

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 Council:

A.P. Derevyanko
M. Godelier
T. Jensen

Founders:

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

Editorial offices:

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

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

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



РЕЛИГИО научно-теоретический журнал ВЕДЕНИЕ

ISSN 2072-8662

Выходит 4 раза в год

Key title: Religiovedenie

1
2017



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

С О Д Е Р Ж А Н И Е

История религии

Трухин В.И. Письмо «немецкого офицера» из книги французского миссионера и иезуита Филиппа Авриля «Voyage en divers États d'Europe et d'Asie».....5

Религии России

Халидова О.Б. Вероисповедная политика Советского государства и мусульмане Дагестанской АССР в новых условиях послевоенного времени (1950–1965 гг.).....16

Буянов Е.В. Религиозная ситуация в Амурской области во второй половине 40-х – первой половине 60-х гг. XX в.....23

Дашковский П.К., Дворянчикова Н.С. Положение христианских общин в Алтайском крае в середине 1960-х – середине 1970-х гг.....31

Религии Востока

Вирани Ш.Н. Дни творения в мысли Назира Хусрава.....41

Хаймурзина М.А. Новые тенденции в официальных трактовках религии в КНР.....49

Сравнительное религиоведение

Корпачев П.А. Перформативный подход в исследовании раннехристианского аскетизма.....56

Фиалко М.М. Эзотеризм: опыт религиоведческой экспликации.....62

Философия религии

Мезенцев И.В. В поисках «средоточно-коренного» момента религии. Некоторые аспекты философско-религиозного дискурса в работах духовно-академических авторов предреволюционного периода и методология их религиоведческого изучения.....73

Носачев П.Г. «Я алгеброй гармонию проверил...»: религиоведение, эзотеризм и дискурс в творчестве Коку фон Штукрада.....80

Феноменология религии

Никонович Н.А. Проблемы онтологии и эпистемологии мифо-религиозного опыта: синтез идей М. Элиаде, К.-Г. Юнга и С. Грофа.....90

История религиоведения

Шахнович М.М., Чумакова Т.В., Терюкова Е.А. Библиотека Императорского православного палестинского общества и её философская коллекция.....99

Вебер Д.И. Исследование религиозной культуры в трудах Карсавина Л.П.....109

Форум

Погасий А.К. «Тибетское евангелие» – историко-культурный памятник тибетского буддизма или, все же, подделка конца XIX века?.....117

Кафедра

Кузнецова О.В., Смолина Н.С. Современные образовательные программы по направлению подготовки «Религиоведение» в российских университетах.....126

Давыдов И.П. Западноевропейская церковная архитектура в контексте истории становления и развития религиозного искусства (Примерная рабочая программа учебной дисциплины).....139

К сведению авторов.....150

Оформление подписки.....151

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.

RELIGIO

SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL

VEDENIE

ISSN 2072-8662

Quarterly journal

Key title: Religiovedenie

1
2017



Editor in Chief

A.P. Zabyako

Executive Editor

E.S. Elbakyan

International Council

A.P. Derevianko

M. Godelier

T. Jensen

Editorial Board

I.L. Alekseev

P.V. Basharin

I.P. Davidov

I.Ya. Kanterov

Yu.Ya. Kimelev

N.L. Muskhelishvili

E.V. Oryol

N.N. Trubnikova

S.V. Filonov

N.V. Shaburov

M.M. Shakhnovich

I.N. Yablokov

C O N T E N T S

History of Religion

Vladimir I. Trukhin. The «German Officer»'s Letter Published in the Book «Voyage en divers États d'Europe et d'Asie » by Jesuit Missionary Philippe Avril.....5

Religions of Russia

Olga B. Khalidova. Religious Policy of the Soviet State and the Dagestan Muslims in New Conditions of the Postwar Period (1950–1965).....16

Evgeniy V. Buyanov. Religious Situation in the Amur Region in the Second Half of the 1940s – First Half of the 1960s.....23

Petr K. Dashkovskiy, Nataliia S. Dvorianchikova. The State of Christian Congregations in Altai Krai in the mid-1960s – mid-1970s.....31

Religions of the East

Shafique N. Virani. The Days of Creation in the Thought of Nāṣir-i Khusraw.....41

Marina A. Khaymurzina. New Tendencies in Official Interpretation of Religion in China.....49

Comparative Religion

Petr A. Korpachev. The Performance Theory in the Study of Early Christian Asceticism.....56

Matvey M. Fialko. Esotericism: An Experience of Religious Studies' Explication.....62

Philosophy of Religion

Ivan V. Mezentsev. In Search of «Central and Fundamental» Point of Religion. Some Aspects of Philosophical and Religious Discourse in Works of Spiritual and Academic Authors of the Pre-Revolutionary Period and the Religious Studies Methodology of Their Research.....73

Pavel. G. Nosachev. «I Checked Harmony with Algebra ...»: Religious Studies, Esotericism and Discourse in the works of K. von Stuckrad.....80

Phenomenology of Religion

Nataly A. Nikonovich. The Problems of Ontology and Epistemology of Mythological and Religious Experience: Synthesis of Ideas of M. Eliade, C.G. Jung, and S. Grof.....90

History of Religious Studies

Marianna M. Shakhnovich, Tatiana V. Chumakova, Ekaterina A. Teryukova. The Library of the Imperial Orthodox Palestine Society and Its Philosophical Collection.....	99
Dmitriy I. Weber. The Study of Religious Culture in Leo Karsavin's Works.....	109

Forum

Anatoliy K. Pogasiy. Is the “Tibetan Gospel” a Historical and Cultural Monument of Tibetan Buddhism, or a Fake of the End of the 19th Century?.....	117
--	-----

Chair

Olesya V. Kuznetsova, Natalya S. Smolina. Modern Educational Programs for the Study of Religion Program Track at Russian Universities.....	126
Ivan P. Davidov. West European Church Architecture in the Context of History of Formation and Development of Religious Art.....	139

Information for authors.....	150
Subscription	151

Address of the editorial office of the journal:
of. 107, build. 7, 21 Ignatievskoe shosse, the Amur State University,
Blagoveshchensk, the Amur Region, Russia, 675027,

The journal is included in the “List of leading peer-reviewed scientific journals and editions, approved by the Higher Attestation Commission for publishing the works required for academic degrees” by the decision of the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation. The journal is also included in the Russian Science Citation Index.

The journal's website: <http://www.amursu.ru/religio>

The editorial board's opinion can not coincide with opinion of authors of articles. Reviews of articles are sent at the request of authors, manuscripts are not given back.



DOI: 1022250/2072-8662.2017.1.5-15

Трухин В.И.

Письмо «немецкого офицера» из книги французского миссионера и иезуита Филиппа Авриля «Voyage en divers États d'Europe et d'Asie»



Аннотация. В статье рассматривается история создания и публикации письма «немецкого офицера» – не изучавшегося ранее русского документа, опубликованного в книге Филиппа Авриля «Voyage en divers États d'Europe et d'Asie». Этот документ раскрывает не только сведения из истории русско-маньчжурского конфликта, но позволяет уточнить некоторые аспекты деятельности в России XVII века представителей ордена св. Игнатия, а также их взаимодействие с политической элитой русского государства. На основании сопоставления письма «немецкого офицера» и отписки руководителя обороны Албазинской крепости А. Бейтона представлена реконструкция событий 1688 года, происходивших в районе Албазинской крепости. Анализ содержания этих документов позволяет сделать выводы о том, что в приведённом тексте письма имеется ряд несоответствий. Их наличие позволяет предположить, что письмо «немецкого офицера» подверглось умышленному редактированию сотрудниками Посольского приказа, после чего оно и было передано Ф. Аврилью для ознакомления. Изучение всех аспектов создания и публикации письма «немецкого офицера» позволяет выявить дополнительные причины вовлечения представителей ордена иезуитов в урегулирование русско-маньчжурского конфликта, а также уточнить хронологию событий, происходивших на русско-маньчжурской границе в июле–сентябре 1688 года.

Ключевые слова: орден св. Игнатия, иезуиты, Филипп Авриль, Посольский приказ, русско-маньчжурский конфликт, Албазинская крепость, Афанасий Бейтон

Vladimir I. Trukhin

The «German Officer»'s Letter Published in the Book «Voyage en divers États d'Europe et d'Asie » by Jesuit Missionary Philippe Avril

Abstract. The article examines the history of creation and publication the «German officer»'s letter, which represents Russian document has not been studied before. It was published in Philippe Avril's book «Voyage en divers États d'Europe et d'Asie» and not only reveals information from the history of Russian-Manchurian conflict, but also allows to refine some aspects of the Order of St. Ignatius's activity in Russia and their interaction with the political elite of the Russian state in the 17th century. While trying to find land way from Europe to China by the order's assignment, Ph. Avril gathered different information about Siberia. This information is unique, because he has personal contacts with Prince V.V. Golitsyn. In Moscow Ph. Avril succeeded in obtaining access to the archives of foreign-policy order (Posolsky Prikaz, Ambassadorial Office). The information about the Russian-Manchurian conflict came in his view as well. Reconstruction of the events of 1688 occurred in the region of Albazin fortress is represented on the basis of the comparison of the «German officer»'s letter and the military report (otpiska) by A. Beiton, head of the defense of Albazin. The analysis of the content of these documents allows making the conclusions that in the letter has several nonconformities. Their presence suggests that the «German officer»'s letter underwent the intentional editing by the Ambassadorial Office's staff (Posolsky Prikaz). After that the edited letter was transmitted to Ph. Avril for review. The study of all aspects of creation and publication of the «German officer»'s letter makes it possible to reveal the other reasons of the involvement of the Jesuits in regulating of the Russian-Manchurian conflict, and also to specify chronology of the events, which occurred on the Russian-Manchurian border in July–September, 1688.

Key words: Order of St. Ignatius, Jesuit, Philippe Avril, Russian-Manchu conflict, Albazin fortress, Afanasy Beiton

Трухин Владимир Ильич – ведущий инженер Амурского научного центра Дальневосточного отделения Российской академии наук; 675000, г. Благовещенск, пер. Рёлочный, 1; tru_vi@mail.ru
Vladimir I. Trukhin – Senior Engineer in the Amur Scientific Center of the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences; 1 Ryolochny lane, Blagoveshchensk, Russia, 675000; tru_vi@mail.ru

Трудности в изучении истории русско-маньчжурского конфликта XVII века в районе Албазинской крепости, прежде всего, связаны с недостаточным количеством письменных документов, а также свидетельств современников. Поэтому выявление таких сведений в печатных трудах того времени наряду с введением в научный оборот новых письменных источников может внести дополнительный вклад в уточнение характера этого вооружённого противостояния. Именно к таким источникам можно отнести книгу французского иезуита, миссионера Ф. Авриля «Voyage en divers États d'Europe et d'Asie entrepris pour découvrir un nouveau chemin à la Chine» [Avril, 1692], вышедшую в Париже в 1692 году.

В 1925 году Г.Н. Соколовский в своём очерке «Филипп Авриль как географ» отмечал: «Хотя сочинение Авриля сделалось у нас известным вскоре же после его напечатания, мы и до настоящего времени не имеем ни полного русского перевода этой работы, ни подробного систематического её изложения» [Соколовский, 1925, 67]. Это утверждение актуально и сегодня.

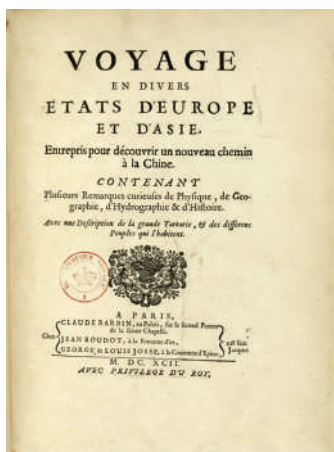
В 1686–1687 и 1689 годах [Соколовский, 1925, 71–72] Филипп Авриль дважды побывал в России с целью добиться разрешения проезда через Сибирь в Китай. Интерес Филиппа Авриля к поиску сухопутного пути в Китай не был праздным. Решение этой задачи было санкционировано орденом святого Игнатия (иезуиты) [Соколовский, 1925, 69]. Наивно было бы предполагать, что выполнение такой задачи было возложено исключительно на Ф. Авриля. Одновременно с ним пытались проехать сухопутным путём в Китай иезуиты: Луи Барнабе [Соколовский, 1925, 71], Антоний Боволлье [Соколовский, 1925, 72], Жак Виллот [Соснина, 2010, 63]. Кроме французов эту же задачу решали иезуиты польского

происхождения Игнатий Запольский и Кондратий Терпиловской [Обзор, 1897, 159] и многие другие.

Стремление французских иезуитов укрепить своё влияние в Китае получило поддержку и правительства Франции [Соколовский, 1925, 70], которое также в это время стало проявлять интерес к этому восточному государству. Практически одновременно с отправкой миссии Ф. Авриля, в 1685 году Францией была снаряжена специальная миссия в Китай в составе французских иезуитов Та шара, Буве, Лекомта, Фонтаней, Жербилона и Виделю [Соколовский, 1925, 70]. Интересно, что Жан Жербильтон, в 1689 году участвовавший в составе китайской делегации в русско-маньчжурских мирных переговорах в Нерчинске, также собирал сведения о сухопутном пути из Китая в Европу. В своих записках он рассказал об информации, полученной им «от одного москвитянина, который поселился в Пекине и был там младшим мандарином» [Алексеев, 1936, 104–105]¹.

Одновременно со сбором сведений о возможных путях в Китай Ф. Авриль занимался сбором и иной информации о Сибири. Его интересовало буквально всё: маршруты и способы передвижения, возможные пункты остановок, наличие по пути следования городов, картографические и этнографические сведения, вопросы вероисповедания и многое другое. Несмотря на то, что основной цели приезда в Россию ему достичь не удалось, полученные им знания о Сибири впоследствии легли в основу вышеназванной книги.

Из-за подозрительного отношения российских властей к деятельности иезуитов вообще и напустившего как раз в это время обострения русско-маньчжурских отношений далеко не все сведения о Сибири были доступны для иностранных резидентов. Но не вся политическая элита России придерживалась такого мнения. Являясь сторонником европеизации России, князь В.В. Голицын открыто покровительствовал иезуитам. Они в свою очередь отвечали ему тем же. В своей книге Филипп Авриль особо подчёркивал образованность Голицына и его расположенность



Илл. 1. Заглавный лист книги Филиппа Авриля «Voyage en divers États d'Europe et d'Asie»

к Франции: «Этот первый министр, происходивший из знаменитого рода Ягеллонов, без сомнения, был самый достойный и просвещённый вельможа при дворе Московском: он любил иностранцев, и особенно французов, потому что благородные наклонности, которые он в них замечал, совпадали с его собственными; вот почему его упрекали, что у него и сердце такое же французское, как и имя» [Avril, 1692, 246].

Вероятно, благодаря личным контактам Ф. Аврилю и удалось получить доступ к архивам Посольского приказа, который тогда возглавлял В.В. Голицын. Из них он получил сведения о миссии переводчика Посольского приказа Николая Спафария, ездившего с официальным поручением в Китай в 1675–77 годах, а также подробное описание шести маршрутов сухопутного пути из Москвы в Китай [Алексеев, 1936, 85–86].

Во время пребывания в России в поле зрения Ф. Авриля попадала и информация, относящаяся к неурегулированному в то время русско-маньчжурскому конфликту. Ему также удалось познакомиться с письмом некоего «немецкого офицера», написанным из Даурии [Avril, 1692, 198–200]. Приведённый в книге текст письма «немецкого офицера» подаётся автором как дословный перевод и поэтому может представлять наибольший интерес.

В своей книге Филипп Авриль писал: «Если судить по письму Немецкого офицера, который находился тогда в гарнизоне одной из крепостей вблизи Амура, и писал в Москву к одному из друзей своих, который по благосклонности своей показал письмо нам, то, по-видимому, дела перепутались ныне гораздо более прежнего. Письмо писано было однакож прежде последних распоряжений Москвитян для получения мира, когда посланник их не достиг ещё до назначенного ему Китайцами места переговоров, потому и полагаю я, что не должно слишком полагаться на то, что пишет офицер. Однако ж помещу я здесь слова его, дабы показать, в каком положении были дела немного более четырёх лет прежде настоящего времени.

«Мы думали, — говорит писавший письмо, — что посол, отправленный из Пекина, и несколько дней тому прибывший сюда, намерен был заключить с нами мир, но мы были весьма удивлены поступками сего посла, который проживши три дня близ Албазина, без всяких нам предложений о мире, внезапно удалился. Мы не сомневаемся, что прибывши на границы с сильным войском, он вскоре хочет возжечь войну кровопролитнее прежнего, так, что мы уже приняли все предосторожности»... Писано из Даурии, на границах Китая, 15 Июля, 1688 года»².

Передавая текст письма, Ф. Авриль умышленно отступает от детального изложения исходных данных письма. В нём нет указаний ни на автора письма, ни его адресата. Это даёт возможность автору книги отстраниться от фактологического изложения материала и прочитать то, что осталось за рамками письма.

Несомненно, «немецким офицером», учитывая его прусское происхождение, мог быть только Афанасий Бейтон [Русско-китайские отношения, 1972, 767]. К 15 июля 1688 года он уже в течение двух лет возглавлял Албазинскую крепость, однако никакими полномочиями по ведению переговоров он не обладал. Будучи казачьим головой, даже к идущему на переговоры с маньчжурами полномочному российскому послу Ф. Головину, он обращался напрямую только в исключительных случаях. Все текущие дела он решал через Нерчинского воеводу Ивана Власова.

Имя корреспондента А. Бейтона в Москве установить сложно. Известно, что в 1697 году он вёл переписку с главой Сибирского приказа Андреем Андреевичем Виниусом [Зуев, 2000, 174], но эта переписка имела служебный характер. Возможно, что у него были и другие знакомые в служилой среде Москвы.

S'il en faut juger par une Lettre qu'un Officier Allemand, qui étoit alors en garnison dans une place auprès du fleuve l'Amour, écrivoit à Moscou à un de ses amis qui eut la bonté de nous la communiquer, il y a bien de l'apparence que les affaires sont plus brouillées que jamais : Mais comme cette Lettre est antérieure aux dernières démarches qu'ont fait les Moscovites pour obtenir la paix, & que leur Ambassadeur n'étoit point encore en ce tems-là au rendez-vous qu'on lui avoit marqué, je crois qu'on ne doit pas faire grand fonds sur ce que cet Officier écrivoit alors. Je ne laiffe pourtant pas de l'insérer icy pour faire connoître en quel état étoient les choses il y a un peu plus de trois ans.

Nous croyons, dit-il, que l'Ambassadeur envoyé de Peking depuis peu de jours, étoit venu dans le dessein de conclure avec nous la paix : mais nous avons été bien surpris de la conduite de cet Ambassadeur, lequel après avoir demeuré trois jours près d'Albazin sans rien proposer, s'est retiré subitement : On ne doute point qu'étant arrivé sur les Frontières avec une grosse Armée, la guerre ne doive se rallumer bientôt plus sanglante qu'auparavant, de sorte que nous nous tenons sur nos gardes . . .

A Dauri sur les confins de la Chine, le quinzième Juillet mil six cent quatre vingt-huit.

Илл. 2. Письмо «немецкого офицера» из книги Филиппа Авриля «Voyage en divers États d'Europe et d'Asie»

Уяснить ситуацию, описанную в опубликованном Ф. Аврилем письме, может помочь приведённая там дата – 15 июля 1688 года. К сожалению, никаких документов, написанных Афанасием Бейтоном 15 июля 1688 года, до настоящего времени не выявлено. Известна отписка А. Бейтона Нерчинскому воеводе И. Власову об уничтожении посева хлеба и тяжёлом положении сидящих в осаде албазинских служилых людей [РГАДА. Ф. 1142 «Нерчинская приказная изба». Оп. 1. Д. 43. Л. 53–54]. По датам, указанным в тексте, эту отписку можно датировать 30 июля 1688 года.

Данный документ наиболее близок к письму «немецкого офицера» по содержанию. Ранее эта отписка полностью не публиковалась³, поэтому приводим её полный текст в конце статьи. У современного читателя при прочтении отписки Афанасия Бейтона по стилю её написания может создаться впечатление, что Бейтон утратил контроль над ситуацией и находится в достаточно подавленном состоянии. Но на самом деле это не так. Уничжительный стиль письма был характерен для служебной переписки того времени. Если же проанализировать содержательную часть отписки, то картина получается совершенно противоположная. Прежде всего, маньчжурам не удалось ввести в заблуждение Афанасия Бейтона, заявив целью своего продвижения к Нерчинску – «посольские дворовы». Цели этого похода носили агрессивный характер, и Бейтон всеми возможными способами пытался их выяснить. Регулярно направляя из крепости гонцов, он постоянно информировал нерчинского воеводу И. Власова и полномочного посла Ф. Головина о происходящих событиях и намерениях противника. Как опытный боевой офицер он понимал, что оказать какого-то военного противодействия противнику, более чем в 15 раз

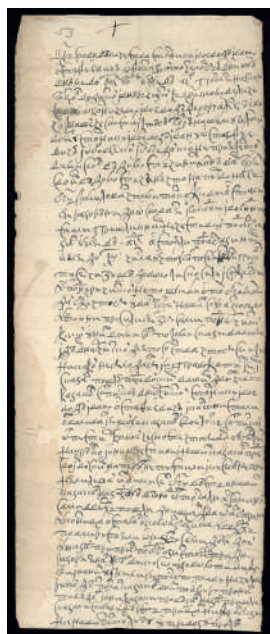
превосходящего его по численности он не мог, а по условиям перемирия, предшествовавшего мирным переговорам, и не имел права. Тем не менее, на всех этапах пребывания маньчжуров в непосредственной близости от Албазинской крепости, им было организовано наблюдение за передвижениями военных отрядов противника, в том числе и за действовавшими на значительном удалении от крепости. Наблюдателями было установлено количество маньчжурских судов, их размеры, наличие артиллерии и конных отрядов, обеспеченность противника провиантом. Всё это говорит о том, что военная ситуация оставалась под контролем А. Бейтона, и, в случае её перехода в вооружённое противостояние, крепость была к ней готова.

По этой отписке и ряду других ранее опубликованных документов можно реконструировать события, происходившие в районе Албазинской крепости, о которых идёт речь в приведённом Ф. Аврилем письме.

В хронологическом порядке они происходили так:

До 15 июня 1688 года. После достижения договорённости о проведении мирных переговоров воинские подразделения маньчжуров были отведены от Албазинской крепости. Их присутствие, посылаемыми в «подъезды» Албазинскими казаками «в албазинские уезды ... до [реки] Погромной и ниже», не фиксировалось [РГАДА. Ф. 1142 «Нерчинская приказная изба». Оп. 1. Д. 43. Л. 8].

15 июня. Под Албазинской крепостью был убит албазинский казак Иван Дедюлин, и отогнан табун лошадей. В погоню за «неприятельскими воинскими людьми» были посланы албазинские казаки, но на длительное преследование из-за «малолюдства» казаки не решились. По предположению А. Бейтона, это была маньчжурская разведка с целью узнать численный состав гарнизона Албазинской крепости и количество посеянного вокруг крепости хлеба [Албазинское воеводство, 2016, 331].



Илл. 3. Отписка албазинского казачьего головы А. Бейтона Нерчинскому воеводе И. Власову об уничтожении посева хлеба, о тяжёлом положении сидящих в осаде Албазинских служилых людей. РГАДА. Ф. 1142 «Нерчинская приказная изба». Оп. 1. Д. 43. Л. 53.

8 июля. А. Бейтон послал из Албазина в «подъезд» в лодке, вниз по реке Амуру албазинских казаков Стеньку Сергеева, Ивашку Зубка, Корнишку Катаева [Паршин, 1844, 177–178].

9 июля. Вернувшиеся из разведки «Стенька Сергеев с товарищи» доложили: «подсмотрели они под Шингаловую заимкою от Албазина в 15 верстах неприятельских Богдойских людей на 30 больших бусах, а усмотря де они те бусы взошли на камень и с того де камня видели, идут де те Китайские люди на многих бусах, а бусы небольшие, а сколько числом тех мелких бус, того они сочесть не могли, а идут де те бусы к Шингаловой заимке с низу Амура реки на полуторе вёрст» [Паршин, 1844, 177–178]. Вместе с бусами берегом маньчжуры гнали большое количество рогатого скота [Русско-китайские отношения, 1972, 347].

Как позднее будет установлено, в составе маньчжурского отряда «было 106 бус, а на бусах на станках 41 пушка» [РГАДА. Ф. 1142 «Нерчинская приказная изба». Оп. 1. Д. 43. Л. 54]. Из 106 бус не менее 30 было больших [Паршин, 1844, 177–178]⁴. В состав отряда входило не менее 500 легковооружённых латников [Русско-китайские отношения, 1972, 694] и не менее 50 конных воинов [Паршин, 1844, 177–178]. Общая численность военного отряда, посланного только с Лантанем, составляла 1500 хейлунзянских воинов [Русско-китайские отношения, 1972, 694].

Гарнизон Албазинской крепости к июлю 1688 года после тяжёлой осады был незначительно пополнен и к тому времени имел «служилых де и всяких чинов людей у них в Олбазине, которые к бою годятца, человек со 100» [Русско-китайские отношения, 1972, 347]. Общая численность мужского населения «служилых и промышленных людей и пашенных крестьян и недоростков» сконцентрированного около Албазинской крепости не превышала 200 человек [Русско-китайские отношения, 1972, 353]. Артиллерийский арсенал Албазинской крепости состоял из 12 «больших и малых» пушек [Русско-китайские отношения, 1972, 159], включая одну «верховую» (мортира).

10 июля. К Албазинской крепости подошёл передовой конный отряд маньчжуров в составе не менее 50 человек, возглавлял его «Боярин их, который был наперёд сего под Албазиным» (Пэнчунь)⁵. Пэнчунь вызвал из крепости «для переговору толмача, и Афонасей Бейтон посылал к ним для переговору Албазинских казаков Анцыфорка Кондратьева, толмача Артюшку Мунгала с товарищи 10 чел.» [Паршин, 1844, 177–178]. В ходе переговоров маньчжуры уведомили А. Бейтона о намерении прибывшего под Албазин отряда идти под Нерчинской острог для «посольских договоров», а также то, что с ними следуют для переговоров «2 человека бояр» [Русско-китайские отношения, 1972, 347]⁶. Пэнчунь также сообщил А. Кондратьеву, что основной отряд «со всеми бусами и с ратными людьми будет под самой город» 11 июля. Для беспрепятственного продвижения отряда к Нерчинску Пэнчунь просил дать А. Бейтона «вожей 2-х человек». После проведённых переговоров Пэнчунь вернулся к основному отряду.

11 июля. До прибытия к Албазину маньчжурских войск А. Бейтон послал с вестовыми отписками «наскоре гонцов в Удинской и в Нерчинской» остроги к полномочному российскому послу окольничему и воеводе Федору Алексеевичу Головину и нерчинскому воеводе И. Власову [РГАДА. Ф. 1142 «Нерчинская приказная изба». Оп. 1. Д. 43. Л. 53].

В этот же день основной отряд маньчжуров прошёл мимо Албазинской крепости «вверх ... днища з два от Албазина» [РГАДА. Ф. 1142 «Нерчинская приказная изба». Оп. 1. Д. 43. Л. 53]. Лантань объехал и осмотрел состояние крепости, отметив, что разрушенные места находятся в прежнем состоянии. Осмотр окрестностей позволил им установить, что вокруг крепости посеяно более 1000 цинов⁷ хлеба [Русско-китайские отношения, 1972, 694].

Во время прохождения маньчжурского отряда мимо Албазинской крепости А. Бейтон в соответствии с предложениями маньчжуров направил к ним двух албазинских казаков в лодке, для их сопровождения. Однако маньчжуры в последний момент от сопровождения отказались и отослали албазинских казаков назад в город. Возле Албазинской крепости осталась только маньчжурская конница [РГАДА. Ф. 1142 «Нерчинская приказная изба». Оп. 1. Д. 43. Л. 53].

Несмотря на то, что на переговорах маньчжурский дутун Пэнчунь говорил албазинским казакам, «что обид никаких от них вашим великим государей людям не было, также и впредь не будет», реально Албазинская крепость маньчжурским отрядом была полностью блокирована: «На первом съезде⁸ нам нечестивый сказали далеко от города прочь ходить не велели, берегитесь сами как съумееете, на нас жалобы не творите» [РГАДА. Ф. 1142 «Нерчинская приказная изба». Оп. 1. Д. 43. Л. 54].

19 июля. Лантань, взяв с собой из передового отряда несколько десятков легковооружённых конных латников, проехал до устья реки Аргунь. Осмотрев местность и убедившись в том, что выше Албазина поля остались незасеянными, а сёла не восстановленными, вернулся назад [Русско-китайские отношения, 1972, 694].

20 июля. Передовой отряд, возглавляемый Лантанем, вернулся назад к Албазину. Объединённые силы маньчжуров находились в районе крепости до 24 июля. За это время, основываясь на том, что одним из условий отвода маньчжурских войск от Албазина было не возобновление посевов хлеба, все посевы ржи вокруг Албазина были уничтожены [РГАДА. Ф. 1142 «Нерчинская приказная изба». Оп. 1. Д. 43. Л. 53]. По свидетельству А. Бейтона, маньчжуры скопили и сожгли около 2000 пудов хлеба⁹.

24 июля. Маньчжурский отряд ушёл от Албазина вниз по Амуру [РГАДА. Ф. 1142 «Нерчинская приказная изба». Оп. 1. Д. 43. Л. 53].

30 июля. Посланные в «подъезд» албазинские казаки сообщили, что им удалось обнаружить маньчжуров «вёрст трицать ниже Албазина на Шингалском лугу у перевозу против [реки] Погромной», где они переправляли на другой берег скот. После того как переправа была завершена, маньчжуры ушли дальше вниз по Амуру [РГАДА. Ф. 1142 «Нерчинская приказная изба». Оп. 1. Д. 43. Л. 53–54]. По полученным известиям, А. Бейтон послал в Нерчинск и Удинск нарочных с отписками.

31 июля ночью. Гонцы, посланные А. Бейтоном из Албазина 11 июля, добрались до Нерчинска [Паршин, 1844, 177–178].

2 августа. К окольничему и великому и полномочному послу Федору Головину в Удинский острог прибыли «бугдыханова высочества от послов гонцы». Из полученных писем от маньчжурских полномочных послов Федор Головин узнал два важных известия. Первое касалось переноса сроков проведения мирных переговоров потому, «что за будущей войною от калмыков с мунгалами на съезд для посольских договоров с нами, ... быть им к Селенгинску невозможно, и чтоб тот посольской съезд отложить до весны» [Русско-китайские отношения, 1972, 346].

Вторая новость касалась посевов хлеба вокруг Албазина: «в листу к нему, великому и полномочному послу, китайского бугдыханова высочества послы написали что посланы войска их ныне к Олбазину, для того что которые нынешняго лета посеяны есть у албазинских жителей хлебы, и чтоб те хлебы потоптать, бутто, для того что при отступлении войск от Албазина прошлаго году говорили о том воеводы их албазинскому голове Афонасью Байтону, и он, Афонасей, хлебов никаких под Албазиным бутто сееть не велел» [Русско-китайские отношения, 1972, 334–335].

3 августа. Узнав о предполагаемом приходе маньчжурских войск под Албазин, Ф. Головин потребовал от маньчжурских гонцов чтобы «они, посланцы, великим послом донесли имянно, чтоб они, великие послы, под Албазин послали кого от себя нарочно и ссор и задоров всчинать до посольских съездов не велели, также и воинским людям от Олбазина уступить велели» [Русско-китайские отношения, 1972, 335].

11 августа. После отъезда маньчжурских гонцов в Нерчинск и в Албазин от окольничего Ф. Головина посланы находившиеся в Удинске албазинские казаки, с отписками и указными памятями. Нерчинскому воеводе предписывалось: «послать б тебе, господине, из Нерчинска нерчинских казаков и полковых стрельцов, которые присланы с подполковником Сидором Богатыревым, в Олбазин в прибавку людей, сколько человек пригож. Да с ними ж послать хлебных запасов, чем бы им мочно сытым быть» [Русско-китайские отношения, 1972, 342]. Албазинскому казачьему голове А. Бейтону было указано усилить меры предосторожности и «в Олбазине жить от неприятельских людей со всякою осторожностью. И посылать бы тебе служилых людей в подъезды по-часту, и проведывать вниз по Амуру-реке неприятельских богдойских воинских людей, и в-ыных причинных местех

мунгальских людей, и иных воровских иноземцов потому ж проведывать всякими мерами, и над городом и над служилыми людьми смотреть накрепко, чтоб над городом и над служилыми людьми, пришед тайно, какова дурна не учинили» [Русско-китайские отношения, 1972, 342].

12 августа. От прибывших из Албазина гонцов Ф. Головин узнал, что маньчжурские войска уже находятся около Албазинской крепости [Русско-китайские отношения, 1972, 345]. В тот же день Ф. Головиным «по Албазинским вестям» в Посольский приказ была направлена обстоятельная отписка [Русско-китайские отношения, 1972, 353].

Об уничтожении маньчжурами под Албазинской крепостью хлеба и отходе их отрядов вниз по Амуру Ф. Головин узнал 4 сентября 1688 года [Русско-китайские отношения, 1972, 353].

Проведённая хронологическая реконструкция событий июня-сентября 1688 года показывает, что письмо «немецкого офицера» не могло быть отправлено Афанасием Бейтоном именно 15 июля по двум следующим причинам:

- регулярная почтовая связь Албазинской крепости с Нерчинским воеводством и российским послом Ф. Головиным осуществлялась исключительно через «нарочных посыльщиков». К 15 июля Албазинская крепость была блокирована воинским контингентом маньчжуров. Никаких служебных писем в этот день и до 30 июля включительно из крепости послано не было, а послать нарочного ради частного письма А. Бейтон вряд ли бы решился;

- в письме «немецкого офицера» говорится, что уже к моменту его написания маньчжурский посол «проживши три дня близ Албазина, ... удалился». Как видно из приведённой хронологии, маньчжурский отряд ушёл от Албазина только 24 июля, то есть спустя 9 дней после названной даты написания письма.

Несмотря на то что, общий смысл письма «немецкого офицера» и отписки Бейтона в целом совпадают, стилистика этих документов значительно отличается. По дате, указанной в письме, знакомство Ф. Авриля с ним можно отнести к периоду его вторичного пребывания в Москве в январе 1689 года. Оно было кратковременным, после чего Ф. Авриль выехал за пределы России. Всё вышеперечисленное наталкивает на мысль о том, что знакомство Ф. Авриля с письмом «немецкого офицера» не было случайным, а было специально проведённой акцией Посольского приказа.

Действительно, политическая обстановка 1688 года требовала от внешнеполитического ведомства нестандартных действий. После неудачного Крымского похода 1687 года царевна Софья и всесильный глава Посольского приказа В.В. Голицын занимались подготовкой нового. На Посольский приказ было возложено несколько задач: проведение переговоров с Францией, Испанией, союзными государствами по антитурецкой коалиции, а также укрепление авторитета России как военной державы. Как отмечал в своём труде «История Петра Великого» А.Г. Брикнер, для достижения последнего использовались все доступные средства, включая ложные слухи о значительных военных успехах русской армии [Брикнер, 1882, 76]. Так, например, в начале 1688 года через нидерландского дипломата барона Иогана Келлера в голландских газетах была опубликована составленная самим князем Голицыным реляция о крымском походе, где действия русской армии были показаны в самом лучшем свете [Posselt, 1866, 389–390].

На военное сотрудничество с Польшей, как одного из основных союзников России в военной борьбе с Турцией, князь В.В. Голицын возлагал особые надежды. Поэтому, когда иезуит Филипп Авриль во второй раз прибыл в Москву в качестве капеллана польского посланника Иосифа Лядинского, Посольский приказ мог использовать его интерес к Китаю для решения собственных задач. Для этого, возможно, Филиппу Аврилю и было предложено познакомиться со специально подготовленным письмом, в котором подчёркивалась высокая боевая готовность русских войск, способных легко противостоять маньчжурам даже в случае их отказа от заключения мирного договора.

Кроме того, о влиянии ордена иезуитов на маньчжурского императора руководством Посольского приказа также было известно ещё из записок Н.Г. Спафария. Во время визита Спафария в Китай, посредником на переговорах выступал иезуит

Ф. Вербист, пользовавшийся особым доверием Канси. Не сомневаясь в том, что полученная Аврилем информация будет доведена до руководства ордена, В.В. Голицын тем самым возможно рассчитывал создать более благоприятную обстановку на предстоящих мирных переговорах с маньчжурами.

Поскольку Ф. Авриль к моменту знакомства с письмом уже обладал сведениями о том, с какими трудностями пришлось столкнуться русскому правительству при отправке войск к месту конфликта, проведенная Посольским приказом акция значительного успеха не имела. Письмо резко диссонировало с другими источниками информации и поэтому, полностью не исключая его из всего спектра полученной информации, Ф. Авриль считал «что не должно слишком полагаться на то, что пишет офицер».

В заключение следует отметить, что в письме «немецкого офицера» нашли отражения реальные события, происходившие в июле-августе 1688 года в районе Албазинской крепости, но ни один из известных на сегодняшний день письменных источников не может быть напрямую ассоциирован с этим документом. Условия, при которых Ф. Аврילו удалось познакомиться с письмом «немецкого офицера», отражают ряд аспектов внешней политики России в конце 90-х годов XVII века и раскрывают степень участия в них ордена св. Игнатия.

1688 г. 30 июля – **Отписка Албазинского казачьего головы А. Бейтона Нерчинскому воеводе И. Власову об уничтожении посева хлеба, о тяжелом положении сидящих в осаде Албазинских служилых людей (л. 53).**

Ц(а)рьсково величества стольнику и воеводе Ивану Остафьевичю Офонька Байтон челом бую. В нынешнем во 196 году июля в 11 де(нь) послал я наскоре гонцов в Удинской и в Нерьчинской к ц(а)рьскому величеству¹⁰ окольниковому и воеводе Федору Алексеев(и)¹¹ чю к вашей честности и к тебе г(о)с(у)д(а)рю нашему м(и)л(о)стивому стольнику и воеводе Ивану Остафьевичю и обо всякой их богъдойской неприятельской вымыслов ведомость чинил. А н(ы)не вам г(о)с(у)д(а)рям своим ведомость чи¹²ню что на перво нас б(о)г помиловал что мы только живы остались. Разорены до основанья и голодны и володны стали. Пришли к нам нечестивыи под Албазин июля в 11 де(нь). А стояли под Албазиным июля до 23 числа. А что хлеб посеянной¹³ был пудов тысячи з две, до волоти скосили и сожгли. А под Нерьчинской не пошли. Мы о том б(о)га молим дай б(о)же чтобы у вас г(о)с(у)д(а)рей наших сохранно было. А что они просилися з бусами под Нерчинской, какой у них вымысол? Потому сказывалися идем в Нерчинской для посолства, чтобы смуты никакой не было, дать бы им провожатых. И я им сказал: пошлю перед войским вашим двух ч(е)л(о)в(е)к казаков с отпискою в Нерчинской стольнику и воеводе Ивану Остафьевичю. И как они стали отваливать, и я двоих казаков своей лотке с отпискою отпустилк твоей честности, чтобы вам обречтись накрепко. И они нечестивыи наших казаков пред своим войским наперед не пустили и к себе не приняли людей. Их вымысел б(о)гу весть, а наших казаков назад к себе¹⁴ в город отослали. А сами с бусами вверх по Амуру стояли они с бусами десеть дней. А назад припрыв¹⁵ под Албазин стояли три дни разоряя нас хлеб выкосили и до волоти выжъгли и на низ уплыли. И я после поплаву на четверьпой¹⁶ день послал казаков вниз по Амуру про них проведать. И они казаки проведав назад пришли, сказали стояли верст трицать ниже Албазина на Шингалском лугу, у перевозу против (л. 54). Погромной [реки] табун перевозили, по Науньской дороге отпустили. А сами з бусами на низ уплыли. То мы до подлина знаем. А в приходе у них бус было по счету сто шесть бус, с наряд на бусах большой в санках сорок одна пушка. А мелково снаряду сколько было мы тово не знаем. А ныне мы живем в Албазине с великим опасением. На первом съезде нам нечестивыи сказали далеко от города прочь ходить невелели, берегитесь сами как съумеее, на нас жалобы не творите. Говорят нечестивыи с нами всякия спорьныя речи и судачат что хлеб посеяли до послования¹⁷.

А н(ы)не живем в Албазине с великим опасением. Голодны и володны, пить есть нечего, казну великих г(о)с(у)д(а)рей оберегать неведомо как. Проситца всяк

и плачетца, чтоб отпустил в Нерчинской потому, что пить есть в Албазине нечего. Отпускать их в вдруг не сметь, а будет которое время придет вольны г(о)с(у)д(а)ри и со мною, сколько могу удержать. Нам у их великих г(о)с(у)д(а)рей казны умереть казакам зело трудно и мьнительно, что указу к нам от токольного¹⁸ и воеводы Федора Алексеевича не бывало. И я их розговариваю г(о)с(у)д(а)рьским м(и)л(о)-стивым словом и они радеют, до воли б(о)жий живут, м(и)л(о)сти просят у тебя г(о)с(у)д(а)ря нашего стольника и воеводы Ивана Остафьевича. Не покинь нас хоть скотом или хлебом, освяти нас в Албазине, чтобы люди г(о)с(у)д(а)рьские голодною смертью не умерли и с голоду б не разбредлись. С кем бы нам великих г(о)с(у)д(а)рей казну зберечь дай г(о)с(у)д(а)рь помощьюи путь последней. Ожидаем вскоре от б(о)га м(и)л(о)сти и от великих г(о)с(у)д(а)рей жалованья, от тебе г(о)с(у)д(а)ря нашего помощи. И посланы казаки в челобитчиках Гаврило Фролов, Ивашко Шапошников, Сафья Степанов наскоро к окольному и воеводе Федору Алексеевичу и об всем обвещено, что только у нас в Албазине пожитку и остатку сто пуд муки твое г(о)с(у)д(а)ря нашего м(и)л(о)стиваго отца признание стольника и воеводы Ивана Остафьевича. И тот запас к нам попал за час в город до нечестивых. И тот запас принят у Сеньки Веденихтова с товарищи. А сверх вольны великие г(о)с(у)д(а)ри и вы стольник и воевода Иван Остафьевич. Больши писать не умею. Не покинь чтобы казну г(о)с(у)д(а)рьскую не потерять.

РГАДА. Ф.1142 Нерчинская приказная изба. Оп. 1. Д. 43. Л. 53–54.

Частично опубликована: Русско-китайские отношения в XVII веке. Материалы и документы в 2 т. Т. 2: 1686–1691 / сост. Н.Ф. Демидов; ред. С.Л. Тихвинский; АН СССР, Ин-т Дальнего Востока. – М.: Наука, 1972. – С. 786–787.

Текст документа передан буквами гражданского алфавита с заменой вышедших из употребления букв современными, обозначающими те же звуки. Сокращённо написанные слова («под титлом») раскрыты в круглых скобках. Выносные буквы внесены в строку без выделения, при этом мягкий и твёрдый знак употреблены согласно современному правописанию. Мягкий и твёрдый знак не употреблялись, если они отсутствовали в слове без выносных букв. Буквенная цифирь, обозначающая числа в документах, передана арабскими цифрами.

Библиографический список

1. Авриль, Ф. Сведения о Сибири и пути в Китай, собранные миссионером Ф. Аврилем в Москве в 1686 году / Ф. Авриль, Н.А. Полевой: пер. с франц. // Русский вестник. – 1842. – Т. 6. – № 4. – С. 69–104.
2. Албазинское воеводство: сборник документов / авт.-сост.: В.И. Трухин, В.В. Крюков. – Хабаровск: Б. и., 2016. – 488 с.
3. Алексеев, М.П. Сибирь в известиях западно-европейских путешественников и писателей: Введение, тексты и комментарии. Том I. Часть II: (2-я половина XVII века) / [отв. ред. Г.Ф. Кунгуров]. – Иркутск: КРАЙГИЗ, 1936. – 151 с.
4. Брикнер, А.Г. История Петра Великого: в 2 т. Т. 1–2 / А.Г. Брикнер. – Т. 1: Части 1–3. – СПб.: А.С. Суворин, 1882. – 368 с.
5. Зуев, А.С. Забытый герой: штрихи к биографии Афанасия Ивановича Бейтона / А.С. Зуев // Немецкий этнос в Сибири: Альманах гуманитарных исследований. Вып. 2. – Новосибирск, 2000. – С. 173–182.
6. Обзор внешних сношений России (по 1800 г.): Ч. 1–4 / Н.Н. Бантыш-Каменский. – М.: Комиссия печатания государственных грамот и договоров при Московском главном архиве Министерства иностранных дел, 1894–1902. – 4 т. Ч. 3: (Курляндия, Лифляндия, Эстляндия, Финляндия, Польша и Португалия). – 1897. – IV, [4]. – 319 с.
7. Паршин, В. Поездка в Забайкальский край: ч. 1–2 / В. Паршин. – М.: в типографии Николая Степанова, 1844. Ч. 2: История города Албазина: извлечено из сочинений г. Миллера, дополнено с сохранившихся до ныне устных преданий, с присовокуплением официальных бумаг, изображающих подробности истории города Албазина и дела русских на реке Амуре с 1654 по 1687 год, или до времени мирного торгового договора, заключенного с китайцами в г. Нерчинске. – 1844. – 208 с.

8. Русско-китайские отношения в XVII веке. Материалы и документы в 2 т. Т. 2: 1686–1691 / сост. Н.Ф. Демидова, В.С. Мясников; ред. С.Л. Тихвинский; АН СССР, Ин-т Дальнего Востока. – М.: Наука, 1972. – 835 с.
9. Соколовский, Г.Н. Филипп Авриль как географ / Г.Н. Соколовский // Известия государственного русского географического общества. – 1925. – Т. LVII. Вып. 1. – С. 67–98.
10. Соснина, Е.Л. Французские католические миссионеры на Кавказе и их роль в изучении региона XVII–XVIII вв. / Е.Л. Соснина // Научные проблемы гуманитарных исследований (научно-теоретический журнал). Вып. 9. Изд. института региональных проблем российской государственности на Северном Кавказе. – Пятигорск, 2010. – С. 61–65.
11. Avril, Ph. Voyage en divers Etats d'Europe et d'Asie. Entrepris pour découvrir un nouveau chemin à la Chine. Contenant Plusieurs Remarques curieuses de Physique, de Geographie, d'Hydrographie & d'Histoire. Avec une Description de la grande Tartarie, & des disserens Peuples qui l'habitent. – A Paris, Chez {CLAUDE BARBIN, au Palais, sur le second Perron de la sainte Chapelle; JEAN BOUDOT, au Soleil d'or; GEORGE & LOUIS JOSSE, a la Couronne d'Epines} rue saint Jacques. M. DC. XCII. (1692). AVEC PRIVILEGE DU ROY. – 406 p.
12. Posselt, M. General und Admiral Franz Lefort. Sein Leben und seine Zeit, Bd 1, Fr./M., 1866. – 573 s.

¹ Наиболее вероятно, что под «москвитянином» Жербильтон подразумевал крещёного крымского татарина, человека воеводы Д.А. Францбекова Анания Урусланова, который в 1652 году перебежал к маньчжурам. Первоначально он был приписан к роте Гудэй в должности помощника ротного командира, а с 1685 года был зачислен в потомственные ротные офицеры шестого ранга. Позже А. Урусланов был повышен в звании до офицера четвёртого ранга.

² Первые отрывки из книги Ф. Авриля на русский язык были переведены и опубликованы Н.А. Полевым в «Русском вестнике» в 1842 году (Авриль Ф. Сведения о Сибири и пути в Китай, собранные миссионером Ф. Аврилем в Москве в 1686 году. [Пер. с франц. Н. А. Полевой]. – РВ, 1842, т. 6. – № 4. – С. 69–104). Перевод приведённого отрывка был извлечён именно из этой публикации. С. 91–92.

³ Частично опубликована: Русско-китайские отношения в XVII веке. Материалы и документы. В двух томах. Том 2. 1686–1691 / сост. Н.Ф. Демидова, В.С. Мясников. – М.: Наука, 1972. – С. 786–787.

⁴ Из документов, связанных с первой обороной Албазина, известно, что на «больших» бусах у маньчжуров «де было человек по 40 и по 50» (Дополнения к актам историческим. Т. 12. – СПб., 1972. – С. 112), что соответствует численности военного отряда, посланного к Лантанем.

⁵ В показаниях Албазинского казака Буторина имя «китайского боярина» названо «Ченчюн» (Русско-китайские отношения в XVII веке. Материалы и документы. В двух томах. Том 2. 1686–1691 / сост. Н.Ф. Демидова, В.С. Мясников. – М.: Наука, 1972. – С. 345). Возможно это искажённое имя дутуна Пэнчунь.

⁶ Возможно, здесь речь идёт о дутуне Лантане и фудутуне Баньдарша. В биографии Лантана указано, что разведывательный поход к Албазину по указу императора поручалось провести именно им.

⁷ В примечаниях к биографии Лантана Н.Ф.Демидовой, В.С. Мясниковым приводится следующее соотношение китайской меры площади «цин» и гектара: 1 цин = 6,14 га. (Русско-китайские отношения в XVII веке. Материалы и документы. В двух томах. Том 2. 1686–1691 / сост. Н.Ф. Демидова, В.С. Мясников. – М.: Наука, 1972. – С. 800). При таком переводе площадей получается, что хлебау Албазина было посеяно более 6000 гектаров. Такое количество пашни явно не соответствует численности Албазинского гарнизона. По данным А. Бейтона, всего около крепости было посеяно 1000 пудов хлеба, что соответствует (при средней норме высадки ржи 18 пудов на десятину) площади в 60 гектаров. Такой размер пашни больше соответствует действительности.

⁸ Здесь идёт речь о переговорах, проведённых Пэнчуном 10 июля 1688 года.

⁹ В отписке А. Бейтона от 5 июня 1688 года указывалось, что «посеено у нас в Албазине у казаков у всяких розных чинов людей во всем мире всяково розново хлеба ... пудов с тысячу» (РГАДА. Ф. 1142 «Нерчинская приказная изба». Оп. 1. Д. 43. Л. 7). В отписке же от 30 июля говорится, что маньчжуры, уходя «что хлеб посеянной был пудов тысячи з две до волоти скосили и сожгли» (РГАДА. Ф. 1142 «Нерчинская приказная изба». Оп. 1. Д. 43. Л. 53). Такое разночтение может быть вызвано тем, что в первом случае речь шла о количестве высеванных семян, а во втором уже указывался прогнозный урожай хлеба, что соответствует нормам посева и урожайности яровой ржи в XVII веке.

¹⁰ Слово исправлено.

¹¹ Буква в слове написана не разборчиво.

¹² Буква в слове исправлена.

¹³ Слово исправлено.

¹⁴ Слово исправлено.

¹⁵ Так в тексте. Надо: «приплыв».

¹⁶ Так в тексте. Надо: «четвёртой».

¹⁷ Текст «Говорят нечестивыи с нами всякия спорьныя речи и судачат что хлеб посеяли до послования» написан слева на полях и отмечен знаком «×» (вставка). Таким же знаком отмечено место вставки.

¹⁸ Так в тексте. Надо: «окольного».

References

1. Avril F. *Svedeniia o Sibiri i puti v Kitai, sobrannye missionerom F. Avrilem v Moskve v 1686 godu* [Records on Siberia and a Way to China, Collected by Missionary Ph. Avril in Moscow in 1686]. Russkii vestnik, 1842, vol. 6, no. 4, pp. 69–104 (in Russian).
2. *Albazinskoe voevodstvo: sbornik dokumentov* [Albazin Voivodship: Collection of Documents]. Red. V.I. Trukhin, V.V. Kriukov. Khabarovsk, B. i., 2016, 488 p. (in Russian).
3. Alekseev M.P. *Sibir v izvestiiakh zapadno-evropeiskikh puteshestvennikov i pisatelei: Vvedenie, teksty i kommentarii. Tom I. Chast II: (2-ia polovina XVII veka)* [Siberia in Records of West-European Travellers and Writers: Introduction, Texts and Commentaries. Volume 1. Part 2: (the Second half of the 17th Century)]. Irkutsk: KRAIGIZ, 1936, 151 p. (in Russian).
4. Brikner A.G. *Istoriya Petra Velikogo* [The History of Peter the Great]. Vol. 1: parts 1–3. Saint Petersburg: A.S. Suvorin, 1882, 368 p. (in Russian).
5. Zuev A.S. *Nemetskii etnos v Sibiri: Almanakh gumanitarnykh issledovanii* [German Ethnos in Siberia: Humanities Research Almanac]. Vol. 2. Novosibirsk, 2000, pp. 173–182 (in Russian).
6. Bantysh-Kamensky N.N. *Komissiya pechataniya gosudarstvennykh gramot i dogovorov pri Moskovskom glavnom arkhive Ministerstva inostrannykh del, 1894–1902. T. 4, ch. 3 (Kurlandiia, Lifliandiia, Estliandiia, Finliandiia, Polsha i Portugaliia)* [The Commission of Printing of the State Letters and Agreements in Case of Moscow Main Archive of the Ministry of Foreign Affairs, 1894–1902. Vol. 4, part 3 (Kurland, Livonia, Esthonia, Finland, Poland, and Portugal)]. Moscow, 1897, IV, 319 p. (in Russian).
7. Parshin V. *Poezdka v Zabaikalskii krai: ch. 2* [A Trip to Transbaikalia: Part 2]. Moscow: V tipografii Nikolaia Stepanova, 1844, 208 p. (in Russian).
8. *Russko-kitaiskie otnosheniia v XVII veke. Materialy i dokumenty v 2 t. T. 2: 1686–1691* [Russian-Chinese Relationships in the 17th Century. Materials and Documents in 2 Volumes. Vol. 2: 1686–1691]. Cont. N.F. Demidova, V.S. Miasnikov; Red. S.L. Tikhvinsky. Moscow: Nauka, 1972, 835 p. (in Russian).
9. Sokolovsky G.N. *Izvestiia gosudarstvennogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Bulletin of the Russian State Geographic Society]. 1925, vol. LVII, iss. 1, pp. 67–98 (in Russian).
10. Sosnina E.L. *Nauchnye problemy gumanitarnykh issledovanii (nauchno-teoreticheskii zhurnal). Vyp. 9* [Scientific Problems of Humanities Research (Scientific and Theoretical Journal). Vol. 9]. Pyatigorsk, 2010, pp. 61–65 (in Russian).
11. Avril Ph. *Trips to Other States of Europe and Asia Undertaken to Open a New Way to China* [Voyage en divers Etats d’Europe et d’Asie. Entrepris pour découvrir un nouveau chemin à la Chine]. 1692, 406 p. (in French).
12. Posselt M. *General and Admiral Franz Lefort. His Life and Time* [General und Admiral Franz Lefort. Sein Leben und seine Zeit]. Vol. 1. Fr./M., 1866, 573 p.



DOI: 1022250/2072-8662.2017.1.16-22

Халидова О.Б.



Вероисповедная политика Советского государства и мусульмане Дагестанской АССР в новых условиях послевоенного времени (1950–1965 годы)

Аннотация. Статья посвящена политике официальных властей в послевоенный период в религиозной сфере и отражение её на исламской религии, мусульманских верующих и духовенства в Дагестанской АССР. Либерализация религиозной политики послевоенного периода создала благоприятные условия для существования в Дагестане мусульманских религиозных объединений в послевоенный период. Относительно стабильные государственно-религиозные отношения после окончания Великой Отечественной войны к концу 1950-х годов

подошли к новой черте, характеризующейся нагнетанием антирелигиозных настроений. Данный курс был продиктован не только религиозной активностью населения страны, но и изменением политического сознания во властных структурах. Автор также затрагивает роль мусульманского духовенства во внешней политике СССР. На фоне позитивных изменений исламской жизни советских верующих освещаются трансформационные процессы, связанные с попыткой всё «исламское» заменить на светское. Однако степень религиозности населения в республике сохранялась, что демонстрируется статистическим материалом. Автор на основе анализа архивных документов детально анализирует особенности государственно-конфессиональных отношений в 1950–1965 годы в Дагестанской АССР и приходит к выводу о том, что политика властных структур в отношении духовенства и религии в целом была целенаправленной и гибкой.

Ключевые слова: СССР, Дагестан, вероисповедная политика, религия, духовенство, ислам, государственно-конфессиональные отношения

Olga B. Khalidova

Religious Policy of the Soviet State and the Dagestan Muslims in New Conditions of the Postwar Period (1950–1965)

Abstract. The article is devoted to policy of authorities during the post-war period in the religious sphere and its impact on Islam, Muslim believers, and clergy in Dagestan Autonomous Soviet Socialist Republic. Liberalization of religious policy in Dagestan of the postwar period created favorable conditions for existence of Muslim religious associations during the post-war period. To the end of the 1950s rather stable state and religious relationship after the termination of the Great Patriotic War had come to a new threshold which was characterized by forcing of antireligious moods. This course was dictated not only by religious activity of the population of the country, but also by change of political consciousness in power structures. The author also mentions the role of Muslim clergy in foreign policy of the USSR. Against the background of positive changes in Islamic life of the Soviet believers, the author covers transformational processes connected with an attempt to replace all the “Islamic things” with the secular ones. However, according to statistical data, the degree of religiousness of the population in the republic remained. On the basis of archival documents the author analyzes in details features of state and religious relationship in 1950–1965 in Dagestan ASSR and comes to a conclusion that the policy of power structures concerning clergy and religion was in general purposeful and flexible.

Key words: USSR, Dagestan, religious politics, religion, clergy, Islam, church-state relations

Халидова Ольга Борисовна – кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела новой и новейшей истории Дагестана Института истории, археологии и этнографии Дагестанского Научного Центра РАН; 367030, Республика Дагестан, г. Махачкала, ул. М. Ярагского 75; o.khalidova2011@mail.ru

Olga B. Khalidova – PhD (History), Research Fellow at the Department of Modern and Contemporary History of Dagestan, Institute of History, Archaeology and Ethnography of Dagestan Scientific Center of the Russian Academy of Sciences; 75 M. Yagarsky str., Makhachkala, the Republic of Dagestan, Russia, 367030; o.khalidova2011@mail.ru

Интерес к российской истории в постсоветский период стал отправной точкой для широкого изучения региональной истории. Особый интерес для исследователей представляют вопросы, связанные с взаимоотношением официальной власти и религиозных организаций. В этой связи, вполне актуальным представляется осмысление деятельности органов государственной власти и управления жизнью верующих мусульман и мусульманского духовенства в регионах с преобладающим мусульманским населением, в частности в Республике Дагестан. Исламская вера, веками распространяющаяся среди проживающих здесь народов, явилась мощным объединяющим фактором для них. С учётом большого уровня религиозности мусульманского населения республики руководители Советского государства поначалу проводили осторожную политику по отношению к мусульманскому духовенству, исламу и шариату, отмечая значимую роль религии в жизни дагестанских народов и подчёркивая необходимость продуманной политики в религиозной сфере.

От «религиозной оттепели» до «антирелигиозного наступления»

Либерализация религиозной политики послевоенного периода, создание в 1944 году Духовного управления мусульман Северного Кавказа (г. Буйнакск) [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 299. Л. 45], а также целый ряд постановлений и распоряжений создало благоприятные условия для существования в Дагестане мусульманских религиозных объединений в послевоенный период. Организация мусульманского паломничества в Мекку в октябре 1945 года [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 10. Л. 82] после двадцатилетнего перерыва стала первым позитивным актом в отношении мусульман во второй половине 40-х годов XX века.

Прогрессивное значение имело постановление 1946 года «О молитвенных зданиях религиозных культов», в рамках которого религиозным организациям разрешалось арендовать помещения с разрешения Совета или его уполномоченного [Цыпин, 1997, 279]. Повсеместно отмечалось празднование религиозных праздников – Ураза-байрам и Курбан-байрам. В Дагестане Уполномоченный Совета по делам религиозных культов А. Закарьяев при изучении религиозности и религиозного настроения мусульман республики отмечал в своих отчётах отсутствие резкого увеличения посещения мечетей на период с 1947 по 1949 годы и, опираясь на цифровые данные, наблюдал некоторое снижение [Власть, 2007, 162]. Однако позиции религии в Дагестане были крепкие, особенно в аварских районах республики. Примером этому может служить факт совершения намаза. Так, 19 из 20 чабанов с. Хунзах Хунзахского района во время кочёвки на летние пастбища исполняли пятикратный намаз [Власть, 2007, 163].

В 1951 году в одной из справок Совета по делам религиозных культов о состоянии и деятельности религиозных культов отмечалось, что в Дагестанской АССР пост соблюдали, ориентировочно, 70–75% всего взрослого населения [РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Л. 52]. При этом ежедневно во время поста в ночных молитвах число молящихся по десяти мечетям ДАССР достигало примерно 1200 человек, тогда как в обычные дни эти же мечети посещали не более 160 человек [РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Л. 52].

С другой стороны, проявление лояльности со стороны государства породила целый ряд незарегистрированных мечетей, широкую деятельность религиозных кружков, издание нелегальной исламской литературы, а также расслоение верующих на множество суфийских групп во главе с мюридами.

Об активной деятельности мусульманского духовенства сообщается в докладной записке министра внутренних дел ДАССР в 1953 году. Он информировал о том, что в Дагестане существует более 10 духовных авторитетов, которые выдают себя за шейхов и ведут вербовку в мюриды в населённых пунктах Нагорного Дагестана [ГУ «ЦГА РД». Ф. 1-п. Оп. 2. Д. 96. Л. 46]. Занимаясь организацией массового паломничества в «святые» места (могилы шейхов Ильяса Цудахарского в с. Парал, Абдурахман-Гаджи Согратлинского в с. Нижнее Казанище и др.), некоторые из них нелегально обучают молодёжь Корану и арабской письменности [ГУ «ЦГА РД». Ф. 1-п. Оп. 2. Д. 96. Л. 47–49]. Как результат, к концу 1950-х годов на территории республики, помимо 29-ти официально зарегистрированных мечетей, продолжали функционировать около 40 самочинно открытых мечетей, а также более 15 зияратов [ГУ «ЦГА РД». Ф. 1-п. Оп. 2. Д. 1696. Л. 1].

Попытки построения безрелигиозного общества

Относительно стабильные государственно-религиозные отношения после окончания Великой Отечественной войны к концу 1950-х годов подошли к новой черте, характеризующейся нагнетанием антирелигиозных настроений. Данный курс был продиктован не только религиозной активностью населения страны, но и изменением политического сознания во властных структурах. Считалось, что жизнеспособность коммунистической идеологии и построение на её основе светского общества в СССР теперь настолько очевидна, что необходимости в каких-либо других альтернативах, в том числе и в религиозной, отпадает [Шкаровский, 1999, 359]. Заявление Н.С. Хрущёва иностранной делегации о прямом отношении страны к атеизму с перспективой «освободить от религиозного дурмана как можно больше народа» [Дымарский, 2011], нашло своё отражение в религиозных гонениях, начавшихся по всей стране осенью 1958 года.

Отправной точкой явилось секретное постановление «О записке отдела пропаганды и агитации ЦК по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды»», которое обязывало не только развернуть наступление на религиозные пережитки советских людей, но и предписывало государственным учреждениям осуществить мероприятия административного характера, направленные на ужесточение условий существования религиозных общин [Цыпин, 1997, 379]. Абсолютно нормальным считалась практика на республиканском уровне принимать аналогичные постановления после принятия их в Москве. Так, в ДАССР этими вопросами занимались Дагестанский обком КПСС, Совет Министров и Президиум Верховного Совета ДАССР.

В декабре 1958 года Дагестанский обком КПСС издал постановления о мерах по усилению научно-атеистической пропаганды среди населения республики [ГУ «ЦГА РД». Ф. 1-п. Оп. 1. Д. 1310. Л. 222–223]. В республике были проведены кустовые и районные семинары лекторов-атеистов, обсуждался вопрос о массово-политической работе в Кахибском, Карабудахкентском районах [Ислам, 2011, 179], в которых располагались популярные в республике святые места. В своих отчётах, адресованных к ЦК КПСС, уже в 1959 году секретарь Дагестанского обкома КПСС Р. Эльдарова отмечала о широком применении на практике новых форм и методов научно-атеистической пропаганды среди трудящихся [Ислам, 2011, 179]. За год был издан ряд брошюр на русском языке и на языках народов Дагестана о религиозных пережитках. Например, «Пережитки шариата и вредные адаты и борьба с ними», «Мусульманское сектантство» [Ислам, 2011, 179]. В районы и города были направлены лекторы с различными лекциями на научно-атеистические темы.

Одновременно Дагестанский обком партии принял решение относительно паломничества к так называемым «святым местам» и наметил конкретные мероприятия для его прекращения ним [ГУ «ЦГА РД». Ф. 1-п. Оп. 2. Д. 1495. Л. 56]. В связи с этим были даны соответствующие указания райкомам, горкомам и другим организациям с целью добиться прекращения паломничества к «святым местам», основным методом которой служило проведение широкой разъяснительной работы среди населения [ГУ «ЦГА РД». Ф. 1-п. Оп. 2. Д. 1495. Л. 58]. При этом активно было задействовано руководство Духовного управления мусульман Северного Кавказа (далее – ДУМСК) в лице его председателя М.-Х. Курбанова со стороны обкома КПСС и Совета Министров ДАССР. В частности, было выражено намерение оказать содействие прекращению обманной деятельности кликушских элементов и организаторов паломничества к «святым местам» [Ислам, 2011, 181]. Было издано письменное указание всем кадиям и муэззинам выступить среди верующих с разъяснениями ложности «святых мест» и несовместимости их посещения с требованиями шариата и Корана [Ислам, 2011, 181]. Указывалась также необходимость со ссылками на Коран показывать нелепость и несостоятельность зияратов [Власть, 2007, 185].

В итоге проведённых партийно-советскими органами мероприятий в республике перестали действовать 6 зияратов, было закрыто 30 незарегистрированных мечетей [Власть, 2007, 185]. Тем не менее, республиканские власти в отчётах в Москву продолжали отмечать большое количества фактов соблюдения мусульманами религиозных обрядов, положений адата и шариата, а также паломничества

к «святым местам» [РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 125. Л. 62]. В принятом 9 января 1960 года постановлении ЦК КПСС «О задачах партийной пропаганды в современных условиях» были сформулированы рекомендации по устранению недочётов в сфере идейно-воспитательной работы [Симорот, 2014, 50].

Вслед за этим последовали новые постановления партии и правительства, которые ознаменовали собой новый этап гонений в отношении духовенства и верующих. Некоторые историки отмечают, что этот период был сродни 20–30-м годам XX века, когда в стране не прекращались репрессии против священнослужителей и религии в целом. Однако следует заметить, что принципиальным отличием репрессивных мер 30-х годов XX века, когда за правило были взяты уголовное преследование или аресты, в 60-е годы государство не просто стремилось запретить деятельность религиозных объединений, а поставить их под контроль. С этой целью широко использовались нормативно-правовые меры в сочетании с административными методами.

Новый импульс антирелигиозной кампании в стране придало вышедшее 13 января 1960 года секретное постановление ЦК КПСС «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах». В нём нашло отражение мнение об ослабленном контроле в деятельности религиозных организаций и духовенством, что, способствовало нарушениям законодательства о культах со стороны духовенства [Симорот, 2014, 50]. 16 марта 1961 года со стороны Совета Министров СССР последовало постановление № 263 «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах». Аналогичное постановление было издано и в ДАССР за № 322 от 25 июля 1961 года [Сулаев, 2009, 230].

16 марта 1961 года Совет по делам религиозных культов при Совмине СССР и Совет по делам РПЦ утвердили «Инструкцию по применению законодательства о культах». Данный документ, одобренный Президиумом ЦК КПСС, становился обязательным для его исполнения центральными и местными органами советской власти, партийными, комсомольскими и профсоюзными организациями, а также всеми должностными лицами и гражданами СССР. Деятельность религиозных организаций и духовенства согласно данной Инструкции определялась чёткими правовыми рамками. Упорядочивались их регистрация, открытие и закрытие молитвенных зданий, порядок пользования культовым имуществом, средства и формы контроля за соблюдением законодательства о культах [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 306].

Основная направленность вышедших нормативных актов была адресована духовенству, которое лишалось возможности осуществлять административные, финансово-хозяйственные функции в религиозных объединениях. В то же время уполномоченные усиливали свой контроль за деятельностью религиозных организаций. Так, в начале 60-х годов в республике были зафиксированы случаи закрытия действующих мечетей. В 1963 году заместитель Совета Министров ДАССР Шамхалов Ш.М. в своём письме Председателю Совета по религиозным культам А. Пузину сообщал мотивацию закрытия мечети в с. Губден Сергокалинского района. Среди причин указывалось и то, что мечеть превратилась в «рассадник пережитков религиозного культа» [ГУ «ЦГА РД». Ф. Р-1234. Оп. 4. Д. 26. Л. 23], кадий и его помощники ведут себя вызывающе, занимаясь антиобщественной деятельностью [ГУ «ЦГА РД». Ф. Р-1234. Оп. 4. Д. 26. Л. 25], антисанитарное состояние мечети и нарушение советских законов о культах со стороны Губденской религиозной общины, которая «недозволенными методами заставляет людей соблюдать вредные пережитки шариата» [ГУ «ЦГА РД». Ф. Р-1234. Оп. 4. Д. 26. Л. 26]. Но, несмотря на ходатайства руководящих органов республики, мечеть продолжала функционировать.

Исполком Кайтагского райсовета отмечал, что служители Уркарахской мечети допускают серьёзные нарушения советского законодательства о культах и ведут открытую пропаганду религии [ГУ «ЦГА РД». Ф. Р-1234. Оп. 4. Д. 26. Л. 64]. Пятикратное чтение акбара с призывом о молении, а также совершение религиозных обрядов (мавлид, зикру, садака) в домах колхозников наносит прямой вред коммунистическому воспитанию населения, особенно подрастающего поколения [ГУ «ЦГА РД». Ф. Р-1234. Оп. 4. Д. 26. Л. 64]. Исходя из этого, были приняты решения: запретить проведение религиозных обрядов; здание мечети перевести в Верхний

Уркарах, а освободившееся помещение передать Дахадаевскому потребобществу и Уркарахской 11-летней школе [ГУ «ЦГА РД». Ф. Р-1234. Оп. 4. Д. 26. Л. 65]. На заседаниях исполкомов Хасавюртовского городского совета депутатов трудящихся [ГУ «ЦГА РД». Ф. Р-1234. Оп. 4. Д. 26. Л. 66], Махачалинского горсовета [ГУ «ЦГА РД». Ф. Р-1234. Оп. 4. Д. 26. Л. 79] духовенству было запрещено призывать к молитве с минаретов мечети. Все эти ходатайства местных властей завершались просьбой, адресованной Управлению по делам культов при Совете Министров ДАССР, оформить данные решения в законодательном порядке. Однако Уполномоченный Совета по делам религиозных культов по ДАССР М.-С. Гаджиев запретил административное вмешательство во внутренние дела мечетей до получения соответствующих указаний от Совета по делам религиозных культов при Совмине СССР [ГУ «ЦГА РД». Ф. Р-1234. Оп. 4. Д. 27. Л. 42].

Участились жалобы со стороны верующих на уполномоченных совета по делам религий и должностных лиц местных советских органов на необоснованное закрытие молитвенных домов под предлогом нарушения требований санитарной или пожарной инспекций. По данному вопросу в апреле 1963 года председатель Совета по делам религиозных культов при СМ СССР А. Пузин в своём специальном распоряжении запретил закрывать религиозные здания под вышеуказанными предложениями, мотивируя это тем, что «закрытие молитвенного дома административным путём ведёт не к ослаблению, а к усилению религиозной активности верующих и толкает их к нелегальной деятельности вне контроля государственных органов» [ГУ «ЦГА РД». Ф. Р-1234. Оп. 4. Д. 26. Л. 10–11].

Под административный контроль была поставлена и деятельность ДУМСК. Во второй половине 50-х годов XX века характеризуя состояние и деятельность религиозных культов в Дагестанской АССР, Уполномоченный по делам религиозных культов по ДАССР Х. Гасанов отмечал несостоятельную деятельность муфтия М.-Х. Курбанова. Указывая на низкий авторитет как духовного деятеля, которым он пользуется среди верующих, он подчёркивал, что последний не ведёт никакой работы среди служителей культа и верующих, которая была бы направлена на предотвращение от посещения мечетей детьми школьного возраста [ГУ «ЦГА РД». Ф. 1-п. Оп. 2. Д. 1180. Л. 11–13].

В 1964 году Председателем Совета Министров ДАССР М.-С.И. Умахановым была подготовлена докладная записка Председателю Совета по делам религиозных культов при Совете министров СССР А.А. Пузину, в которой он просил переместить ДУМСК из г. Буйнакса в г. Махачкалу [ГУ «ЦГА РД». Ф. Р-1234. Оп. 4. Д. 26. Л. 72–74; Д. 29. Л. 4–6]. Подчёркивая отдалённость местоположения ДУМСК, что создавало определённые трудности в систематической и плановой связи с ним, предлагалось разместить Духовное управление в здании мечети, расположенной в пригородной зоне г. Махачкалы – посёлке Тарки. Среди причин заслуживали внимания отсутствие действенного контроля за деятельностью ДУМСКа и отдельных представителей мусульманского духовенства, которые, в свою очередь допускают нарушения советского законодательства в области вопросов религиозных культов [ГУ «ЦГА РД». Ф. Р-1234. Оп. 4. Д. 26. Л. 72–74; Д. 29. Л. 4–6]. В свою очередь, в качестве примеров нарушения законодательства о культах были указаны самовольно открытые в ДАССР более 70 могил шейхов, где ежегодно собирались паломники в суммарном количестве 12000 человек [ГУ «ЦГА РД». Ф. Р-1234. Оп. 4. Д. 26. Л. 73].

Таким образом, на общегосударственном уровне происходили процессы, направленные на сдерживание религиозной активности мусульманских верующих. Это проявлялось и в религиозной обрядности населения, исповедующего исламскую веру.

Ниже приведём цифровые данные Уполномоченного Совета по делам религиозных культов М.-С. Гаджиева об участии населения республики в молениях в мечетях в мусульманских праздниках (данные предоставлены по 10 селениям республики) (Таблица составлена нами: [ГУ «ЦГА РД». Ф. Р-1234. Оп. 4. Д. 26. Л. 43–45]).

Данные приведённой статистики за период 1959–1963 годов показывают динамику проявления обрядовой религиозности населения ДАССР. Несмотря на некоторый подъём в 1960 году – Курбан-байрам и праздник Ашуры, в 1961 году – Ураза-байрам, в 1963 году показатели идут на убыль в дни каждого из праздников.

Приводя ориентировочные данные Уполномоченный Совета по делам религиозных культов М.-С. Гаджиев в 1963 году констатировал, что за последние три года до 90% проводимых обрядов совершается по шариату. Среди них обряды бракосочетания, наречения имени и похорон. При этом он считал, что у многих это не является признаком религиозности, а называл это просто соблюдением древних традиций [ГУ «ЦГА РД». Ф. Р-1234. Оп. 4. Д. 26. Л. 40]. Точные количественные данные о совершении указанных обрядов установить не представлялось возможности, так как они проводились не только служителями религиозного культа кадием или муэдзином, но и просто в присутствии любого арабиста.

Таблица 1.

Праздники	1959	1960	1961	1962	1963
Ураза байрам	9863	9675	11235	9060	3201
Курбан-байрам	-	9018	8856	9111	4255
Ашура	-	24284	23023	15905	15365

Посещаемость мечетей населением республики за 1962–1963 годы выглядит следующим образом (данные по 27 селениям): 1962 год – 4209 (в обычные дни), 9284 (в пятничные дни); 1963 год – 3817 (в обычные дни), 9332 (в пятничные дни) (подсчитано нами: [ГУ «ЦГА РД». Ф. Р-1234. Оп. 4. Д. 24. Л. 13–14].

Таким образом, необходимо отметить, что наступательная и конкретная работа партийных организаций, а также и государственных и общественных структур позволяла контролировать религиозную активность мусульманских верующих республики. А на фоне изменения демографической ситуации в Дагестанской АССР на рубеже 50–60 годов XX века, когда отмечалась самая высокая рождаемость и самый высокий естественный прирост (до 33,36‰) [Алиев, Гаджиева, Куччаев, 2015, 69], количество соблюдавших ритуалы явно выглядят несколько низкими.

Повсеместно наряду с религиозной обрядностью государство следило за тем, чтобы во всех областях, краях, республиках шло внедрение безрелигиозных гражданских обрядов и советских праздников. В апреле 1964 года Уполномоченный СДРК по ДАССР М.-С. Гаджиев отмечал, что во многих районах республики восстановлены старинные народные праздники: «праздник первой борозды», молодёжный «праздник цветов», праздник черешни и др. [ГУ «ЦГА РД». Ф. Р-1234. Оп. 4. Д. 29. Л. 10] Наряду с восстановлением старинных праздников, в торжественной обстановке отмечались проводы в Советскую армию и встречи вернувшихся после службы. Данные мероприятия имели целью способствовать «массовому отрыву трудящихся от религиозных предрассудков» [ГУ «ЦГА РД». Ф. Р-1234. Оп. 4. Д. 29. Л. 11].

Роль мусульманского духовенства во внешней политике СССР

Ещё одним новым проявлением в жизни верующих мусульман и духовенства было вовлечение их в контакты с внешним миром как одно из проявлений внешней политики СССР. С этой целью в 1962 году был создан Отдел международных связей при Совете по делам религий. К образованию подобного органа в стране подтолкнули, прежде всего, внешнеполитические факторы. Вовлекая советское мусульманское духовенство во внешнее движение сторонников мира, приоритетной целью властей являлось «с перспективной использовать эти контакты в антиимпериалистической пропаганде и контрпропаганде» [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 1404. Л. 23].

Решение о создании структуры было вынесено ещё в августе 1950 года. Основные задачи, которые надлежало возложить на указанный Отдел, были следующие: изучение зарубежных религиозных организаций; информирование руководства СССР; решение проблем, связанных с участием верующих из СССР в мероприятиях за границей [Ахмадуллин, 2016, 33]. В организованном в 1962 году паломничестве советских мусульман в Мекку в количестве 15 человек [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 1402. Л. 134], были поставлены основные задачи советской пропаганды за рубежом, среди которых был призыв доказывать факт наличия свободы вероисповедания в Советской союзе [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 1402. Л. 135].

На финансовое содержание Отдела международных связей, созданного для всех четырёх Духовных управлений мусульман, деньги поступали от муфти-ятов и зарегистрированных мечетей. Ведомости всех религиозных объединений теперь имели графы под названиями «отчисления в Фонд мира» и «отчисления в Отдел международных связей». В 1963 году, согласно архивным данным, в международный отдел мечетями ДАССР было перечислено в общей сумме 4550 рублей [ГУ «ЦГА РД». Ф. Р-1234. Оп. 4. Д. 26. Л. 3], от ДУМСК – 1200 рублей [ГУ «ЦГА РД». Ф. Р-1234. Оп. 4. Д. 26. Л. 46]. Наибольшие отчисления делали мечети, расположенные в городах республики. Так, от Махачкалинской мечети поступило в 1963 году 1000 рублей, Дербентской и Буйнакской мечетей – 500 рублей [ГУ «ЦГА РД». Ф. Р-1234. Оп. 4. Д. 26. Л. 3]. Было и так, что в какие-то годы ДУМСК не осуществляло отчислений. В 1965 году при общем годовом доходе ДУМСК 37148 рублей в отдел международных связей мусульманского культа было отчислено 8000 рублей [ГУ «ЦГА РД». Ф. Р-1234. Оп. 4. Д. 36. Л. 7]. Данные за 1966 год отсутствуют.

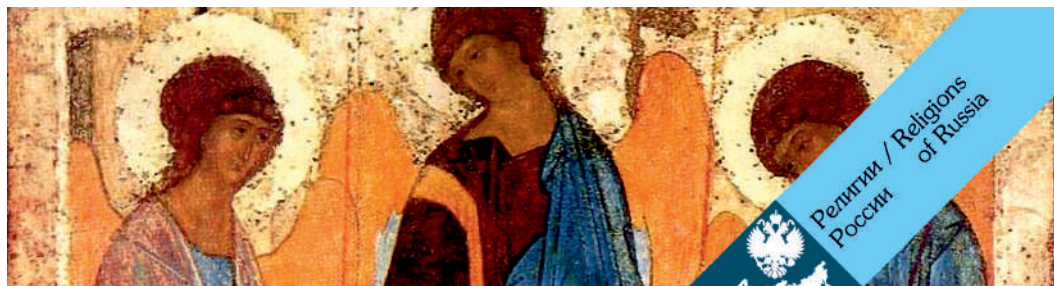
Таким образом, исследование вопроса о вероисповедной линии Советского государства в отношении религиозных объединений страны на примере ДАССР в обозначенный период показывает нам целенаправленную и гибкую политику властных структур в отношении духовенства и религии в целом.

Библиографический список

1. Ахмадуллин, В.А. Отдел международных связей мусульманских организаций СССР в структуре Совета по делам религиозных культов: опыт создания и нормативные основы деятельности / В.А. Ахмадуллин // Исламоведение. – 2016. – № 2. – С. 32–38.
2. Власть и мусульманская религия в Дагестане. 1917–1991 гг. Документы и материалы. – Махачкала, 2007. – 276 с.
3. Дымарский, В.Н. Времена Хрущева. В людях, фактах и мифах / В.Н. Дымарский. – М., 2011 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.libma.ru/> (дата обращения: 12.08.2016).
4. Ислам и советское государство (1944–1990). Сборник документов. Вып. 3 / сост., автор предисл. и прим. Д.Ю. Арапов. – М.: Изд. дом Марджани, 2011. – 528 с.
5. Симорот, С.Ю. Власть и религия. История отношений (1941–1990) / С.Ю. Симорот. – Хабаровск: Изд. ТОГУ, 2014. – 137 с.
6. Сулаев, И.Х. Государство и мусульманское духовенство в Дагестане: История взаимоотношений (1917–1991 гг.) / И.Х. Сулаев. – Махачкала, 2009. – 385 с.
7. Цыпин, В., прот. История Русской Церкви. 1917–1997 / В. Цыпин, прот. – М., 1997. – 697 с.
8. Шкаровский, М.В. Русская Православная церковь при Сталине и Хрущеве. (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 гг.) / М.В. Шкаровский. – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1999. – 400 с.

References

1. Akhmadullin V.A. *Islamovedenie* [Islamic Studies]. 2016, no. 2, pp. 32–38 (in Russian).
2. *Vlast' i musul'manskaya religiya v Dagestane. 1917–1991 gg. Dokumenty i materialy* [Power and Islam in Dagestan. 1917–1991. Documents and Materials]. Makhachkala, 2007, 276 p. (in Russian).
3. Dymarsky V.N. *Vremena Khrushcheva. V lyudyakh, faktakh i mifakh* [Khrushchev's Time. In Persons, Facts, and Myths]. Moscow, 2011. URL: <http://www.libma.ru/> (accessed August 12, 2016) (in Russian).
4. *Islam i sovetskoe gosudarstvo (1944–1990). Sbornik dokumentov. Vyp. 3* [Islam and the Soviet Union (1944–1990). Collection of Documents. Vol. 3]. Ed. by D.Yu. Arapov. Moscow, Izd. dom Mardzhani, 2011, 528 p. (in Russian).
5. Simorot S.Yu. *Vlast' i religiya. Istoriya otnosheniy (1941–1990)* [Power and Religion. History of the Relations (1941–1990)]. Khabarovsk: Izd. TOGU, 2014, 137 p. (in Russian).
6. Sulaev I.Kh. *Gosudarstvo i musul'manskoe dushovenstvo v Dagestane: Istoriya vzaimootnosheniy (1917–1991 gg.)* [State and Muslim Clergy in Dagestan: History of the Relations (1917–1991)]. Makhachkala, 2009, 385 p. (in Russian).
7. Tsypin V., prot. *Istoriya Russkoy Tserkvi. 1917–1997* [History of the Russian Church]. Moscow, 1997, 697 p. (in Russian).
8. Shkarovsky M.V. *Russkaya Pravoslavnaya tserkov' pri Staline i Khrushcheve. (Gosudarstvenno-tserkovnye otnosheniya v SSSR v 1939–1964 gg.)* [The Russian Orthodox Church in Stalin and Khrushchev's Time. (Church-State Relations in the USSR in 1939–1964)]. Moscow, Krutitskoe patriarshee podvorye, 1999, 400 p. (in Russian).



DOI: 1022250/2072-8662.2017.1.23-30

Буянов Е.В.

Религиозная ситуация в Амурской области во второй половине 40-х – первой половине 60-х гг. XX в.

Аннотация. В статье рассматривается религиозная ситуация в Амурской области во второй половине 40-х – первой половине 60-х гг. XX в. Анализ проблемы выполнен в контексте политического и социального развития СССР в послевоенный период. Отмечается заметное оживление деятельности Русской православной церкви и сект в изучаемый период. Особенностью религиозной ситуации в Амурской области во второй половине 40-х – первой половине 60-х гг. XX в. стала активизация деятельности сект, которые ранее не имели сколько-нибудь многочисленных общин в регионе. Выводы и заключения, представленные в данной статье, опираются на конкретно-исторический материал и архивные источники. Автор приходит к заключению, что религиозную ситуацию в Амурской области во второй половине 40-х – первой половине 60-х годов XX века нельзя оценить однозначно. Отмечаются некоторые позитивные перемены: изменилось в лучшую сторону по сравнению с периодом 20-х – 30-х годов отношение к верующим. Однако, на деле власти часто прибегали к старым насильственно-административным методам искоренения религии. При этом заметно более терпимое отношение советского государства к православной церкви, чем к сектам, которые в большинстве действовали нелегально. Это положение вызывало раздражение у представителей государственных органов, поскольку тоталитарная в своей основе советская власть не могла позволить существование не находящимся под её контролем тайных ячеек и структур.

Ключевые слова: церковно-государственные отношения, борьба с религией, Русская православная церковь, нелегальные секты, евангельские христиане-баптисты, духовные христиане молокане, духоборы, христиане веры евангельской (пятидесятники), адвентисты седьмого дня, субботники

Evgeniy V. Buyanov

Religious Situation in the Amur Region in the Second Half of the 1940s – First Half of the 1960s

Abstract. The article deals with religious situation in the Amur region in the second half of the 1940s – first half of the 1960s. The analysis of the problem is conducted in the context of political and social development of the USSR during the post-war period. The author notes noticeable revival of activity of the Russian Orthodox Church and sects during the studied period. The increasing of activity of sects which had no numerous communities in the region earlier became the feature of religious situation in the Amur region from the second half of the 1940s to the first half of the 1960s. Conclusions made by the author found on historical material and archival sources. The author thinks that religious situation in the Amur region from the second half of the 1940s to the first half of the 1960s can not be unambiguously estimated. Some positive changes are noted: the attitude towards believers has changed for the better in comparison with that in the period of the 1920s–1930s. However, in practice the authorities often resorted to old violent and administrative methods of religious uprooting. At the same time, more the Soviet state became more tolerant to the Orthodox Church, than to sects acted illegally from the most part. That situation annoyed representatives of public authorities, as the totalitarian Soviet power did not wanted to afford the existence of secret units and structures that it could not control.

Key words: church-state relations, struggle against religion, Russian Orthodox Church, illegal sects, Evangelical Christians-Baptists, Spiritual Christians Molokans, Dukhobors, Christians of Evangelical Faith (Pentecostals), Seventh-Day Adventists

Буянов Евгений Валентинович – доктор исторических наук, профессор кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета; 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе 21, корпус 7, аудитория 412; professor_bl@mail.ru

Evgeniy V. Buyanov – DSc (History), Full Professor at the Department of Religious Studies and History, Amur State University; of. 412, build. 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveshchensk, Amur Oblast, Russia, 675027; professor_bl@mail.ru

В последнее время в отечественной научной литературе замечен повышенный интерес к вопросам религии. Исследователи обратили внимание на другие христианские конфессии помимо Русской православной церкви (РПЦ), протестантские деноминации (евангелических христиан-баптистов, христиан веры евангельской (пятидесятников), адвентистов седьмого дня). Однако многие проблемы религиозной жизни в России остаются недостаточно изученными как в региональном, так и в хронологическом аспектах. Большинство работ по религиоведческой тематике посвящены РПЦ Московского патриархата, старообрядцам, католикам, лютеранам, сектам, действовавшим в европейской части нашей страны. Лишь в немногих публикациях освещена деятельность религиозных организаций на Дальнем Востоке в послевоенный период [Сердюк, 2006, 324]. В монографии М.Б. Сердюк и С.М. Дударёнок «Религиозная жизнь советского Дальнего Востока (1941–1954)» соответствующий анализ представлен в основном на материалах Приморского и Хабаровского краёв [Сердюк, Дударёнок, 2009, 208].

В настоящей работе исследуется религиозная ситуация в Амурской области во второй половине 40-х – первой половине 60-х гг. XX в. Источниковой базой исследования послужили документы Государственного архива Хабаровского края (ГАХК) и Государственного архива Амурской области (ГАОО).

В годы Великой Отечественной войны отношение к религии в СССР заметно изменилось. Историк и свидетель тех событий Рой Медведев писал: «Православная церковь была до известной степени легализована Сталиным осенью 1943 года. Сталин разрешил восстановить патриаршество, церковь смогла вернуть себе некоторые храмы, открыть духовные учебные заведения для подготовки священников. ... Хотя ограничения и разного рода утеснения религиозной жизни сохранялись, церковь всё же сумела в послевоенный период значительно укрепить своё влияние на простых людей и в городе и в деревне, а также свою «материальную базу». Невероятные лишения и небывалые жертвы, понесённые народом в годы Второй мировой войны, заставляли многих людей искать утешения в религии» [Медведев, 1990, 255–256]. Власти не могли не учитывать этого обстоятельства. Верующие обращались в органы власти с ходатайствами о возобновлении деятельности церковных учреждений. В 1946 г. территория дореволюционной Благовещенской епархии вошла в состав новоучреждённой Хабаровской епархии (в 1958–1988 гг. управлялась Иркутскими архиереями) [Благовещенская и Тындинская епархия, 2002, 273]. 2 апреля 1947 г. в Благовещенске был образован православный приход [Архиепископ Гавриил (Стеблоченко), 2006, 73]. Первоначально Благовещенский приход возглавил священник И.Ф. Дувалкин [Сердюк, Дударёнок, 2009, 56]. При этом общине для проведения служб было передано здание бывшего католического костёла, поскольку ни одного православного храма в городе не сохранилось [Православная энциклопедия, 2002, 273]. Тогда же православной общине Благовещенска из Амурского областного краеведческого музея было передано 72 предмета: иконы, облачение священников, кресты, подсвечники, колокола. Однако верующим отказали в передаче из музея местнотимой чудотворной иконы Албазинской Божией Матери (XVII в.) [Сердюк, Дударёнок, 2009, 56–57]. В 1991 г. икона Албазинской Божией Матери «Слово Плоть Бысть» была возвращена РПЦ и величественным крестным ходом при большом стечении народа перенесена в Благовещенский кафедральный собор [Амурская святыня, 2006, 58].

Второй православный приход стал действовать в г. Свободном. Православный храм в этом городе был освящён в 1913 г. В 30-е гг. XX в. здание церкви отобрали у верующих и устроили в нём тюрьму-пересылку Амлага. После ремонта в 1948 г. православный храм в г. Свободном стал действующим [Архиепископ Гавриил (Стеблоченко), 2006, 111]. Его настоятелем стал священник Николай Лузин, переживший репрессии и заключение. Освободившись из лагеря, он вернулся к священническому поприщу и прослужил в храме до своей смерти в начале 60-х гг. [Архиепископ Гавриил (Стеблоченко), 2006, 112]. Активность отца Лузина привлекла внимание партийных органов. На VII пленуме Амурского обкома КПСС (28 мая 1959 г.) отмечалось, что священник Свободненской церкви Лузин развил бурную деятельность, часто разъезжает по близлежащим населённым пунктам с целью

совершения обряда крещения. Так, 5 ноября 1958 г. в с. Светильное Шимановского района он окрестил более 20 детей, в том числе четырёх учеников начальной школы. Во время организованного Свободненским горкомом КПСС и обществом по распространению политических и научных знаний «Вечера для верующих и неверующих» в клубе Михайло-Чесноковского вагоноремонтного завода Лузин заявил, что выступать не может в виду своей малограмотности и политической отсталости [ГААО. Ф. П-1. Оп. 20. Д. 194. Л. 64]. Надо полагать, что Лузин был достаточно умен, чтобы понять, что в условиях решающего перевеса сил у его идеологических противников лучшей тактикой будет молчание.

В 1949 г. в пос. Магдагачи Тыгдинского района Амурской области была создана православная община и открылась церковь [Религия, 2001, 239–240]. Ещё в 1948 г. на средства верующих был куплен дом по ул. Пушкина, весной следующего года началось строительство, в сентябре храм был готов и в декабре освящён в честь Св. апостолов Петра и Павла. Работами руководил иерей Константин Сова. В 1950 г. в ночь на Св. Троицу он был арестован и о его дальнейшей судьбе ничего неизвестно. За последующие 10 лет в Петропавловской церкви сменилось пять священников [Архиепископ Гавриил (Стеблеченко), 2006, 123]. Это неслучайно. Местные власти отнеслись к появлению в посёлке православной общины враждебно. 15 марта 1949 г. прихожане отправили уполномоченному Совету по делам РПЦ при Совете Министров СССР по Хабаровскому краю письмо, в котором сообщали, что происходит «полный зажим верующих разными запугиваниями и снятием с работы за хождение в церковь или за совершение каких-либо религиозных треб. ... Вызывают в месткомы членов церковного совета и с большим зажимом и запугиванием заставляют бросить полномочия членов совета, дабы не было впоследствии плохо; также партийные организации делают и вымышляют разные грязи на нашего священника, который совершенно не заслуживает их, а на производственных собраниях все высказывают, что священник будет отдан под суд; спрашивается за что – для нас непонятно, ибо священник ... ни в чём предосудительном не замечен» [Религия, 2001, 239–240]. Однако никаких сдвигов со стороны властей в отношении к верующим в пос. Магдагачи не произошло. Давление на православный приход нарастало. Так, сын звонаря Лидии Пичуевой Юрий Пичуев сделал ремонт электропроводки в церкви, за что был исключён из рядов КПСС (позже был восстановлен в партии). Комиссией дорпрофсожа Забайкальской железной дороги (ЗБКЖД) был поднят вопрос об использовании здания Петропавловской церкви под пионерский лагерь. Это решение не состоялось. После этого в 1961 г. по просьбе руководства ПЧ-14 ЗБКЖД здание церкви было передано под хозяйственные нужды, вскоре разобрано, а строительный материал был использован при строительстве Магдагачинского поселкового совета. Последний священник Магдагачинского прихода Константин Цветков прослужил в церкви до её закрытия менее года. После прекращения деятельности прихода отец Константин жил в посёлке около года, надеясь, что храм всё-таки откроют, этого не случилось и его перевели в г. Хабаровск. После отъезда священника верующие (10–20 человек) стали собираться для молитв в домах наиболее ревностных православных христиан. У прихожанки Евдокии Москалевой молились 18 лет. Потом собирались в доме Марии Назаровой [Архиепископ Гавриил (Стеблеченко), 2006, 124].

После известного потепления в церковно-государственных отношениях советская власть с 1949 г. снова усилила атеистическую политику. В какой-то мере корректировка курса была связана с начавшейся «холодной войной». Руководство СССР рассматривало церковные и сектантские организации как пособников мирового империализма, чему способствовала антисоветская политика ряда зарубежных религиозных центров, в том числе такого влиятельного института как Римская католическая церковь. Но определяющим моментом в ужесточении отношения к религии была принципиальная позиция КПСС – «коммунизм и религия несовместимы».

На Дальнем Востоке в первые послевоенные годы администрация столкнулась с заметным оживлением деятельности РПЦ и особенно сект. На партийных и комсомольских конференциях постоянно звучала тема необходимости усиления антирелигиозной работы. Так, на II пленуме Амурского обкома ВЛКСМ

(12–13 ноября 1949 г.) отмечалось, что церковники в отсутствии отпора усиливают влияние на молодёжь. Учительница школы № 55 Сковородинского района Шмакова крестила своего ребенка. Учительница Ларкина (станция Ерофей Павлович) заявила: «А что разве нельзя верить в Бога?» (интересно, что в подлиннике протокола II пленума Амурского обкома ВЛКСМ слово Бог с заглавной буквы – *Е.Б.*). Член Бурейского райкома комсомола Петряков в родительский день пошёл на кладбище со старухами, съел с ними яйца, выпил вино и пел церковные песни [ГААО. Ф. П-63. Оп. 2. Д. 56. Л. 29].

Особенностью религиозной ситуации в Амурской области в тот период стала активизация деятельности сект, которые ранее не имели сколько-нибудь многочисленных общин в регионе. Это христиане веры евангельской (пятидесятники), адвентисты седьмого дня, меннониты, субботники, свидетели Иеговы. Самой многочисленной в Приамурье сектой были евангельские христиане-баптисты, которые существовали на территории области с дореволюционного периода. Благовещенск издавна был центром баптистского движения на Дальнем Востоке. Ещё в 1913 г. в городе был проведён первый съезд баптистов, направленный на создание дальневосточного Отдела Союза баптистов [Мурыгина, 2008, 19]. С начала 20-х гг. XX в. амурские баптисты массово пополнялись за счёт перехода в их общины духовных христиан молокан. В 1926 г. в Амурской области насчитывалось 4268 баптистов [Амурская правда, 1926, 2 апреля].

Причиной роста численности членов сектантских общин на востоке были специфические социально-политические и миграционные процессы, протекавшие в стране в послевоенный период. После изгнания врага с территории СССР многие лица, сотрудничавшие с немецко-фашистскими оккупантами, постарались покинуть места своего прежнего проживания, уехать туда, где их не знали, чтобы скрыться от преследований. Органы советской власти задерживали и насильственно переселяли на Дальний Восток членов семей участников бандитского подполья в Прибалтике и на Западной Украине. Эти люди, в большинстве своём верующие, прибыв в Амурскую область, пытались создать на новом месте привычный им религиозно-бытовой уклад. Столкнувшись с нетерпимым отношением к религии со стороны властей, верующие начинали нелегальную деятельность. Это верно не только для сектантов, но и для православных. Уход от государственной регистрации церковных и сектантских ячеек был вызван также и тем обстоятельством, что позволял скрывать от властей достаточно крупные финансовые потоки (сборы денег верующими, поступления средств из религиозных центров).

В 1952 г. в г. Райчихинске был арестован и осуждён Ф.И. Есечко (1911 года рождения), который в квартире жительницы города Кузнецовой организовал домашнюю церковь, вовлёк в группу до 40 человек. При проведении религиозных обрядов Есечко осуждал политику советской власти (что вполне естественно в сложившихся условиях – *Е.Б.*), заставлял верующих крестить детей и приводить их на моления, запрещал посещать культурно-просветительские учреждения, иметь в доме радио. В г. Благовещенске в январе 1953 г. был арестован церковник-нелегал Н.А. Пашенюк (1913 года рождения), работавший водовозом в горздравотделе, который проводил у себя на квартире религиозные собрания, при этом восхвалял капиталистические порядки и проводил антисоветскую агитацию. В 1952 г. в Райчихинске был арестован и осуждён репатриант сектант-пятидесятник В.Ф. Азаренко (1913 года рождения). Он в 1942 г., находясь в Красной Армии, попал в плен, оказался во Франции, где вступил в общину пятидесятников. Будучи репатриирован в СССР, оказался на поселении в г. Райчихинске, где организовал нелегальную группу сектантов численностью больше 10 человек, в которую входило четыре комсомольца [ГААО. Ф. П-1. Оп. 15. Д. 1. ЛЛ. 37, 38; Оп. 25. Д. 12. Л. 94]. Освободившись из заключения, в начале 60-х гг. В.Ф. Азаренко вернулся в Райчихинск и снова организовал нелегальную группу пятидесятников. Вероятно, его проповеди имели успех, так как последователи учения христиан веры евангельской появились в близлежащих районах. В марте 1963 г. В.Ф. Азаренко в пос. Прогресс провёл собрание пятидесятников посёлков Бурей, Ново-Бурейска, Ново-Райчихинска, Прогресса, Широкого, Кивды, г. Завитинска [ГААО. Ф. П-1. Оп. 25. Д. 12. Л. 13].

В начале 50-х гг. церковники и сектанты действовали в городах Благовещенске, Свободном, Райчихинске; Куйбышевском, Шимановском, Зейском, Тындинском районах. В г. Благовещенске в начале 50-х гг. открыто действовало 3 религиозных объединения – община РПЦ, община евангельских христиан-баптистов и община духовных христиан молокан. Наибольшую активность проявляли баптисты. Из 233 баптистов, проживающих в Благовещенске, 15 вступили в секту в 1952 г., все они были 1913–1926 годов рождения. Верующие находились в 32 организациях и предприятиях города – на бисквитной фабрике, мясокомбинате, спичечной фабрике, заводе «Амурский металлист», в мельзаводоуправлении и других. В 1952 г. в облздравотделе работала молодая женщина (23 года) по фамилии Севостьянова, которая являлась одним из руководителей общины духовных христиан молокан [ГААО. Ф. П-1. Оп. 15. Д. 1. Л. 42].

В начале 30-х гг. молоканская община в Благовещенске была разгромлена, а молитвенный дом отобран у верующих. В рассматриваемый период духовные христиане утратили своё влияние в религиозной жизни региона. В Благовещенске и многих сёлах в послевоенное время ещё стояли неиспользуемые по назначению молитвенные дома молокан, занятые под школы, чайные, библиотеки и другие учреждения. Самое большое в Приамурье культовое здание молокан – каменный молитвенный дом – было передано под больницу. В 1947 г. к уполномоченному Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Хабаровскому краю поступило заявление от молокан, проживающих в Благовещенске, с просьбой зарегистрировать их общину и дать разрешение на проведение религиозных обрядов. Община была зарегистрирована 17 марта 1948 г. Руководителем общины стал Андрей Родионович Копылов (1880 года рождения), работник городского пивоваренного завода [ГАХК. Ф. Р-1359. Оп. 3. Д. 4. Л. 1–2]. При регистрации в общине состояло 67 человек [ГАХК. Ф. Р-1359. Оп. 3. Д. 4. Л. 66]. В 1949 г. в общину молокан вступило 60 человек, в 1951 г. – 28, из них много молодых по возрасту. В 1952 г. община насчитывала 220 человек [ГААО. Ф. П-1. Оп. 15. Д. 1. Л. 42]. Помимо легализованной городской общины существовали две незарегистрированные общины духовных христиан молокан – одна в с. Тамбовка (100 человек), другая в с. Ивановка (50 человек). В это время в Приамурье ещё оставались последние духоборы. В 1924 г. в области было 23 общины духоборов (1826 верующих). В конце 40-х – начале 50-х гг. в Амурской области было две незарегистрированные общины духоборов – в с. Тамбовка (37 человек) и в г. Благовещенске – (35 человек) [ГАХК. Ф. Р-1359. Оп. 3. Д. 4. Л. 66–67].

В 1947 г. православными верующими г. Белогорска был куплен частный дом, и к 1959 г. строительство храма было завершено. Верующие тайно брали в воинской части машины, ночью уезжали в г. Свободный к отцу Николаю Лузину, который помогал покупать лес, и ночью же его перевозили [Архиепископ Гавриил (Стеблюченко), 2006, 116]. Белогорская церковь была построена на улице им. Гоголя в районе Высокой, где проживало около 7000 человек. В ней начали проводиться ежедневные службы [ГААО. Ф. Р-948. Оп. 1. Д. 121. Л. 60]. Их проводил священник Распевин – человек культурный, опытный и поэтому авторитетный, число верующих в Белогорском приходе сразу увеличилось [ГААО. Ф. П-1. Оп. 20. Д. 115. Л. 39].

Согласно справке обкома КПСС о состоянии естественнаучной и атеистической работы к середине 1958 г. в Амурской области было 4 православных прихода – в Благовещенске, Свободном, Белогорске и пос. Магдагачи. Общины баптистов действовали в Благовещенске (278 человек), в Белогорске, Свободном, Завитинске, Райчихинске, пос. Буряя, на станции Поздеевка. В Благовещенске и Свободном имелись секты пятидесятников, а в областном центре – община молокан. Несмотря на усилившееся давление на религиозные организации, они, особенно секты, расширяли своё влияние на население. Так, в ряды баптистов были вовлечены комсомолки, учащиеся Благовещенского сельскохозяйственного техникума В.Ф. Орлик и В.М. Сопова, работница Благовещенского мелькомбината А. Андреева, только что окончившая среднюю школу. Всего за год в Благовещенске общину баптистов пополнили 15 человек из числа молодёжи. В г. Свободном пятидесятники за короткий срок вовлекли в секту 13 учеников 7, 8, 9 классов средней школы. В 1958 г. в Свободненской СШ № 9

был выдан аттестат зрелости ученику 10 класса Михаилу Арбузову, активному сектанту-пятидесятнику. В этой же религиозной группе состояли ученики СШ № 18 г. Свободного Надежда Бабич и Александр Дзюба.

В религиозные общины были вовлечены представители интеллигенции, среди которых бухгалтер Благовещенской сплавной конторы М.И. Чешев, бухгалтер треста «Амурстрой» В.В. Литвинова (1931 года рождения), бывшая учительница химии Козьмодемьяновской СШ Тамбовского района Л.М. Чешева, закончившая в 1956 г. Благовещенский госпединститут, врач Благовещенской туберкулёзной больницы В.П. Чешев [ГААО. Ф. П-1. Оп. 20. Д. 115. Л. 39–40]. Чешевы – известный на Амуре род старожилов-переселенцев из Тамбовской губернии. Вначале были молоканами, потом многие перешли в баптизм [См.: Винс, 1990]. В послевоенные годы один из Чешевых – Иван Алексеевич – был активным деятелем баптистской общины в Хабаровском крае [ГАХК. Ф. Р-1359. Оп. 3. Д. 11. Л. 12].

В начале 60-х гг. религиозные общины охватили своей деятельностью многие населённые пункты области. В 1961 г. на станции Средне-Белой, где никогда не было баптистов, появилась их община. Когда власти стали разбираться в случившемся, оказалось, что там осела одна женщина из бывших заключённых. Освободившись, она организовала религиозную группу [ГААО. Ф. Р-948. Оп. 1. Д. 108. Л. 115].

В это же время в г. Белогорске образовалась группа субботников во главе с проповедником Щегловым. Сектанты умело конспирировались, так что активисты-атеисты узнавали о собраниях субботников только за два часа до их начала [ГААО. Ф. П-1. Оп. 25. Д. 12. Л. 94]. Когда Щеглова привлекли к ответственности за нелегальные собрания и попросили написать объяснение, он, ссылаясь на свои религиозные убеждения, пояснил, что с наступлением темноты в пятницу и до захода солнца в субботу трудиться, в том числе писать, нельзя. Белогорские сектантки-субботницы Федотова, Холодова Тамара воспитывали своих детей в религиозном духе, что вызвало озлобленность у властей. Холодова даже забрала своих детей из детского сада под тем предлогом, что содержать их там трудно по материальным соображениям. Холодова и её мать Токарева периодически ездили в Благовещенск на моления [ГААО. Ф. Р-948. Оп. 1. Д. 254. Л. 9–10]. Можно сделать вывод, что какие-то субботники обосновались и в областном центре.

Одновременно в Белогорске действовала секта адвентистов седьмого дня. Ею руководили Бабкин и Манюхин, но между ними произошёл конфликт из-за права делить десятину (денежный сбор с верующих). Манюхин уехал в Благовещенск и примкнул к уже существовавшей общине адвентистов. Благовещенские адвентисты совершали обряды водного крещения на р. Зее. 19 августа 1964 г. вблизи пионерского лагеря им. Павлика Морозова были задержаны гражданки Саяпина, Долгова, Тарасенко. Они были в белых рубахах и платьях и пояснили, что пришли искупаться, а что были в белом, так это случайность. При этом у Тарасенко имелся религиозный печатный текст на 58 страницах и 3 школьных тетради с выписками из Библии. Выяснилось также, что в указанное время для совершения обряда крещения в город приезжали некие «брат Андрей» и «сестра Устинья», откуда неизвестно [ГААО. Ф. Р-948. Оп. 1. Д. 254. Л. 9].

В 1963 г. в Амурской области числилось три зарегистрированных властями православных прихода (в Благовещенске, Свободном, Белогорске), которые посещали от 350 до 500 человек, община евангельских христиан-баптистов, молоканская община [ГААО. Ф. П-1. Оп. 25. Д. 262. Л. 6]. Развязанная властями массированная антирелигиозная кампания принесла свои результаты. Как писал председатель научно-атеистической секции Амурского областного отделения Всесоюзного общества по распространению политических и научных знаний «Знание» И.Я. Дьяков, закрылась православная Магдагачинская церковь, резко сократилась посещаемость оставшихся в области трёх церквей, не стало иеговистов, потерпели крах белогорские пятидесятники, распалась самая многочисленная в прошлом секта молокан [Дьяков, 1971, 72]. Действительно, с начала 1963 г. по июль 1964 г. в Благовещенской православной церкви было всего 7 крещений, одно отпевание и не состоялось ни одного венчания [ГААО. Ф. П-1. Оп. 25. Д. 262. Л. 6]. В конце 1963 г. закрылся молитвенный дом молокан в Благовещенске [ГААО. Ф. Р-948. Оп. 1. Д. 132. Л. 34].

Религиозную ситуацию в Амурской области во второй половине 40-х – первой половине 60-х гг. XX в. нельзя оценить однозначно. С одной стороны, произошли некоторые позитивные перемены: изменилось в лучшую сторону по сравнению с периодом 20-х – 30-х гг. отношение к верующим. Их уже не считали классовыми врагами, пособниками кулаков, контрреволюционерами и т.д. Официально основным методом борьбы с религией стала пропагандистско-разъяснительная работа среди религиозно настроенного населения. С другой стороны, на деле власти часто прибегали к старым насильственно-административным методам искоренения религии. При этом заметно более терпимое отношение советского государства к православной церкви, чем к сектам, которые в большинстве действовали нелегально. Это положение вызывало раздражение у представителей государственных органов, поскольку тоталитарная в своей основе советская власть не могла позволить существование не находящимся под её контролем тайных ячеек и структур.

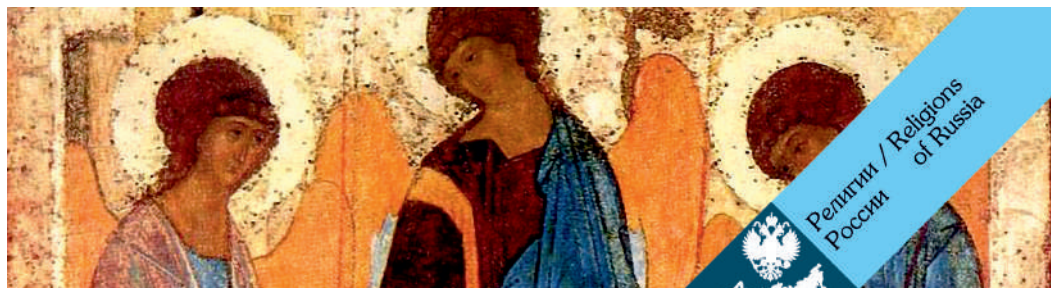
Библиографический список

1. Амурская правда. – 1926. – 2 апреля.
2. Амурская святыня. Книга об иконе Албазинской Божией Матери «Слово Плоть Бысть». – Благовещенск: ОАО «Амурская ярмарка», 2006. – 120 с.
3. Архиепископ Гавриил (Стеблuchenko). Православие на Амуре. – Благовещенск: ООО «Визави», 2006. – 228 с.
4. Благовещенская и Тындинская епархия // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. V. – М., 2002. – С. 272–274.
5. Винс, Г. Тропою верности / Г. Винс. – Элкарт (Elkhart, USA): Без издательства, 1990. – 156 с.
6. Государственный архив Амурской области. Ф. П-1. Оп. 15. Д. 1.
7. Государственный архив Амурской области. Ф. П-1. Оп. 20. Д. 115.
8. Государственный архив Амурской области. Ф. П-1. Оп. 20. Д. 194.
9. Государственный архив Амурской области. Ф. П-1. Оп. 25. Д. 12.
10. Государственный архив Амурской области. Ф. П-1. Оп. 25. Д. 262.
11. Государственный архив Амурской области. Ф. П-63. Оп. 2. Д. 56.
12. Государственный архив Амурской области. Ф. Р-948. Оп. 1. Д. 108.
13. Государственный архив Амурской области. Ф. Р-948. Оп. 1. Д. 121.
14. Государственный архив Амурской области. Ф. Р-948. Оп. 1. Д. 132.
15. Государственный архив Амурской области. Ф. Р-948. Оп. 1. Д. 254.
16. Государственный архив Хабаровского края. Ф. Р-1359. Оп. 3. Д. 4.
17. Государственный архив Хабаровского края. Ф. Р-1359. Оп. 3. Д. 11.
18. Дьяков, И.Я. Боги не умирают сами / И.Я. Дьяков. – М.: Издательство «Знание», 1971. – 80 с.
19. Медведев, Р.А. Н.С. Хрущев: Политическая биография / Р.А. Медведев. – М.: Книга, 1990. – 303 с.
20. Мурыгина, Е.А. Баптистские общины в поликонфессиональной структуре Дальнего Востока России во второй половине XIX – начале 30-х гг. XX вв.: автореф. дис. канд. истор. наук / Е.А. Мурыгина. – Хабаровск, 2008. – 27 с.
21. Религия и власть на Дальнем Востоке России. Сборник документов Государственного архива Хабаровского края. – Хабаровск: Частная коллекция, 2001. – 400 с.
22. Сердюк, М.Б. История религии на Дальнем Востоке в исследованиях и библиографии / М.Б. Сердюк. – Владивосток: Издательство Дальневосточного университета, 2006. – 324 с.
23. Сердюк, М.Б. Религиозная жизнь советского Дальнего Востока (1941–1954) / М.Б. Сердюк, С.М. Дударёнок. – Владивосток: Издательство Дальневосточного университета, 2009. – 208 с.

References

1. *Amurskaya pravda* [Amur Truth]. April 2, 1926 (in Russian).
2. *Amurskaya svyatynya. Kniga ob ikone Albazinskoi Bozhiei Materi «Slovo Plot' Byst'»* [Amur Shrine. A Book about the Albazin Icon of the Mother of God, «The Word Made Flesh»]. Blagoveshchensk, Amurskaya yarmarka, 2006, 120 p. (in Russian).
3. Arhiepiskop Gavriil (Steblyuchenko). *Pravoslavie na Amure* [Orthodoxy on the Amur]. Blagoveshchensk, 2006, 228 p. (in Russian).
4. *Pravoslavnaya enciklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 5. Moscow, 2002, pp. 272–274 (in Russian).

5. Vins G. *Tropoyu vernosti* [By the Path of Faith]. Jelkart, 1990, 156 p. (in Russian).
6. *Gosudarstvennyy arkhiv Amurskoy oblasti* [State Archive of the Amur region]. Fund P-1. Inventory 15. File 1 (in Russian).
7. *Gosudarstvennyy arkhiv Amurskoy oblasti* [State Archive of the Amur region]. Fund P-1. Inventory 20. File 115 (in Russian).
8. *Gosudarstvennyy arkhiv Amurskoy oblasti* [State Archive of the Amur region]. Fund P-1. Inventory 20. File 194 (in Russian).
9. *Gosudarstvennyy arkhiv Amurskoy oblasti* [State Archive of the Amur region]. Fund P-1. Inventory 25. File 12 (in Russian).
10. *Gosudarstvennyy arkhiv Amurskoy oblasti* [State Archive of the Amur region]. Fund P-1. Inventory 25. File 262 (in Russian).
11. *Gosudarstvennyy arkhiv Amurskoy oblasti* [State Archive of the Amur region]. Fund P-63. Inventory 2. File 56, fol. 29 (in Russian).
12. *Gosudarstvennyy arkhiv Amurskoy oblasti* [State Archive of the Amur region]. Fund P-948. Inventory 1. File 108 (in Russian).
13. *Gosudarstvennyy arkhiv Amurskoy oblasti* [State Archive of the Amur region]. Fund P-948. Inventory 1. File 121 (in Russian).
14. *Gosudarstvennyy arkhiv Amurskoy oblasti* [State Archive of the Amur region]. Fund P-948. Inventory 1. File 132 (in Russian).
15. *Gosudarstvennyy arkhiv Amurskoy oblasti* [State Archive of the Amur region]. Fund P-948. Inventory 1. File 254 (in Russian).
16. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund P-1359. Inventory. 3. File. 4 (in Russian).
17. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund P-1359. Inventory. 3. File. 11 (in Russian).
18. D'yakov I.Ya. *Bogi ne umirayut sami* [Gods Don't Die Themselves]. Moscow, 1971, 80 p. (in Russian).
19. Medvedev R.A. *N.S. Khrushchev: Politicheskaya biografiya* [N.S. Khrushchev: Political Biography]. Moscow, Kniga, 1990, 303 p. (in Russian).
20. Murygina E.A. *Baptistskie obshchiny v polikonfessional'noy strukture Dal'nego Vostoka Rossii vo vtoroi polovine XIX – nachale 30-h gg. XX vv.: Avtoref. diss. kand. istor. nauk* [Baptist Communities in Polyconfessional Structure of the Russian Far East in the Second Part of the 19th – Early 1930-s of the 20th Century: Synopsis of a PhD Thesis in History]. Khabarovsk, 2008, 27 p. (in Russian).
21. *Religiya i vlast' na Dal'nem Vostoke Rossii. Sbornik dokumentov Gosudarstvennogo arkhiva Khabarovskogo kraya* [Religion and Authority in the Russian Far East. Collection of Documents of State Archive of Khabarovsk Krai]. Khabarovsk, Chastnaya kollekciya, 2001, pp. 239–240 (in Russian).
22. Serdyuk M.B. *Istoriya religii na Dal'nem Vostoke v issledovaniyakh i bibliografii* [History of Religion on the Far East in Researches and Bibliography]. Vladivostok, Izdatel'stvo Dal'nevostochnogo universiteta, 2006, 324 p. (in Russian).
23. Serdyuk M.B., Dudaryonok S.M. *Religioznaya zhizn' sovetskogo Dal'nego Vostoka (1941–1954)* [Religious Life of the Soviet Far East (1941–1954)]. Vladivostok, Izdatel'stvo Dal'nevostochnogo universiteta, 2009, 208 p. (in Russian).



DOI: 1022250/2072-8662.2017.1.31-40

Дашковский П.К., Дворянчикова Н.С.

Положение христианских общин в Алтайском крае в середине 1960-х-середине 1970-х гг.

Работа подготовлена в рамках выполнения госзадания Минобрнауки РФ, проект № 33.2177.2017/ПЧ и гранта РГНФ-МинОКН Монголии, проект № 16-21-03001 а(м)

Аннотация. Статья посвящена исследованию особенностей положения религиозных общин Алтайского края в середине 1960-х – середине 1970-х гг. в контексте государственно-конфессиональной политики СССР. На основе архивных материалов анализируется отношение государства к религиозным объединениям в регионе. В исследуемый период прослеживается некий отход от предшествующей политики Н.С. Хрущёва, особенностью которой являлось определённое давление на религиозные объединения и даже их закрытие. Совет по делам религий разработал положение о комиссиях содействия исполкомам Советов депутатов трудящихся по соблюдению законодательства о культах. В Алтайском крае в разных населённых пунктах к концу 1967 г. функционировали уже 31 комиссия, которые оказывали органам власти содействие в соблюдении законодательства в области свободы совести.

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



Petr K. Dashkovskiy, Nataliia S. Dvorianchikova

The State of Christian Congregations in Altai Krai in the mid-1960s – mid-1970s

The paper is written by order of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation, project № 33.2177.2017/PCh, and under a grant of the Russian Science Foundation of the Humanities and the Ministry of Education, Culture and Science of Mongolia, project № 16-21-03001 a(m)

Abstract. The article deals with the features of the situation of religious communities of the Altai territory in the mid-1960s – mid-1970s in the context of state-confessional policy of the Soviet Union. On the basis of archival materials the authors analyze the attitude of the state towards religious communities in the region. In the analyzed period there is a departure from the previous policy of N.S. Khrushchev, a feature of which was a certain pressure on religious associations and even their close. At that time, the state continued to lead an active atheistic propaganda aimed at the eradication of religious remnants from the minds of Soviet citizens. The Council of Religious Affairs developed a provision on the commissions of assistance the Executive Committees of the Council of Worker's Deputies on the observance of cult legislation. Such commissions were assigned the duty of assisting local authorities and authorized agents of the Council in republics, territories, and regions of the USSR in the religious sphere. In different localities of Altai Krai by the end of 1967 31 commissions had operated, providing the authorities with assistance in statutory compliance in the freedom of conscience sphere.

Key words: Church-state relations, Christian community, Altai Krai, atheistic propaganda

Дашковский Петр Константинович – доктор исторических наук, доцент, заведующий кафедрой политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений, заведующий лабораторией этнокультурных и религиозоведческих исследований факультета массовых коммуникаций, филологии и политологии Алтайского государственного университета; 656049, Барнаул, пр. Ленина-61, АлтГУ, лаборатория этнокультурных и религиозоведческих исследований; dashkovskiy@fpn-asu.ru

Petr K. Dashkovskiy – DSc (History), Associate Professor, Head of the Department of Political History, National, State, and Confessional Relations, Head of the Laboratory of the Ethnocultural and Religious Studies of the Faculty of Mass Communications, Philology and Political Science, The Altai State University; 61 Lenin prosp., ASU, Barnaul, Russia, 656049; dashkovskiy@fpn-asu.ru

Дворянчикова Наталья Сергеевна – лаборант-исследователь лаборатории этнокультурных и религиозоведческих исследований факультета массовых коммуникаций, филологии и политологии Алтайского государственного университета; 656049, Барнаул, пр. Ленина-61, АлтГУ; natali.dvoryanchikova@mail.ru

Nataliia S. Dvorianchikova – Research Assistant at the Laboratory of Ethnocultural and Religious Studies of the Faculty of Mass Communications, Philology and Political Science, The Altai State University; 61 Lenin prosp., ASU, Barnaul, Russia, 65604; natali.dvoryanchikova@mail.ru

С приходом к власти в СССР Л.И. Брежнева в 1964 г. отношение к религиозным общинам страны оказалось несколько более благоприятным, чем в предшествующий период. В то же время позиции религиозных объединений в системе государственного-конфессиональных отношений были далеко не одинаковыми. В наиболее сложной ситуации оказывались т.н. «сектантские» объединения, хотя советским правительством были приняты определённые послабления. Так, 30 сентября 1965 г. Президиум ВС СССР принял указ «О снятии ограничений по спецпоселению с участников сект «Свидетели Иеговы», «Истинно-православные христиане», «Иннокентьевцы», «Адвентисты-реформисты», а также с членов их семей. Согласно этому секретному указу Свидетели Иеговы, как и члены других антисоветских сект, освобождались от административного надзора и могли покинуть места спецпоселения [Одинцов, 2002а, 30–31]. По имеющимся в научной литературе данным, регистрация религиозных объединений в стране возобновилась в конце 60-х годов. Сначала на легальное положение были поставлены многие протестантские общины, затем православные, а во второй половине 70-х – старообрядческие, католические и мусульманские. Однако закрытие молитвенных зданий продолжалось и в этот период [Одинцов, 2002б, 25–27]. В Алтайском крае первыми получили регистрацию общины ВСЕХБ. По словам А.В. Горбатова, причина регистрации объединений ЕХБ – борьба государства с «раскольниками» [Горбатов, 2008а, 293].

Начало правления Л.И. Брежнева не ознаменовалось для религиозных организаций Алтайского края заметными благоприятными факторами [Дашковский, Дворянчикова, 2015, 75–93]. Показательно, что в информационном отчёте о деятельности религиозных организаций и состоянии контроля за соблюдением законодательства о культах в Алтайском крае за 1966 г. говорится, что на территории края продолжают действовать всего 4 зарегистрированных религиозных объединения: 3 православные церкви и 1 община ВСЕХБ.

Доходы Русской православной церкви в исследуемый период несколько увеличились. Так, в 1964 г. общая церковная прибыль по Алтайскому краю составила 372000 рублей, а в 1965 году – 445800 рублей. Тем самым увеличение финансовых поступлений составило 20% за один год. Вместе с тем отмечался дальнейший рост прибыли от исполнения церковных обрядов и от продажи культовых предметов. Динамика доходности Русской православной церкви в Алтайском крае в сторону увеличения достаточно отражена в таблице 1 [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 74. Л. 2–5].

Таблица 1. Количество доходов РПЦ в Алтайском крае от исполнения церковных обрядов и продажи культовых предметов

Перечень доходов (в тыс. рублей)	1964 г.	1965 г.	1966 г.
За исполнение религиозных обрядов	106,3	111,6	117,6
От продаж свечей	193,5	228,4	228,5
Продажа просфор	16,9	18,3	19,6
Продажа крестиков и икон	28,0	33,1	35,3
Всего:	344, 7	391,4	401

Важно отметить, что количество крещений, венчаний и отпеваний к 1966 г. сократилось, что отражено в данных таблицы 2.

Можно предположить, что последовательное сокращение численности венчаний и крещений явилось результатом атеистической работы среди населения и непрерывного её совершенствования. Кроме того, следует отметить, что расходы в православных церквях Алтайского края несколько увеличились. Если в 1965 г. сумма расходов составляла – 434600 рублей, то в 1966 г. – 451300 рублей. Это связано в первую очередь с проводимыми ремонтами, созданием в храмах более

торжественной обстановки, а также увеличением расходов на пособия и командировки [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 74. Л. 6].

Таблица 2. Доходы православных церквей Алтайского края за совершение обрядов [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 74. Л. 6]

Наименование религиозных обрядов	Название церкви	1964 г.	1965 г.	1966 г.
Крещений	Барнаульская	2198	2105	1860
	Бийская	1254	1058	989
	Рубцовская	709	734	546
Всего		4161	3897	3395
Венчаний	Барнаульская	39	46	38
	Бийская	36	30	32
	Рубцовская	7	5	5
Всего		82	81	75
Отпеваний	Барнаульская	1818	2058	2099
	Бийская	3181	3092	2842
	Рубцовская	1487	1287	1255
Всего		6487	6437	6196

На территории Алтайского края в 1967 г. по официальным данным насчитывалось около 25000 верующих православного вероисповедания. В 1967 г. православная община из города Камень-на-Оби собрала необходимые документы и отправила в Совет по делам религий ходатайство о строительстве здания церкви и о регистрации. Кроме того, с просьбами о регистрации обращалась православная община из г. Славгорода [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 76. Л. 1–3].

Однако исполкомами ни одна из просьб не была удовлетворена. Сдерживание процесса регистрации православных церквей впоследствии вылилось в преобладание количества сектантских формирований. Как отмечает исследователь И.И. Маслова, данная тенденция была присуща для Северного Кавказа, Средней Азии, Казахстана, Сибири и Дальнего Востока. В Алтайском крае, например, до 60-х годов действовало около 200 объединений Русской православной церкви, из которых к середине 80-х гг. осталось всего 6. Таким образом, отказы местных органов власти в регистрации православных общин вызвали проблему соотношения православия и сектантства [Маслова, 2011а, 82].

Необходимо отметить, что в Алтайском крае молодёжь не часто посещала храмы. Однако, в весенне-летний экзаменационный период в церковь г. Бийска ежедневно приходили в среднем до 5 юношей и 15 девушек. Они ставили свечи за благополучную сдачу экзаменов. За 1967 г. произошло увеличение религиозных обрядов, совершённых в церквях края, что отражено в таблице 3 [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 76. Л. 1–11].

Таблица 3. Количество проведённых христианских обрядов в Алтайском крае за 1965–1967 гг.

Наименование обрядов	1965 г.	1966 г.	1967 г.
Крещения	3897	3395	3943
Венчания	81	75	94
Отпевание	6437	6196	6807

Особо заметно соблюдение обрядности увеличилось в православных храмах, расположенных в Барнауле, Бийске, Рубцовске. Так, в Рубцовской церкви прирост крещений составил 23%, отпеваний 47%. Как указывает Уполномоченный по делам религий в своём отчёте, основная причина увеличения религиозной обрядности заключается в слабом противопоставлении им гражданских обрядов. Однако на самом деле увеличение произошло в связи с оживлением деятельности верующих. Так, за 1967 г. в Алтайском крае было зарегистрировано в торжественной обстановке 3275 рождений (8% от всех рождений), крещений 3943 (10% к числу родившихся). Необходимо отметить, что гражданские обряды внедрялись в городах безуспешно. Так, в Барнауле в Железнодорожном районе из 2856 рождений в торжественной обстановке было зарегистрировано лишь одно, а в церкви крещены – 559 детей, что составляло 19,5% к числу родившихся детей. В этом случае показательными являются данные о крещении и регистрации детей в торжественной обстановке в г. Барнауле, которые приведены в таблице 4.

Таблица 4. Количество крещений в православных храмах и регистраций в торжественной обстановке по районам г. Барнаула за 1967 г.

Наименование района	Всего рождений в городе Барнауле	Крещений в церкви	Регистрация в торжественной обстановке
Железнодорожный	2856	559 (19,5%)	1
Октябрьский	2583	500 (20%)	0
Центральный	1047	328 (31%)	1
Всего:	6486	1387	2

Из таблицы 4 можно сделать вывод, что, несмотря на активное внедрение гражданских обрядов, религиозные ритуалы не вычёркивались из жизни населения. Именно поэтому крещений в церквях г. Барнаула было намного больше, чем регистраций новорожденных в торжественной обстановке [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 76. Л. 11–12].

К 1970 г. происходит увеличение количества верующих, посещающих церковь. Так, Покровская церковь г. Барнаула насчитывала в обычные дни около 50–200 верующих, а в праздничные – до 2000 человек. Успенская церковь г. Бийска в будничные дни посещалась 50 верующими, а в праздничные количество прихожан доходило до 2000 человек. Михайло-Архангельская церковь г. Рубцовска в обычные дни насчитывала до 300 верующих, а в религиозные праздники – до 800 [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 107. Л. 2–3]. В 1970 гг. у всех 3-х зарегистрированных церквей Алтайского края прослеживается тенденция увеличения доходов в связи с возросшим посещением церквей. Кроме того с 1968 г. стал повышаться возраст крещённых в церкви, о чём свидетельствуют нижеприведённые сравнительные данные таблицы 5.

Таблица 5. Количество крещённых по Алтайскому краю в 1968–1971 гг.

Крещения	1968 г.	1969 г.	1970 г.	1971 г.
Дети дошкольного возраста (3–7 лет)	549	630	863	636
Дети школьного возраста	139	197	315	235
Взрослые граждане	178	155	212	155

Значительное число школьников были крещены непосредственно перед зачислением в школу. Так, в 1970 году в г. Барнауле был крещён 41 ребёнок в возрасте 7 лет. На Алтае наиболее высокая обрядность сохранялась среди городского населения, на долю которого приходится 83,4% крещений и венчаний

в 1970 г., против 75,6% в 1967 г. Это объясняется тем, что сельские жители территориально были далеки от церквей и не могли совершать обряды, поскольку практически все храмы были в сёлах либо разрушены, либо использовались не по религиозному назначению. Кроме того, в сёлах более предметно проводилось атеистическое воспитание трудящихся [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 107. Л.10]. Совет по делам религий также контролировал учеников после окончания школы. Для примера отметим, что в 1968 г. в данный Совет поступило заявление, что 2 человека (Л.Г. Аганов и А.А. Кононенко) собирались поступать в Московскую духовную семинарию на 1968–1969 учебный год. Власти начали искать на учеников компромат, чтобы воспрепятствовать поступлению [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 75. Л. 82–88].

Кроме православных церквей на территории края в 1967 г. действовала одна община старообрядцев-беспоповцев численностью 310 человек, а также 200 человек старообрядцев-беглопоповцев. Верующие старообрядцы проживали в городах Барнауле, Бийске, а также в Смоленском, Залесовском районах численностью около 550 человек. Барнаульская группа старообрядцев-беглопоповцев (Белокрыницкое согласие) настойчиво добивалась регистрации и открытия молитвенного дома в г. Барнауле. Однако власти отмечали, что открытие было нецелесообразно ввиду того, что оно вызовет оживление среди старообрядцев [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 76. Л. 16].

В Алтайском крае на 1967 г. действовало 12 обществ ВСЕХБ, но лишь одно из них было зарегистрировано – это Барнаульская община ВСЕХБ. Деятельность обществ ВСЕХБ характеризовалась преимущественно растущей активностью в связи с всесоюзным съездом ВСЕХБ. Кроме того, данная община в период 1965–1967 гг. характеризуется увеличением доходов (см. таблицу 6), которые в свою очередь поступали преимущественно благодаря пожертвованиям верующих. Аналогичные тенденции отмечены и в ряде других регионов страны. В частности, Л.А. Королева и С.Ф. Артемова отмечали, что главным источником доходов общин евангельских христиан баптистов Пензенской области были добровольные пожертвования верующих, которые составляли от 90 до 100% от всех поступлений. В целом доход общин евангельских христиан-баптистов за 1964 г. в Пензенской области составил 4061 руб.; 1967 г. – 5618 руб.» [Королева, Артемова, 2010, 116].

Таблица 6. Количество доходов и расходов в Барнаульской общине ВСЕХБ
[ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 76. Л. 22–23]

Перечень расходов и доходов	1965 г.	1966 г.	1967 г.
Пожертвования	2512	3003	3257
Другие поступления	15	106	–
Общий доход	2527	3109	3257
Расходы на зарплату	950	840	1040
Отчисления вышестоящим центрам	630	802	807
Отчисления в фонд мира	–	–	100
Содержание молитвенного дома	472	310	637
Всего в расходе	2406	2952	3132
остаток	189	345	471

Необходимо отметить, что закрытие церквей в 70–80-е годы XX в. уже не было массовым. В то же время получили широкое распространение отказы в регистрации. Количество религиозных объединений продолжало сокращаться до 1976 г. Так, если в 1966 г. насчитывалось 11908 объединений, в том числе 7481 православных, то в 1976 г. – соответственно 11 615 и 6983 [Маслова, 2011б, 514]. Другой пример связан с тем, что 6 общин ВСЕХБ подавали прошения о регистрации, но ни

одно из них не было поддержано. В г. Бийске, г. Рубцовске и в Благовещенском районе Алтайского края в связи с тем, что общины были малочисленны [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 76. Л. 20]. Уполномоченный по делам религий по Алтайскому краю в Информационном отчёте за 1973 год указывал, что регистрация объединений ВСЕХБ в Камень-на-Оби (57 верующих) и Тальменке (40 верующих) преждевременна. При этом также отмечалось, что в данных пунктах уже проживает значительное количество православных верующих, добивающихся открытия храмов. В этой связи Уполномоченный подчёркивал, что если зарегистрировать баптистов, то усилятся притязания православных. В этой обстановке для органов власти в регионе было выгоднее держать баптистские общины на предварительном учёте [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 119. Л. 142].

В 1969 г. ситуация с зарегистрированными общинами ВСЕХБ меняется, поскольку получают регистрацию две общины – Рубцовская и Гляденская. В 1971 г. были зарегистрированы ещё 2 филиала ВСЕХБ. Евстратовская группа баптистов в качестве филиала Гляденской общины и объединение в рабочем посёлке Волчиха в качестве филиала Рубцовской организации. В 1973 г. получила регистрацию община г. Славгорода. Тем самым, на 1974 г. в Алтайском крае действовали 4 зарегистрированные объединения и 2 филиала ВСЕХБ [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 127. Л. 13]. При этом Барнаульская община состояла из 178 человек. Кроме того, в неё входили баптисты города Новоалтайска, Шипуновского, Топчихинского, Калманского, Мамонтовского, Павловского, Первомайского районов. В общей сложности количество последователей этого направления достигало 265 человек. Гляденская община ВСЕХБ насчитывала 89 верующих, но молитвенное собрание общины посещали также меннониты и баптисты Благовещенского района численностью 246 человек. В Родинском районе насчитывалось всего 12 баптистов.

Кроме того, действующие, но незарегистрированные общины ВСЕХБ находились в Кулунде – в рабочем посёлке Малиновое озеро Михайловского района, а также райцентре Тальменка, г. Бийске, г. Горно-Алтайске и других населённых пунктах края [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 107. Л. 13]. На 1 января 1971 г. всего в ВСЕХБ состояло около 990 верующих. На 1972 г. характерной чертой данных организаций было старение состава верующих. В процентном отношении возрастной состав общин выглядел так: от 18 до 30 лет – 1%; до 40 лет – 3,5%, до 60 лет – 26,4%; и свыше 60 лет – 69,1%. Следует отметить, что частичное пополнение в баптистских организациях было за счёт верующих, приезжающих из других областей. Немаловажный интерес представляет половая структура ВСЕХБ. Так, количество верующих мужчин составляло всего 18%, а женщин – 82% [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 115. Л. 17–18].

Последователи Совета Церквей ЕХБ были объединены в 6 обществ, суммарная численность которых составляла около 500 человек. К 1971 г. в данных общинах наблюдается прирост верующих, в результате чего численность достигла 577 человек [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 115. Л. 22]. Следует подчеркнуть, что Барнаульская и Славгородская общины СЦ ЕХБ были самыми многочисленными на территории Алтайского края. Данные объединения всего насчитывали 260 верующих. Кроме того, одна община численностью 119 человек, располагалась в посёлке Кулунда. Это была самая устойчивая «раскольническая» группа на Алтае в исследуемый период. Группа верующих в селе Некрасово Славгородского района насчитывала 31 человек. Изначально община была многочисленна. Однако в связи переездом руководителей общины Д. Янсона, Ф. Франсовича и И. Франсовича она пришла в упадок. Действовала 1 религиозная группа и в селе Орлово Хабаровского района численностью 67 человек. Верующие нелегально учили детей религии и подавали прошения на открытие религиозной школы. Кроме того, функционировала малочисленная община в г. Бийске численностью всего 30 человек.

Важно обратить внимание на то, что ни одна из перечисленных общин СЦ ЕХБ заявление на регистрацию не подавала [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 76. Л. 26–27]. В информационном отчёте о деятельности религиозных организаций и состоянии контроля за соблюдением законодательства о культах в Алтайском крае за 1966 г. отмечается, что СЦ ЕХБ стали действовать более конспиративно, чем в период

правления Н.С. Хрущёва. Например, в Кулундинском районе верующие постоянно меняли места молитвенных собраний, а в случае задержания беспрекословно платили штрафы. Однако, несмотря на мирное поведение, «откольники» продолжали проводить запрещённые действия, например, обучение детей религии. Так, в селе Некрасово Славгородского района 24 декабря 1966 г. во время нелегального молитвенного собрания участвовал хорошо обученный детский хор. Кроме того, некоторые дети верующих Совета церквей рассказывали своим учителям о посещении воскресных школ, которые каждую неделю меняли своё месторасположение. Активисты данной религиозной общины проводили активную миссионерскую деятельность. Как отмечает Уполномоченный по делам религий по Алтайскому краю, активист общины Д.В. Миняков часто ездил по всей стране с проповедями [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 74. Л. 3–4]. Так, например, 20 февраля 1971 года Д.В. Миняков был обнаружен представителями прокуратуры в Ташкенте, где он принимал участие в совещании руководителей СЦ ЕХБ Средней Азии и Казахстана. При обыске были обнаружены 230 экземпляров обращения «Совета церквей» о единстве, которые верующие распространяли за рубежом [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 115. Л. 25]. Д.В. Миняков также вместе с Э.Г. Гауфом участвовали в совещании «откольников» в городе Ростове-на-Дону. Кроме того, в Кулундинскую общину приезжали проповедники из Казахстана. Ещё одним из запрещённых действий со стороны верующих было издание религиозных книг и их распространение. Так, 24 декабря 1966 г. органами прокуратуры был произведён обыск квартиры Э.Г. Гауф. При обыске были обнаружены 24 экземпляра сборников песен и станок для брошюрования книг. Материалы обыска и вещественные доказательства были приобщены к уголовному делу, возбуждённому в связи с нелегальным обучением детей религии в пределах города Барнаула.

24 октября 1968 г. прокуратурой Алтайского края было возбуждено уголовное дело по обвинению Д.А. Пивнева по статье 142 Ч.П. УК РСФСР. Было установлено, что он с мая 1966 г. не занимался общественно-полезным трудом. Кроме того, являлся благовестником Сибири и Дальнего Востока, а с июня 1967 г. членом Совета церквей ЕХБ. Д.А. Пивнев на протяжении 2-х лет занимался организационной деятельностью, направленной на нарушение законов об отделении церкви от государства и школы от церкви [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 75. Л. 93].

В 1966 г. уполномоченный по делам религий Коробейщиков выявил крупные нарушения в отколовшихся баптистских группах. Так, несмотря на неоднократные предупреждения в Хабаровском районе П.Я. Берг, И.М. Энс, М.П. Ниссен обучали детей в религиозных школах в сёлах Орлово и Александровке. В соответствии с Указом Президиума Верховного Совета РСФСР от 18 марта 1966 г. против виновных органами прокуратуры было возбуждено уголовное дело. 21 мая 1966 г. Нарсуд Хабаровского района приговорил обвиняемых к одному году исправительных трудовых работ каждого. Аналогичная ситуация произошла в Благовещенском районе, где 24 мая 1966 г. судом был приговорён к 1 году исправительных трудовых работ И.И. Нейфельд [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 74. Л. 8]. В исследуемый период продолжают случаи давления со стороны советских органов на детей верующих, особенно тех ребят, родители которых были приверженцами СЦ ЕХБ. Так, в 1972 г. 9 семей верующих Совета церквей перестали водить детей в школу № 51 г. Барнаула из-за того, что в этом образовательном учреждении производились допросы подростков следователем прокуратуры с проявлением грубости.

Необходимо отметить также то, что в сравнении с зарегистрированными общинами ВСЕХБ и преобладанием в них людей преклонного возраста в общинах СЦ ЕХБ прослеживается совершенно другая ситуация, отражённая в таблице 7. Из представленных в таблице данных видно, что в общинах СЦ ЕХБ отмечается преобладание верующих до 60 лет.

Иначе выглядит и половая структура организаций. Так, если в организациях ВСЕХБ большинство верующих составляли женщины (82%), то в общинах СЦ ЕХБ их доля 63%, а мужчин 37%. Необходимо отметить, что среди приверженцев ВСЕХБ больше было людей старше 60 лет, для СЦ ЕХБ это не характерно. Приверженцы Совета церквей с консервативными взглядами на 1972 г. состояли преимущественно

из семейно-родственных групп. Так, в Барнауле наибольшую численность составляли семейства Радке, Гауф, Дик, Прицкау, Гиберг, Штерцер и Дризнер, породнившиеся между собой путём взаимных бракосочетаний [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 115. Л. 23].

Таблица 7. Возрастной состав верующих общин ВСЕХБ и СЦ ЕХБ

Наименование	От 18 до 30 лет	От 30 до 40 лет	От 40 до 60 лет	Старше 60 лет
ВСЕХБ	1%	3,5%	26,4%	69,1%
СЦ ЕХБ	11%	28,5%	31,8%	29,7%

Кроме того, в 1972 г. в Алтайском крае действовали 7 общин меннонитов численностью 832 человека [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 115. Л. 33]. Группы верующих меннонитов были расположены в Благовещенском, Славгородском, Табунском районах. Данные общины зачастую пытались поддерживать связь с отколовшимися баптистами, а некоторая их часть даже присоединилась к ним. В Табунском районе меннониты пытались организовать воскресную школу. Однако после ужесточения статьи 142 УК РСФСР некоторые общины стали заметно распадаться. Так, прекратило свою деятельность объединение с. Шумовка. За общиной в с. Орлово Хабаровского района было замечено нарушение законодательства о культах. В 1971 г. меннониты провели «День жатвы», на котором собрались около 250 верующих [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 115. Л. 34].

В исследуемый период на территории Алтайского края действовали 2 религиозных общества ХВЕ (пятидесятники). Данные объединения насчитывали около 50 человек. По мнению А.В. Горбатова, более широкому распространению и динамичному развитию мешало отсутствие организационного центра и единства внутри организации [Горбатов, 2008б, 69].

Не менее интересно положение другого религиозного объединения – Общества Адвентистов седьмого дня. Его последователи проживали в Барнауле, Бийске, Рубцовске общей численностью 140 человек. В г. Барнауле, а также в Павловском и Калманском районах проживали 56 иоаннитов, которые очень часто посещали храм РПЦ г. Барнауле. При этом со стороны иоаннитов, которые были преимущественно пожилого возраста, никаких нарушений не было замечено. К середине 1970-х гг. отмечается разложение общины Истинно-православных христиан. На 1972 г. самая крупная община располагалась в г. Рубцовске численностью 55 человек. Кроме того, отдельные последователи данного направления были разбросаны по районам Алтайского края. Общая численность ИПХ составляла 110 верующих. Представителей Свидетелей Иеговы было лишь 8 человек [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 119. Л. 140].

Следует отметить, Алтайский край исторически населяют представители многих этносов. Значительная часть населения была представлена немцами, поэтому до революции и в первые годы советской власти в Алтайском крае действовало несколько лютеранских и католических церквей. К 1970 гг. численность верующих католиков заметно сократилась – в Бийском, Первомайском районах и г. Славгороде было всего около 50 верующих. Несколько иная ситуация отмечена среди верующих лютеран. К середине 1970-х гг. в лютеранских общинах происходил заметный процесс оживления деятельности. Так, в 1972 г. Уполномоченным по делам религий по Алтайскому краю были выявлены ранее неизвестные общины в с. Маралиха Краснощековского района, а также в районном центре Завьялово. Наиболее устойчивая группа верующих лютеран действовала в селе Самарка Локтевского района численностью 61 человек. Кроме того, оживление лютеран проявлялось и в связях с другими общинами. Например, в августе 1971 г. в городе Усть-Каменогорске Казахской ССР проходило нелегальное совещание лютеран, на которое был приглашён из с. Самарка пастор В.Ф. Лай и его помощник Я.Я. Кох. В 1972 г. приезжал в общину эмиссар Свидетелей Иеговы с Северного Кавказа с попытками склонить лютеран в свою веру. Численность всех лютеран Алтайского края составляло 371 человек [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 119. Л. 141].

Необходимо подчеркнуть, что в рассматриваемый период в Алтайском крае продолжала действовать и совершенствоваться атеистическая пропаганда. К 1970 г. она стала носить менее агрессивный характер, чем в период «оттепели». Так, в 1966 г. Совет по делам религий разработал примерное положение о комиссиях содействия исполкомам Советов депутатов трудящихся по соблюдению законодательства о культах. В течение нескольких лет такие комиссии были созданы практически повсеместно. На них возлагалась обязанность оказания помощи местным органам власти и уполномоченным Совета в республиках, краях, областях СССР в соблюдении законов, касающихся религии и церкви [Одинцов, 2002б, 33]. Данное нововведение в Алтайском крае было утверждено в мае 1967 г. На 1 декабря 1967 г. в городах и районах края были образованы 31 комиссия. В числе членов комиссии состояли: работники аппарата исполкомов (33 человека), партийных (16 человек) и комсомольских (4 человека) организаций; служащие финансовых (16 человек), образовательных (38 человек), культурных (32 человека), медицинских (7 человек) учреждений, представитель общества «Знание», 12 депутатов Советов и 5 пенсионеров. Всего данные комиссии насчитывали 225 человек [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп. 1. Д. 76. Л. 35].

Таким образом, с приходом к власти в СССР Л.И. Брежнева характер государственно-конфессиональных отношений стал постепенно изменяться как в стране в целом, так и в регионах. Президиум Верховного Совета СССР принял постановление «О некоторых фактах нарушения социалистической законности в отношении верующих». Согласно этому документу была проведена работа по дополнительному рассмотрению дел и отмене судебных решений. Массовое закрытие религиозных общин и храмов было прекращено. Однако большинство религиозных объединений, закрытых в годы правления Н.С. Хрущёва, в т.ч. в Алтайском крае, не были восстановлены в своих правах. В исследуемый период продолжались гонения на Совет церквей ЕХБ. Многие члены общин были подвергнуты арестам, ссылкам. В этой связи приверженцы Совет церквей ЕХБ начали действовать более конспиративно. Это выразилось в частности в том, что верующие постоянно меняли место для проведения моления, знакомства детей с вероучением и др. Кроме того, прослеживалась в определённой мере активизация миссионерской деятельности, проявляющаяся в постоянных разъездах проповедников Совет церквей ЕХБ по союзным республикам.

Список сокращений

ГААК – Государственный архив Алтайского края
РПЦ – Русская православная церковь
ВСЕХБ – Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов
СЦ ЕХБ – Совет церквей евангельских христиан-баптистов
ХВЕ – Христиане веры евангельской
ИПХ – Истинно-православные христиане

Библиографический список

1. Государственный архив Алтайского края. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 76.
2. Государственный архив Алтайского края. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 119.
3. Государственный архив Алтайского края. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 127.
4. Государственный архив Алтайского края. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 107.
5. Государственный архив Алтайского края. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 115.
6. Государственный архив Алтайского края. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 74.
7. Государственный архив Алтайского края. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 75.
8. Горбатов, А.В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940-е–1960-е гг. / А.В. Горбатов. – Томск: ТГПУ, 2008. – 408 с.
9. Горбатов, А.В. Государство и христиане веры евангельской в Сибири (1945–1970 гг.) / А.В. Горбатов // Известия Алтайского государственного университета. – 2008. – № 4–3. – С. 68–73.

10. Дашковский, П.К. Правовое положение христианских общин в 1953–1964 гг. / П.К. Дашковский, Н.С. Дворянчикова // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография / под ред. П.К. Дашковского. Т. II: XX век. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2015. – С. 75–83.
11. Королева, Л.А. Евангельские христиане-баптисты в СССР. 1940–1980 гг. (на примере Пензенской области) / Л.А. Королева, С.Ф. Артемова // Известия АлтГУ. – 2010. – № 4–3. – С. 109–116.
12. Маслова, И.И. Совет по делам религий при Совете Министров СССР: к вопросу о взаимоотношениях государства и Русской православной церкви (1965–1991 гг.) / И.И. Маслова // Государство и церковь в XX веке: эволюция взаимоотношений, политический и социокультурный аспекты. Опыт России и Европы / отв. ред. А.И. Филимонова. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. – 464 с.
13. Маслова, И.И. Исторические уроки государственно-конфессиональной политики в России: анализ деятельности Совета по делам религий (1965–1985 гг.) / И.И. Маслова // Известия Пензенского государственного педагогического университета имени В.Г. Белинского. – 2011. – № 23. – С. 514.
14. Одинцов, М.И. Русская православная церковь в XX веке: история, взаимоотношения с государством и обществом / М.И. Одинцов. – М.: ЦИНО, 2002. – 310 с.
15. Одинцов, М.И. Совет Министров СССР постановляет: «выселить навечно!»: Сборник документов и материалов о Свидетелях Иеговы в Советском Союзе (1951–1985 гг.) / М.И. Одинцов. – М.: Объединение исследователей религии, 2002. – 240 с.
16. Поспеловский, Д.В. Русская Православная Церковь в XX веке / Д.В. Поспеловский. – М.: Республика, 1995. – 511 с.

References

1. *Gosudarstvennyy arkhiv Altaiskogo kraya* [State Archive of Altai Krai]. Fund R-1692. Inventory 1. File 76 (in Russian).
2. *Gosudarstvennyy arkhiv Altaiskogo kraya* [State Archive of Altai Krai]. Fund R-1692. Inventory 1. File 119 (in Russian).
3. *Gosudarstvennyy arkhiv Altaiskogo kraya* [State Archive of Altai Krai]. Fund R-1692. Inventory 1. File 127 (in Russian).
4. *Gosudarstvennyy arkhiv Altaiskogo kraya* [State Archive of Altai Krai]. Fund R-1692. Inventory 1. File 107 (in Russian).
5. *Gosudarstvennyy arkhiv Altaiskogo kraya* [State Archive of Altai Krai]. Fund R-1692. Inventory 1. File 115 (in Russian).
6. *Gosudarstvennyy arkhiv Altaiskogo kraya* [State Archive of Altai Krai]. Fund R-1692. Inventory 1. File 74 (in Russian).
7. *Gosudarstvennyy arkhiv Altaiskogo kraya* [State Archive of Altai Krai]. Fund R-1692. Inventory 1. File 75 (in Russian).
8. Gorbатов А.В. *Gosudarstvo i religioznye organizatsii Sibiri v 1940-e – 1960-e gg* [State and Religious Organizations of Siberia in the 1940-s – 1960-s]. Tomsk: TGPU, 2008, p. 408 (in Russian).
9. Gorbатов А.В. *Izvestiia Altaiskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Altai State University]. 2008, no. 4–3, pp. 68–73 (in Russian).
10. Dashkovskiy P.K., Dvorianchikova N.S. *Religiozniy landshaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kolektivnaya monografiya* [Religious Landscape of Western Siberia and Adjacent Regions of Central Asia]. Ed. by P.K. Dashkovskiy. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2015, vol. II: the 20th century, pp. 75–83 (in Russian).
11. Koroleva L.A., Artemova S.F. *Izvestiia AltGU* [Bulletin of the Altai State University]. 2010. no. 3–4, p. 116 (in Russian).
12. Maslova I.I. *Izvestiia Penzenskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta imeni V.G. Belinskogo* [Bulletin of Penza State Pedagogical University n.a. V.G. Belinsky]. 2011, no. 23, p. 514 (in Russian).
13. Maslova I.I. *Gosudarstvo i tserkov' v XX veke: evoliutsiia vzaimootnoshenii, politicheskii i sotsiokul'turnyi aspekty. Opyt Rossii i Evropy* [State and Church in the 20th Century: Evolution of Relationship, Political and Sociocultural Aspects]. Moscow, Knizhnyi dom “LIBROKOM”, 2011, p. 464 (in Russian).
14. Odintsov M.I. *Russkaya pravoslavnaya tserkov' v XX veke: istoriya, vzaimootnosheniya s gosudarstvom i obshchestvom* [The Russian Orthodox Church in the 20th Century: The History of Relationship with State and Society]. Moscow, TsINO, 2002, pp. 25, 27, 162 (in Russian).
15. Odintsov M.I. *Sovet Ministrov SSSR postanovliaet: “vyselit' navechno!”: Sbornik dokumentov i materialov o Svideteliakh Iegovy v Sovetskom Soiuze (1951–1985 gg.)* [The Council of Ministers of the USSR Enacts: “To Evict Forever!”. Collection of Documents and Materials on Jehovah's Witnesses in the USSR (1951–1985)]. Moscow: Obiedinenie issledovatelei religii, 2002, 240 p. (in Russian).
16. Pospelovskiy D.V. *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' v XX veke* [The Russian Orthodox Church in the 20th Century]. Moscow: Respublika, 1995, 511 p. (in Russian).



DOI: 1022250/2072-8662.2017.1.41-48

Вирани Ш.Н.

Дни творения в мысли Нәсіра Хусрава

Перевод Биленького А. при содействии Гуламадова Ш.



Аннотация. Статья посвящена описанию первых дней творения и их завершения с наступлением священного дня отдохновения у Нәсіра Хусрава. В представлении этого мыслителя мир веры складывается из двух компонентов: духовного и физического. Духовный мир, находящийся вне времени и пространства, состоит из Вселенского Разума и Вселенской Души. Он предшествует здешнему, более низкому, физическому миру и его временным циклам. К существованию вызываются из ничего два великих ангела духовного мира. В материальном мире этим ангелам соответствуют нәтиқ и асәс, «провозглашающий» (божественное откровение) и «основа» (эзотерического толкования). Шесть нәтиқов, и седьмой – қә'им, являются владыками старших циклов, также известных в качестве великих дней. Эти дни также делятся на семь дней. Последние образуют младшие циклы, являющиеся циклами имамов. Иногда эти периоды различают по названиям циклов, именуя старший цикл нәтиқов даур, и соотнося младший цикл с имамом. Бог сотворил мир веры за шесть дней, – циклы Адама, Ноя, Авраама, Моисея, Иисуса и Мухаммада. В субботу, седьмой день, мудрые обретут радость, правда восторжествует навеки, и свет знания рассеет тьму невежества. В данной статье учение Нәсіра Хусрава анализируется в контексте исмаилитской традиции.

Ключевые слова: Нәсір Хусрав, та'вил, небесная и земная исмаилитская иерархия, қә'им, священный день отдохновения

Shafique N. Virani

The Days of Creation in the Thought of Nāṣir-i Khusraw

Translated by Bilenky A. with the assistance of Gulamadov Sh.

Abstract. This paper explores Nāṣir-i Khusraw's exposition of the days of creation, and their consummation in the advent of the Sabbath. Nāṣir-i Khusraw's doctrine is explored here in the context of Ismā'īlī tradition. To the thinker, the world of religion is composed of two parts, one spiritual and one physical. The spiritual world, which is beyond time and space, consists of the Universal Intellect and the Universal Soul. It precedes this lower, physical world and its temporal cycles. The two great angels of the spiritual world are called into existence from nothing and are absolutely simple. These two angels have in the physical world the nāṭiq and the asās – the Enunciator (of the divine revelation) and the Foundation (of its esoteric interpretation) respectively, which are similar to the angels. The six nāṭiqs and the qā'im being the seventh one are the lords of the major cycles, or what may be referred to as the greater days. These days are divided into seven days, the minor cycles, which are the cycles of imams. The periods are sometimes differentiated by referring the major cycle of the nāṭiqs to dawr, and the minor cycle of imam – to ruzgār or zamāna. God accomplished the creation of the world of faith in six days – these are the cycles of Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus, and Muhammad. The wise will achieve felicity, truth will be eternally established, and the darkness of ignorance will be banished in the light of knowledge on the Sabbath, the seventh day.

Key words: Nāṣir-i Khusraw, ta'wīl, celestial and terrestrial Ismā'īlī hierarchy, qā'im, Sabbath

Шафик Н. Вирани – доктор исторических наук (ближневосточные языки и цивилизации, заслуженный профессор истории), заведующий кафедрой истории Университета Торонто, директор-учредитель Центра южноазиатских цивилизаций, Канада; Университет Торонто, кафедра религиоведения, 170 St. George Street, Room 322, Toronto, Ontario M5R 2M8, Канада NE 153A, кафедра исторических исследований, 3359 Mississauga Road N. Mississauga, ON L5L 1C6, Канада; shafique.virani@utoronto.ca

Shafique N. Virani – PhD (History, Near Eastern Languages and Civilizations), Distinguished Professor of Islamic Studies, Head of the Department of Historical Studies at the University of Toronto, Director of the Centre for South Asian Civilizations; University of Toronto, Department for the Study of Religion, 170 St. George Street, Room 322, Toronto, Ontario M5R 2M8; shafique.virani@utoronto.ca

Священный день отдохновения и Та'вйл

Воистину, ваш Господь – Аллāх, Который сотворил небеса и землю за шесть дней, а затем вознесся на Трон... (Коран 7:54)

И благословил Бог седьмой день, и освятил его... (Бытие 2:3)

Авраамическим религиям свойственна вера в то, что сотворение мира заняло шесть дней; при этом седьмой день, также называемый священным днём отдохновения, обрёл священную ауру особого благоговейного почитания. Размышляя над этим, выдающийся исмаилитский духовный сановник ал-Му'аййад фй-д-Дйн Шйразй замечает, что экзотерические толкователи этой доктрины заходят в тупик в попытках объяснить её смысл. Смешивая символические, по мнению ал-Му'аййада, речи священного писания с упрощёнными представлениями о создании материального мира в течение шести двадцатичетырёхчасовых периодов, они демонстрируют вопиющее непонимание священных текстов. Отсчёт времени как таковой, рассуждает ал-Му'аййад, определяется движением небесных сфер; наблюдая за восходом и закатом солнца, люди отмеряют течение дней. Как, однако, течение времени в период, предшествующий творению, когда Богу ещё только предстояло сотворить солнце, луну, и планеты, может быть описано стихами, опирающимися на общепринятую концепцию измерения времени? Ещё более сомнительными кажутся мудрецу утверждения тех, кто, ссылаясь на аят Корана, утверждает, что для сотворения неба и земли Богу потребовалось шесть дней, каждый из которых длился тысячу лет. Несомненно, считает ал-Му'аййад, Творец, Чьё могущество бесконечно, в процессе творения не может быть ограничен во времени, о чём Он сам говорит в Коране: «Мы повелеваем только один раз, и повеление исполняется в мгновение ока» (54:60). Очевидно, утверждает мудрец, разгадка значения шести дней творения лежит глубже, и задача выявить это значение лежит на та'виле, экзотерическом толковании.

В сочинении «Ваджх-и дйн», представляющем шедевр та'вилля, Нāсир Хусрав следующим образом разъясняет концепции, на которых зиждется духовное толкование этих преданий:

В преданиях упомянуто, что Бог, да будет он возвышен, приступил к сотворению мира в воскресенье, завершил его в пятницу, и почил от трудов в субботу. Смысл этой традиции был скрыт от людей от начала веков. Каждый воспринял её сообразно способностям своего разума. Иудеи почитают субботу и не работают в течение этого дня потому, что в этот день Бог почил от трудов. Однако им неведомо, что, повествуя об этом, пророки желали донести до людей, что, по повелению Бога, шесть пророков должны явиться в этот мир, дабы велеть людям трудиться. Седьмой, придя в этот мир, повелел бы иначе. Он скорее наградил бы людей за их труды. Они назвали его Днём Отдохновения и объявили его святым.

Таким образом, согласно та'вилю, эти дни не имеют отношения к созданию материального мира; они связаны с сотворением духовной вселенной, которое началось с Адама, соответствовавшего первому дню недели, воскресенью, и продолжилось посредством Ноя, Авраама, Моисея, и Иисуса, представленных соответственно понедельником, вторником, средой и четвергом. Мухаммад, представленный пятницей, ознаменовал завершение этого процесса. Однако должен был ещё наступить последний и окончательный день, призванный довести до конца создание духовной вселенной, день, предназначенный не для трудов, а для распределения награды и воздаяния. Этот день стал бы Священным днём отдохновения, или Владыкой воскресения (ка'им-и кийāмат).

Люди ожидают прихода Дня Отдохновения, ибо тогда обретут покой те, кто признал подлинную сущность этих дней, и кто трудился, исполняя, со знанием, повеления (пророков). Те, что занимаются физическим трудом в этом материальном мире, и чьи души уже сегодня познали эти скрытые истины, будут вознаграждены за это завтра, в духовном мире.

В философии исмаилизма дни творения воспринимались в качестве великих циклов пророчества. То, что подразумевалось Богом в соответствующих стихах,

относилось не к грубому миру земных явлений, а к области куда более существенной – миру веры. В материальном мире время измеряется движением небесных сфер, тогда как в мире религии отсчёт определяется приходом божественных посланников, владык циклов (сахиб-и адвар). Структура этих циклов пророчества являлась для исмаилитских учёных мужей предметом исключительного интереса. Эта работа посвящена подходу Нәсира Хусрава к толкованию этих циклов, дней творения, и их завершения с наступлением Священного дня отдохновения.

Небесные чины и земные духовные звания

В представлении нашего автора мир веры делится на две части – физическую и духовную. Духовный мир, расположенный вне пространства и времени, состоит из Вселенского Разума и Вселенской Души. Этот мир предшествует нижнему, материальному миру, и его временным циклам. К существованию вызываются из ничего два великих и абсолютно простых ангела духовного мира. В материальном мире этим ангелам соответствуют нәтиқ и асәс, «провозглашающий» (божественное откровение) и «основа» (эзотерического толкования).

Шесть нәтиқов и седьмой – қә'им, являются владыками старших циклов, также известных в качестве великих дней. Эти дни также делятся на семь дней; последние образуют младшие циклы, являющиеся циклами имамов. Эти периоды иногда различают по названиям циклов, именуя старший цикл нәтиқов 'даур', а младший цикл имамов – 'рүзгәр' или 'замәна'.

Предшественник Нәсира Хусрава, Абӯ Йа'қуб ас-Сиджистанӣ, указывает на наличие шести имамов в промежутке между каждыми двумя нәтиқами, но утверждает, что в период шестого нәтиқа имамов будет множество, пока не явится в мир владыка Дня Отдохновения, қә'им. Вероятно, Абӯ Йа'қуб ас-Сиджистанӣ имеет ввиду известное пророческое предание, также цитируемое Нәсиром. Согласно этому преданию, «если бы время сократилось до одного дня, Бог продлил бы этот день, пока среди моих потомков не явился бы муж, способный наполнить землю равенством и справедливостью, даже если бы она была полна угнетения и несправедливости». Этот последний день, продлеваемый вплоть до прихода қә'има, является днём Мухаммада.

Каждый из семи владык старших циклов является посредником между духовным миром и материальным миром. Их телам свойственна земная природа, но их тонкие души происходят из небесных сфер. Посредством тонких душ они воспринимают духовные щедроты этих сфер, и с помощью материальных тел несут эти щедроты в материальный мир. Однако, как напоминает нам Нәсир, человеческая речь бессильна передать подлинную сущность духовной сферы, она может лишь указать на неё.

Имам и его хужжат, то есть доказательство, составляют в младшем цикле параллель нәтиқу и асәсу в старшем цикле. Поэтому в та'виле символика, в старшем цикле соответствующая нәтиқу и асәсу, во многих случаях применяется в равной степени и к имаму и хужжату, относящимся к младшему циклу. Примером такой ассоциации может рассматриваться та'вил Нәсира Хусрава, посвящённый азән, или призыву к молитве. Возглашая азән, муэдзин поворачивает лицо вправо, возвещая «придите на молитву» (хаййа 'ала-с-сәләт) и поворачивает лицо влево, возвещая «придите к спасению» (хаййа 'ала-л-фәләх). В интерпретации Нәсира правая рука символизирует нәтиқа, а левая – асәса. Соответственно, правая рука символизирует имамом, а левая – хужжата. Слова муэдзина «придите на молитву» и поворот его лица вправо означают «приобщитесь экзотерической молитвой к нәтиқу и имаму, владыкам явного (зәхир), знания, доступного всем». Слова муэдзина «придите к спасению» и поворот его лица влево означают «воспринимая знание о реальности (хақиқат), приобщитесь к асәсу и хужжату, владыкам сокровитного (бәтин), тайного знания».

Нәсир Хусрав объясняет, что подобно тому, как существование человеческого тела поддерживается с помощью четырёх стихий – земли, воздуха, огня и воды, – человеческая душа питается заботами четырёх хужуд, или духовных владык – Вселенского Разума, Вселенской Души, нәтиқа и асәса. Две стихии из четырёх – воздух и огонь, – относятся к категории тонких, тогда как две другие – земля и вода – являются грубыми. Аналогичным образом, два хужуд, Разум и Душа, относятся

к категории духовных сущностей, тогда как нāтиқ и асās обладают материальной природой. В том, что касается тел, они являются человеческими существами, но в отношении разума и души они – архангелы. Подобно тому, как в течение суток свет луны приходит на смену сиянию солнца, в старшем цикле нāтиқ ассоциируется с солнцем, а асās – с луной, в то время как в младшем цикле имām ассоциируется с солнцем, а худжжат – с луной.

Вселенский Разум, Вселенская Душа, джадд, фатх и хайāl, также известные как Перо, Скрижаль, Серафи‘ил, Мика‘ил, Джабра‘ил, являются пятью вечными и неизменными духовными худūd. Онтологически, они располагаются вне мира циклов. В материальном мире им соответствуют нāтиқ, асās, имām, бāб (врата) и худжжат – пять физических худūd, чьё положение остаётся неизменным в течение каждого цикла, или дня.

Именно этих пятерых духовных и материальных существ имел в виду Пророк, говоря: «Я получил это [т.е., духовное послание] от пяти, и передал его пяти».

Пять земных худūd получают та‘ййд, или духовное вдохновение, от небесных худūd (худūd-и ‘улвй), в то время как нижестоящие чины, т.е., дā‘й, большие и малые ма‘зūны (имеющие учёную степень) и мустаджбы (посвящённые) не владеют доступом к прямому духовному вдохновению, и поэтому черпают его из данного им та‘вйля. Те, что находятся на более высоком уровне, являются для нижестоящих имāmами, или наставниками. Ма‘зūн является имāmом мустаджбов, дā‘й – имāmом ма‘зūнов, худжжат – имāmом дā‘й, и так далее. Именно под таким углом Нāсир =усрав рассматривает кораническое изречение: «В тот день Мы созовём всех людей вместе с их предводителями» (17:71).

Как объясняет Абū Йа‘қуб ас-Сиджистāнй, всё в мироздании имеет свою квинтэссенцию (мағз). Квинтэссенцией животного мира является человек, разумное животное или нāтиқ-и зинда. Он – венец творения; все предшествующие ему жизненные формы явились, дабы предвартить его появление. Поскольку отличительной характеристикой человека является способность к разумной речи, мысли, выраженные людьми в процессе цикла, напоминают молоко, сцедив которое, можно получить скрытые в нём сливки. Совокупность этих возвышенных мыслей облекается в форму и ниспосылается отдельному индивидууму, способному выразить эти сливки, эту квинтэссенцию человеческой мысли. Этим индивидуумом является носитель пророческой миссии. Слова Пророка утверждаются в сердцах его народа, потому что отражают вершину человеческой мудрости в доступной для понимания форме. Как поясняет Нāсир =усрав, Пророк получил от Вселенского Разума полную меру знаний, что позволило ему сообщить врождённому, но несовершенному человеческому разуму то, чего ему недоставало, и таким образом привести его к совершенству. В отличие от других людей, пророк не зависит от ущербного человеческого знания; вдохновение ниспосылается ему Джабра‘илом, «надёжным духом», который в свою очередь вдохновляется Вселенским Разумом.

Как упоминалось выше, различие между владыками циклов определяется в зависимости от та‘ййда, духовного вдохновения, даруемого им Вселенской Душой при помощи джадда, фатха и хайāла. В та‘вйле Нāсира Хусрава вечерняя молитва является символом Вселенской Души. За фарид, или обязательной частью молитвы, следуют шесть суннат рақ‘атов. Это означает, что Вселенская Душа ниспосылает вдохновение шести нāтикам, сущностям более низкого чина, чтобы дать им возможность нести её свет людям. Схожим образом, слепополуденная молитва символизирует нāтиқ. По-арабски эта молитва называется ‘зұхр’. Это название объясняется тем, что на нāтика возложена задача нести людям экзотерическое откровение, называемое ‘зāхир’ (это слово ведёт происхождение от трёхзначного корня зā’, хā’, рā’, также образующего корень зұхр). Более того, время начала этой молитвы наступает через шесть часов после восхода солнца; то есть, появление нынешнего нāтиқа, Мухаммада, следует за уходом из жизни шести имāmов из цикла Иисуса, который был солнцем своего цикла.

Положение владык циклов по отношению друг к другу напоминает положение дней недели; каждый владыка следует за предыдущим, начиная с Адама, ответствовавшего первому дню недели, и заканчивая кā‘имом – Священным днём

отдохновения. Однако между каждыми двумя нāтиками существует шесть имāмов, или владык та'вйля. По отношению к владыкам та'вйля, нāтики подобны пятницам, приходящимся на завершение семидневного временного цикла. По-арабски пятница называется йаум ал-джум'а, днём собрания или встречи, потому что в этот день все члены общины собирались вместе. Сходным образом, пятничная молитва олицетворяет нāтика, потому что нāтик является седьмым имāмом, совмещающим духовные чины своих шести предшественников. До того, как приобрести свой чин, нāтику необходимо пройти через последовательность званий мустаджба, ма'зунa, дā'й, худжжата и т.д., приобретя в конечном итоге статус набй, или пророка.

Нāтики являются владыками откровения (танзил), распространяющими свет Вселенской Души посредством заключения его в физическую оболочку, т.е., в притчи и символы, содержащиеся в священных книгах. При этом у каждого нāтика есть васй, наследник, который становится основателем рода имāмов. Обязанностью данных имāмов является та'вйл, или духовное толкование этих притч и символов, возвращающее им первозданную природу чистого света. Поэтому, объясняет Нāсир Хусрав, в Коране (35:25) Бог говорит о пророках во множественном числе. Это объясняется тем, что танзил, экзотерическое откровение, может принимать различные формы. Однако когда в том же стихе он упоминает имāмов, владык та'вйля, называя их Лучезарной Книгой, он использует слово в единственном числе. Это объясняется тем, что за многочисленными способами выражения откровений скрывается один и тот же смысл. Васй Адама был Сиф, Ноя – Сим, Авраама – Ишмаэль, Моисея – Аарон, Иисуса – Симон Петр, и Мухаммада – 'Алй.

У каждого пророка, васй и имāма есть двенадцать худжжатов, иногда называемых худжжатами дня. Один из двенадцати худжжатов каждого пророка является его васй, один из двенадцати худжжатов васй является имāмом, и один из двенадцати худжжатов имāма станет его преемником. Наш автор рассматривает пророческое предание о «месяце рамадан (шахр рамадāн) – одним из имён Бога» сквозь призму этого представления. Поскольку пророки, аусййā' (мн. ч. от васй) и имāмы духовной иерархии являются «именами Бога», т.е., теми, посредством кого познаётся Бог, под «месяцем рамаданом» должен пониматься иерарх. Слово, обозначающее месяц, шахр, также означает «известный»; этот иерарх, таким образом, хорошо известен Богу. Коран указывает на то, что «В месяц рамадан был ниспослан Коран – верное руководство для людей, ясные доказательства верного руководства и различение [правильного от неправильного]» (2:185). Соответственно, этот иерарх является тем, в ком Бог открыл людям Коран, и тем, кто устраняет неопределённость притч священной книги. Таким образом, этот иерарх – никто иной, как васй, 'Алй, владыка та'вйля. Следовательно, асāс, иначе васй, занимает среди двенадцати худжжатов положение, соответствующее положению месяца рамадан среди двенадцати месяцев.

В своём цикле нāтик назначает одного хадда, асāса, который является основой экзотерической интерпретации. Затем асāс назначает семерых худūd, семерых имāмов, которым предстоит стать владыками младшего цикла. Каждый имāм назначает одного имāма, который станет его преемником. Имāмы сменяют друг друга подобно дням недели. Как в каждом дне недели есть двадцать четыре часа, так и у каждого имāма есть двадцать четыре худжжата. Последние делятся на двенадцать дневных худжжатов, воплощающих экзотерику зāхира, и двенадцать ночных худжжатов, воплощающих экзотерику бāтина. Имāм рассылает двенадцать дневных худжжатов в двенадцать областей, известных в терминологии исмаилитов в качестве джазā'йр, или островов. Посредством этих двенадцати худжжатов свет таухйда, или божественного единства, проникает в мир. У каждого из этих двенадцати худжжатов есть тридцать дā'й, что соответствует тридцати дням каждого месяца. Нāсир также указывает на наличие особого разряда худжжатов, состоящего из четырёх худжжатов, никогда не покидающих своего имāма. Люди, желающие услышать слово имāма, должны обращаться к посредничеству этих худжжатов, подобно тому, как паломники, желающие посетить святилище Ка'бы, должны пройти через один из четырёх мйкātов, или входов, и облачиться в ихрām, паломническое одеяние, символизирующее их переход в статус посвящённых.

Владыка Воскрешения

Перед наступлением седьмого цикла, в котором властвует қә'им, приходит лаҳиқ, иначе ҳуджжат қә'има. На это следует обратить внимание, учитывая, что, как правило, ҳуджжато имāма является его современник. Однако ҳуджжат қә'има – это предвестник наступления Священного дня отдохновения. Именно на него, по мнению некоторых, указывает коранический стих «Ночь предопределения (или величия, лайлат ал-қадр) лучше тысячи месяцев» (97:3), подразумевая, что ему дано знать больше, чем тысячам имāмов, разумеется, вместе взятым, поскольку они состоят в одном духовном сани. Похоже, что Нāсир считает халифов имāма его преемниками; для этой функции он выделяет особую категорию. Таким образом, он показывает, что настоящий цикл, цикл Мухаммада, состоит из двух частей – части аулийā', или имāмов, и части халифов. В то же время, он также туманно намекает на то, что седьмой имāм, Мухаммад б. Исма'йл, находится в категории қийāмат, хотя имя этого имāма открыто не упоминается.

Нāсир интерпретирует упоминание о троне в известном кораническом стихе «Воистину, ваш Господь – Аллах, Который сотворил небеса и землю за шесть дней, а затем вознёсся на Трон (или утвердился на Троне)...» (7:54) в качестве символа қә'им, являющегося троном Бога. Бог восседает на троне, знаменуя исполнение своего повеления относительно қә'им-и қийāмат, который появляется по прошествии шести дней. Слова, провозглашаемые Богом: «Кому же принадлежит власть сегодня? Аллаху, Единственному, Всемогущему» (40:16), связаны именно с этим.

В представлении Нāсира Хусрава, мир был создан в результате действий Вселенской Души с единственной целью – родить совершенное дитя, қә'им. В Коране описывается шесть стадий появления на свет человеческих существ: «Воистину, Мы сотворили человека из эссенции глины. Потом Мы поместили его каплей [семян] в надёжном месте. Потом Мы создали из капли сгусток крови, потом создали из сгустка крови разжёванный кусочек, потом создали из этого кусочка кости, и потом облекли кости мясом. Потом Мы вырастили его в другом творении. Благословен же Аллах, Наилучший из творцов! (23:12-14).

Эти шесть ступеней соответствуют шести нāтиқам, предваряющим приход қә'има; последний является «новым творением», нāтиқом, следующим за своими предшественниками, но отличающимся от них своей ролью провозвестника Великого Воскрешения. Обращение муэдзина к қибле при возглашении азāна символизирует нāтиқа, сзывающего человечество к Владыке Воскрешения, которому соответствует қибла. Послеполуденная молитва соответствует асāсу. Эта молитва закачивается тогда, когда высота вещей становится равной их тени, что демонстрирует равенство экзотерики и эзотерики (зāхир и бāтин) в час асāса. Снижение высоты солнца, наблюдающееся в конце этого отрезка времени, символизирует ослабление зāхир, или нāтиқа, окончание цикла асāса, и предстоящее пришествие қә'има. Қә'им соответствует молитве витр, творимой в полночь, когда все другие молитвы уже завершены. Это символизирует то, что в День Воскрешения люди откажутся от почитания всех земных ҳудūd, кроме самого қә'има. Толкуя хорошо известное Пророческое предание «Благо вплетено в лошадиные гривы вплоть до Дня Воскрешения», Нāсир Хусрав поясняет, что та'вил этих слов заключается в том, что да'ва, созыв человечества, не будет отделён от ҳуджжатов, символизируемых лошадьми, и от дā'й, символизируемых гривами, вплоть до момента появления қә'има. Молитва витр состоит из трёх частей, или рақ'атов, что обозначает три чина қә'има, а именно чин пророка (нубўват), законного наследника (васа'йат) и воскрешения (қийāмат). Тот факт, что один из рақ'атов произносится отдельно от остальных частей, указывает на чин қа'има, и подчёркивает, что ни нāтиқ, ни асāс в этом чине никогда не состояли. Комментируя различия в чинах среди семи дней, или владык циклов, Нāсир Хусрав ссылается на кораническое понятие семи небес. Шесть планет, объясняет Нāсир, видимых невооружённому глазу – Сатурн, Юпитер, Марс, Венера, Меркурий и Луна – сходны тем, что излучают свет. Однако только седьмая планета, солнце, излучает и свет, и тепло. Более того, когда солнце стоит на небе, все другие планеты становятся неразличимы. Таково положение, занимаемое қә'имом среди нāтиқов.

Кā'иму соответствует 'йд ал-адха', праздник жертвоприношения, а также молитва, приносимая в честь этого праздника. Он является владыкой двух миров, так как посредством него проявляется внутренний смысл Священного Писания, и он же избавляет верующих от мук невежества, извлекая скрытые символы и разъясняя их. То, что выражение «Бог велик» (Аллāх акбар) произносится пять раз до начала праздничной молитвы, указывает на то, что во время цикла кā'има верующие будут напрямую облагодетельствованы пятью духовными худūd, а именно Вселенским Разумом, Вселенской Душой, джадд, фатх и хайāl. Согласно та'вилю, возгласения «Аллāх акбар» до начала праздничной молитвы, посредством кā'им людям будет дано узреть божественное единство и величие Бога.

Кā'им происходит из числа потомков асāса и символизирует венец и цель творения. Благодаря ему, Вселенская Душа обретает окончательную полноту и достигает уровня Вселенского Разума, что ведёт к исчезновению материального мира. Поэтому в сидячей молитве, творимой после витр, два рак'ата, соответствующие двум духовным худūd, читаются как один. Это означает, что кā'им соединил два духовных худūd таким образом, что исчезло всё, что их разделяло.

По мнению Нāсира Хусрава, Бог завершил сотворение мира веры в течение шести дней, или циклов Адама, Ноя, Авраама, Моисея, Иисуса и Мухаммада. Но Священный день отдохновения, седьмой день, будет таков, что мудрые обретут радость, правда восторжествует навеки, свет знания рассеет тьму невежества, и «земля озарится светом своего Господа» (39:69). Однако, как осмотрительно замечает Нāсир, в этом кораническом стихе подразумевается, что в настоящий момент земля окутана тьмой, иначе зачем нужно озарять её светом в будущем? Разумеется, заявляет Нāсир, Коран имеет ввиду не видимый свет, в котором нет недостатка, а свет духовный, который зальёт мир веры в час пришествия кā'има. Впрочем, как заключает Нāсир, обсуждая этот вопрос в своём «Джāми' ал-хикматайн», «это незаметное указание оставлено лишь для сведущих».

Библиографический список

1. Corbin, H. Cyclical Time and Ismaili Gnosis / H. Corbin. – London, 1983.
2. Dodge B. The Fatimid Hierarchy and Exegesis // The Muslim World. – 1960. – vol. 50.
3. Halm, H. Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īlīya: eine Studie über islamischen Gnosis. – Wiesbaden, 1978.
4. Ja'far b. Manšūr al-Yaman. The Master and the Disciple: An Early Islamic Spiritual Dialogue on Conversion, Kitāb al-'Ālim wa'l-Ghulām / ed. and trans. James Winston Morris. – London, 2001.
5. Ibn Ḥawshab, Manšūr al-Yaman al-Ḥasan b. Faraj. Kitāb ar-rushd wa'l-hidāya / ed. M. Kāmil Husayn, trans. W. Ivanow // W. Ivanow. Studies in Early Persian Ismailism, 2nd revised edition. – Bombay, 1955. – P. 29–59.
6. al-Qāḍī al-Nu'mān, Abū Ḥanīfa b. Muḥammad. Da'ā'im al-Islām / ed. Asaf A.A. Fyzee. – Cairo, 1951–1961.
7. al-Qāḍī al-Nu'mān, Abū Ḥanīfa b. Muḥammad. Ta'wīl ad-Da'ā'im / ed. Muḥammad Ḥasan al-A'zamī. – Cairo, 1967–1969.
8. Makarem, S.N. The Political Doctrine of the Ismailis / S.N. Makarem. – Beirut, 1972.
9. Marquet, Y. Le Qāḍī Nu'mān à propos des heptades d'imāms / Y. Marquet // Arabica. – 1978. – T. XXV. – P. 225–232.
10. al-Mu'ayyad fi-l-Dīn al-Shīrāzī. Life and Lectures of the Grand Missionary al-Mu'ayyad fi-l-Dīn al-Shīrāzī / tr. Jawad Muscati and Khan Bahadur A.M. Moulvi. – Karachi, 1950.
11. al-Mu'ayyad fi-l-Dīn al-Shīrāzī, Abū Naṣr Hibat Allāh. Al-Majālis al-Mu'ayyadiyya / ed. Ḥātim Ḥamīd al-Dīn. – Bombay, 1975.
12. Nāṣir-i Khusraw. Kitāb-i Zād al-musāfirīn / ed. Muḥammad Badhl al-Raḥmān. – Berlin. – 1923. – № 1341.
13. Nāṣir-i Khusraw. Khwān al-ikhwān / ed. Yaḥyā al-Khashshāb. – Cairo. – 1940. – № 1359.
14. Nāṣir-i Khusraw. Six Chapters or Shish faṣl also called Rawshanā'-i-nāma / ed. and trans. Wladimir Ivanow. – Leiden, 1949.
15. Nasir-e Khusraw. Le Livre Réunionnant les Deux Sagesses (Jami' al-hikmatayn) / ed. Henry Corbin and Moḥammad Mo'in. – Tehran, 1953.
16. Nāṣir-i Khusraw. Wajh-i dīn / ed. Gholam-Reza Aavani, introd. Sayyed Hoseyn Nasr. – Tehran, 1977.

17. Nāṣir-i Khusraw. *Rawshanā' -ī-nāma*, ed. Tahsīn Yazījī. – Tehran. – 1994. – № 1373.
18. Nasir Khusraw. *Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology* (Gushāyish wa Rahāyish) / ed. and trans. F. M. Hunzāī. – London, 1998.
19. Sejestānī, Abū Ya'qūb. *Kashf al-mahjūb* (Le dévoilement des choses cachées). *Traité ismaélien du IV^{me} siècle de l'Hégire* / ed. Henry Corbin. – Tehran, 1949.
20. al-Sijistānī, Abū Ya'qūb. *Ithbāt al-nubūwwat* / ed. 'Arif Tāmir. – Beirut, 1966.
21. Sejestānī, Abū Ya'qūb. *Le dévoilement des choses cachées (Kashf al-mahjūb): recherches de philosophie ismaélienne* / trad. Henry Corbin. – Lagrasse, 1988.
22. al-Sijistānī, Abū Ya'qūb. *Kitāb al-iftikhār* / ed. Ismā'īl K. Pūnāwālā. – Beirut, 2000.
23. al-Sijistānī, Abū Ya'qūb. *Kashf al-mahjūb: Unveiling of the Hidden* / trans. by Hermann Landolt // *An Anthology of Philosophy in Persia. Vol. II: Ismā'īlī and Hermetico-Pythagorean Philosophy* / ed. Seyyed H. Nasr, M. Aminrazavi. – Oxford, 2001.
24. Walker, P.E. *Early Philosophical Shiism* / P.E. Walker. – Cambridge, 1993.
25. Walker, P.E. *The Wellsprings of Wisdom* / P.E. Walker. – Salt Lake City, 1994.
26. Wensinck, A.J. *Ihrām* / A.J. Wensinck, J. Jomier // *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. CD-ROM version 1.0. – Leiden, 1999.

References

1. Corbin H. *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*. London, 1983 (in English).
2. Dodge B. *The Fatimid Hierarchy and Exegesis*. *The Muslim World*, 1960, vol. 50 (in English).
3. Halm H. *Cosmology and Remedial Apprenticeship of the Early Ismā'īliya: A Study of Islamic Gnosis* [Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya: eine Studie über islamischen Gnosis]. Wiesbaden, 1978 (in German).
4. Ja'far b. Manṣūr al-Yaman. *The Master and the Disciple: An Early Islamic Spiritual Dialogue on Conversion*, *Kitāb al-'Ālim wa'l-Ghulām*. Ed. and trans. James Winston Morris. London, 2001 (in English).
5. W. Ivanow. *Studies in Early Persian Ismailism*, 2nd revised edition. Bombay, 1955, pp. 29–59 (in English).
6. al-Qāḍī al-Nu'mān, Abū Ḥanīfa b. Muḥammad. *Pillars of Islam* [Da'ā'im al-Islām]. Ed. Asaf A.A. Fyzee. Cairo, 1951–1961 (in Arabic).
7. al-Qāḍī al-Nu'mān, Abū Ḥanīfa b. Muḥammad. *Ta'wīl ad-Da'ā'im*. Ed. Muḥammad Ḥasan al-A'zamī. Cairo, 1967–1969 (in Arabic).
8. Makarem S.N. *The Political Doctrine of the Ismailis*. Beirut, 1972 (in English).
9. Marquet Y. *Le Qāḍī Nu'mān à propos des heptades d'imāms*. Arabica, 1978, vol. XXV, pp. 225–232 (in French).
10. al-Mu'ayyad fi-l-Dīn al-Shīrāzī. *Life and Lectures of the Grand Missionary al-Mu'ayyad fi-l-Dīn al-Shīrāzī*. Trans. Jawad Muscati and Khan Bahadur A.M. Moulvi. Karachi, 1950 (in English).
11. al-Mu'ayyad fi-l-Dīn al-Shīrāzī, Abū Naṣr Hibat Allāh. *The Counsels of al-Mu'ayyad* [Al-Majālis al-Mu'ayyadiyya]. Ed. Ḥatīm Ḥamīd al-Dīn. Bombay, 1975 (in Arabic).
12. Nāṣir-i Khusraw. *Provisions for Travellers* [Kitāb-i Zād al-musāfirīn]. Ed. Muḥammad Badhl al-Rahmān. Berlin, 1923, no. 1341 (in Arabic).
13. Nāṣir-i Khusraw. *The Feast of the Brethren* [Khawān al-ikhwān]. Ed. Yaḥyā al-Khashshāb. Cairo, 1940, № 1359 (in Arabic).
14. Nāṣir-i Khusraw. *Six Chapters or Shish faṣl also called Rawshanā' -ī-nāma*. Ed. and trans. W. Ivanow. Leiden, 1949 (in English).
15. Nasir-e Khosraw. *The Book Uniting the Two Wisdoms* [Le Livre Réunissant les Deux Sagesses (Jami' al-hikmatayn)]. Ed. Henry Corbin and Mohammad Mo'in. Tehran, 1953 (in French).
16. Nāṣir-i Khusraw. *The Face of Religion* [Wajh-i dīn]. Ed. Gholam-Reza Aavani, introd. Sayyed Hoseyn Nasr. Tehran, 1977 (in Arabic).
17. Nāṣir-i Khusraw. *Rawshanā' -ī-nāma*. Ed. Tahsīn Yazījī. Tehran, 1994, no. 1373 (in Arabic).
18. Nasir Khusraw. *Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology* (Gushāyish wa Rahāyish). Ed. and trans. F.M. Hunzāī. London, 1998 (in English).
19. Sejestānī, Abū Ya'qūb. *Revealing the Concealed. Ismaili Treatise of the 4th Century of the Hegira* [Kashf al-mahjūb (Le dévoilement des choses cachées). *Traité ismaélien du IV^{me} siècle de l'Hégire*]. Ed. Henry Corbin. Tehran, 1949 (in French).
20. al-Sijistānī, Abū Ya'qūb. *Prophecies Proof* [Ithbāt al-nubūwwat]. Ed. 'Arif Tāmir. Beirut, 1966 (in Arabic).
21. Sejestānī, Abū Ya'qūb. *Revealing the Concealed (Kashf al-mahjūb): Research of Ismaili Philosophy* [Le dévoilement des choses cachées (Kashf al-mahjūb): recherches de philosophie ismaélienne]. Trad. Henry Corbin. Lagrasse, 1988 (in French).
22. al-Sijistānī, Abū Ya'qūb. *The Book of Boasting* [Kitāb al-iftikhār]. Ed. Ismā'īl K. Pūnāwālā. Beirut, 2000 (in Arabic).
23. *An Anthology of Philosophy in Persia. Vol. II: Ismā'īlī and Hermetico-Pythagorean Philosophy*. Ed. Seyyed H. Nasr, M. Aminrazavi. Oxford, 2001 (in English).
24. Walker P.E. *Early Philosophical Shiism*. Cambridge, 1993 (in English).
25. Walker P.E. *The Wellsprings of Wisdom*. Salt Lake City, 1994 (in English).
26. Wensinck A.J., Jomier J. *Ihrām*. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Leiden, 1999 (in English).



DOI: 1022250/2072-8662.2017.1.49-55

Хаймурзина М.А.

Новые тенденции в официальных трактовках религии в КНР

Аннотация. В КНР официальная линия интерпретации религии сформирована в рамках марксистских воззрений, с помощью которых в последние десятилетия XX века обосновывали лишь негативное видение религии. Сегодня марксистские определения религии пересмотрены, считаются неполными, признана важность религии в решении множества социополитических и национальных проблем. С одной стороны, сохранение и защита религиозных традиций – эффективный метод совершенствования ценностных концепций общества. С другой, вопросы религии могут быть использованы против существующей политической системы и всего общественного уклада КНР. Защита свободы вероисповедания национальных меньшинств, недопущение национальных конфликтов, противодействие влиянию внешних и внутренних сил, стремящихся к эскалации национальных конфликтов – стратегические задачи КПК КНР. Власти КНР особо подчёркивают значение государственной идентичности, не допускают акцентирования национальной идентификации. В КНР появился термин – *четыре идентичности*: *идентификация родины, идентификация китайской нации, идентификация китайской культуры, идентификация социализма с китайской спецификой*. Целью кампании по просвещению в области *четырёх идентичностей* является усиление государственной идентификации граждан КНР как фундамента сосуществования всех в рамках единого государства.



Ключевые слова: КНР, политика, религия, теория отражения, теория опиума, национальность, идентичность

Marina A. Khaymurzina

New Tendencies in Official Interpretation of Religion in China

Abstract. In China official interpretation of religion is formed in the frame of Marxist views, which at the end of the 20th century substantiated just negative vision of religion. Nowadays Marxist definitions have been revised and reconsidered as incomplete. Political authorities understand the importance of religion in solving social, political and national problems. On the one hand, protection of religious traditions is an effective method for improvement of society moral values. On the other hand, religion can be used against Chinese current political and social system. So the strategic tasks of Communist party of China are to protect the religious freedom of national minorities, prevent national conflicts, and to confront external and internal enemies, which are aimed to escalate national conflicts. Today political authorities emphasize the importance of the state identity of every Chinese citizen. In contrast, they are opposed to national identity. There was born a new term called “four identities”. It means “identification of Motherland”, “identification of Chinese nation”, “identification of Chinese culture”, “identification of socialism with Chinese characteristics”. The elucidative campaign concerning the “four identities” is aimed to strengthen the state identification of every Chinese citizen. Religion is a base of the long-lasting and sustainable identification of every person in the society. But in case of nationalist and separatist manipulation religion can destroy all social and political identifications and lead to identity crisis. Therefore Chinese authorities find it very important to consolidate the state identification, which is the foundation of everybody’s co-existence within a single state. It means that people must be able to manage the problem of correlation between religious faith and state identification. In other words, every person in Chinese society must identify himself as Chinese citizen regardless of faith in a particular religion.

Key words: People’s Republic of China, politics, religion, reflection theory, opium theory, nationality, identity

Хаймурзина Марина Ахатовна – кандидат философских наук, переводчик международного отдела, доцент кафедры Китаеведения Амурского государственного университета; 670027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21; mfaizova@yandex.ru

Marina A. Khaymurzina – PhD (Philosophy), Interpreter of International Office, Associate Professor at the Department of Chinese Studies, Amur State University; 21 Ignatyevskoe Shosse, Blagoveshchensk, Amur Region, Russia, 675027; mfaizova@yandex.ru

В рамках марксистской интерпретации, определяющей государственную линию толкования религии, сформированы две ключевые теории – *теория отражения* и *теория опиума*. Первая связана со знаменитым определением религии Энгельса: «*Всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, – отражением, в котором земные силы принимают форму неземных*». Вторая связана со знаменитым марксистским утверждением, что «*религия есть опиум народа*» [Новые тенденции, 2013, 266–267].

Что касается *религии как опиума народа*, то это определение изначально позволило трактовать религию лишь с негативной точки зрения. Согласно представлениям последних десятилетий XX века, религия одурманивает и одурачивает людей⁴. Она оценивалась как тормоз общественного прогресса, но, с другой стороны, не отрицалась её «производительная роль», стимулирующая общественное развитие и проявляющаяся, например, в крестьянских восстаниях, а также и огромное влияние на историю развития литературы и искусства, поскольку религия выступает одним из важнейших проводников культуры [Новые тенденции, 2013, 267].

«Религия – это сложный культурный феномен, появляющийся на определённом этапе развития общества» [Новые тенденции, 2013, 58]. «Религия – это социокультурная система»⁵ [Новые тенденции, 2013, 63]. Такие определения религии представлены в книге «Новые тенденции в практике и теории национальных религий» издательства партийной школы ЦК КПК (2013 г.), где неоднократно подчёркивается пять особенностей религии – длительность, массовость, национальность, интернациональность, сложность. Отметим, что *теория пяти особенностей* религии была сформулирована ещё в 1958 году, позже послужила основой для разработки ряда документов, касающихся вопросов религии и национальности (например, Документ № 19 от 1982 г.), а в 1996 году положительно оценена отделом Единого фронта ЦК. К пяти перечисленным китайские исследователи предлагают добавить ещё одно свойство религии – культурность, полагая, что это будет отвечать реалиям современной религиозной ситуации в Китае [Новые тенденции, 2013, 142].

В одном из своих выступлений в 2006 году Ху Цзинтао подчеркнул: «Необходимо чётко понимать глубину исторических, социальных и психологических корней появления и существования религии. Необходимо осознавать объективную реальность длительного существования религии в социалистическом обществе, а также в полной мере уразуметь сложность взаимосвязей религии с такими факторами как политика, экономика, культура, национальность» [Новые тенденции, 2013, 64].

О связи религии и политики

Китайские исследователи считают, что в китайском языке нет аналога английскому слову «politics». Используемое для его перевода слово *чжэнчжи* следует понимать следующим образом: *чжэн* – общественные дела, *чжи* – управление. Таким образом, *чжэнчжи* – это управление общественными делами. С 80-х годов XX века в понятие *чжэнчжи* начинают вкладывать иной смысл. Политика становится продуктом и надстройкой классового общества, особым типом общественных отношений, действиями, связанными с захватом и удержанием политической власти определённым классом или группировкой с целью реализации своих экономических потребностей, а также действиями, продвигаемыми правящей политической партией или правительством и касающимися всех без исключения сфер общественной жизни. Именно это и определяет суть, специфику и внутреннее содержание современного понятия «политика» [Новые тенденции, 2013, 59].

Взаимосвязь политики и религии очень сложна, а в силу различия стран и исторических периодов – многообразна. Религия остаётся неотъемлемой частью жизни общества. В историческом контексте правящие структуры нередко прибегали к религии как средству управления настроением народа. В истории много примеров, когда религия использовалась оппозиционными структурами с целью противодействия действующей системе власти. В Средние века во многих государствах происходило слияние политики и религии. В некоторых религия признавалась в качестве государственной; религиозные правила являлись основой государственных законов, отсутствовала свобода вероисповедания, а также право на атеистические взгляды. В традиционном Китае чиновники и народ имели свободу религиозной веры, но в силу мощного влияния конфуцианства⁶ все прочие религиозные верования укладывались в рамки конфуцианской этики. В современном Китае народ обладает свободой вероисповедания, свободой выбора религии или отсутствия веры, что продиктовано международным фундаментальным правом гражданского общества.

Сегодня, говоря о связи религии и политики в Китае, имеют в виду взаимосвязи религии и общества, религии и политической системы, а также взаимосвязи между религиями внутри страны. На VI Пленуме ЦК КПК 16-го созыва (2006 г.) была определена необходимость гармонизации взаимосвязей правящей партии, национальностей, религии и социальных слоёв, религиозные связи были названы в числе пяти важнейших общественных отношений. 18 декабря 2007 года Ху Цзинтао высказался о важности религии и заявил, что чёткое понимание и регулирование религиозных вопросов, реальное решение всех религиозных проблем имеет прямое отношение ко всей партийной и государственной работе, касается вопросов стабильности общества и процесса строительства общества *сяокан*, а также развития социализма с китайской спецификой. В контексте современных тенденций полностью признаётся и понимается необходимость работы в этом направлении [Новые тенденции, 2013, 60].

Религиозная работа – составная часть партийной и государственной деятельности. С началом политики открытости, претерпев ошибки религиозной работы эпохи «левых», КПК КНР осознаёт, насколько общая ситуация в стране зависит от понимания и регулирования религиозных вопросов. С одной стороны, сохранение и защита культурных и религиозных традиций – эффективный метод совершенствования ценностных концепций общества, а с другой стороны, религия может стать дестабилизирующим фактором. Вопросы религии могут быть использованы против нынешней политической системы и всего общественного уклада КНР. Власти неоднократно заявляют, что сегодня имеется реальная угроза существующей религиозной ситуации в Китае – это политические замыслы внешних сил осуществить размежевание и европеизацию страны, используя вопросы национальности и религии.

В связи с этим, согласно законодательству КНР, религиозные организации и религиозная деятельность в Китае не пользуются иностранной поддержкой, придерживаются строгой автономности [Новые тенденции, 2013, 59–67].

О связи религии и национальности

«Национальность – это устойчивая общность людей, сформированная в результате длительного исторического процесса, отличающаяся особенностями языка, культуры, психологии, традиций, обычаев, образа жизни. В формировании и развитии многих национальностей важна роль религии» [Новые тенденции, 2013, 4].

Религиозные вопросы – это вопросы вероубеждений и религиозных представлений огромного сообщества. Верующие в Китае делятся на две большие группы – *ханьцы и национальные меньшинства*. Исторически сложилось так, что религиозные верования национальных меньшинств тесно переплелись с национальными вопросами. В связи с этим религиозные противоречия большинства национальных групп во многом определены национальными противоречиями, и наоборот.

Если рассматривать национальные меньшинства Китая с точки зрения религиозной набожности, то в этом они превосходят ханьцев. Действительно, в этой части китайского социума религиозные верования и религиозная культура играют очень важную роль. Религиозное сознание и религиозная психология влияют на национальное сознание и психику. Ревностное отношение к религии, религиозные убеждения, религиозная организация, ритуалы воздействуют на каждодневную жизнь людей, на нравственность и социальную политику, определяя их нормы. Религиозные ритуалы и обряды перемешались с национальными обычаями и нормами, став единым целым и сформировав важную составляющую национальной культуры. Поэтому защита свободы вероисповедания национальных меньшинств – одна из приоритетных задач политики КПК. В данном контексте, тем не менее, подчеркнём, что защита свободы вероисповедания не предполагает пропаганды религии как таковой, усиления её влияние на людей, более того, не говорит о религии вне юридических ограничений [Новые тенденции, 2013, 64].

Не секрет, что вопросы религии и национальностей нередко используются с целью раскольнических действий. Внешние и внутренние враги КПК КНР под лозунгом «национальность» осуществляют сепаратистские действия с целью размежевания страны. Они, апеллируя к представителям приграничных национальных меньшинств, намеренно провоцируют обострение отношений между национальными меньшинствами и ханьцами. Только за 2010 год в приграничных районах на почве «национальности» произошло четыре крупных столкновения с драками и дестабилизацией общественного порядка [Новые тенденции, 2013, 19–65].

Политические власти очень бдительны к тенденции расширения проблем, связанных с национальными религиями. Тот факт, что 71% национальных меньшинств КНР осуществляют самоуправление в рамках отдельных территориальных единиц, а все национальные автономные районы занимают 64% территории страны, приводит к мысли: религия – особый стратегический курс политической системы КНР [Новые тенденции, 2013, 7].

В связи с этим, КПК ведёт целенаправленную профилактическую работу по всем национальным и религиозным вопросам, противодействуя усилению влияния внешних и внутренних сил, стремящихся к эскалации национальных конфликтов. Предпочтение отдаётся «мягкой силе» противодействия. Например, среди населения страны (особенно крестьянского) осуществляется пропаганда идей материализма и атеизма. Используются все средства – радио, кино, телевидение, Интернет и др. Власти прекрасно осознают, что поддержание порядка силовыми методами не способствует длительному сохранению общественной стабильности. Такие методы могут сдерживать людей, но не изменят их национальных, религиозных представлений и чувств, более того, «жёсткая сила» способна обострить ситуацию. Поэтому в процессе поддержания стабильности политические власти делают акцент на усилении чувства принадлежности людей к единому государству [Новые тенденции, 2013, 55–90].

О связи религии и идентичности

Сегодня в политических кругах ратуют за развёртывание просвещения в области идентичности, подчёркивают роль и значение национальной и государственной

идентичностей. Эти типы идентификации относятся к разным уровням, но взаимосвязаны. *Национальная идентичность* – основа существования каждого внутри национальной группы. Такой тип самоидентификации проявляется в национальном сознании. *Государственная идентичность* превосходит национальную, является её надстройкой. Это наиболее высокий уровень идентификации, предполагающий осмысление того, что несколько национальностей формируют одно государство. Государственная идентичность проявляется в гражданском сознании, т.е. идентификация происходит на уровне государственной нации. В усилении пропаганды и просвещения, укреплении государственной идентичности видится залог дальнейшего экономического и социального развития КНР [Новые тенденции, 2013, 6].

В политической науке КНР появился термин – четыре идентичности: идентификация родины, идентификация китайской нации, *идентификация китайской культуры*, *идентификация социализма с китайской спецификой*. Кампания усиления *четырёх идентичностей* представляет собой распространение информации в массах и среди чиновников о четырёх идентичностях, доводя её до осознания на уровне каждой отдельной личности. Целью кампании является укрепление государственной идентификации [Новые тенденции, 2013, 37].

Идентификация родины – понимание того, что все национальности проживают на единой, неделимой территории, цель – объединение всех национальностей в рамках одного государства.

Идентификация китайской нации. Китайская нация *чжунхуа миньцзу*⁷ – наименование общности людей, сформированной 56 национальностями, проживающими на территории Китая. Это национальная единица, сложившаяся в процессе длительного исторического синтеза отдельных национальностей. Китайская нация – понятие политическое, подчёркивающее неделимость многонационального государства. Идентификация китайской нации выступает основой консолидации и гармоничного сосуществования народов на территории Китая. Подчёркивается, что ханьцы неотделимы от национальных меньшинств, и наоборот.

Идентификация китайской культуры – осознание её богатства и вместе с тем особого вклада в неё каждой национальности. Китайская культура – единое целое, состоящее из множества. Китайская культура – идейная основа для идентификации внутри многонационального государства.

Идентификация социализма с китайской спецификой. Социализм с китайской спецификой – общее дело всех народов государства. Консолидация национальностей – главная составляющая в строительстве социализма с китайской спецификой.

Говоря о религии и идентичности, отметим сложность взаимосвязи этих явлений. С одной стороны, религия как ядро культуры и традиций является стабилизирующим фактором, обеспечивающим долговременность и стабильность идентификации каждого в обществе, в этом смысле особо сильна историческая память народа. С другой стороны, в случаях умелого манипулирования националистами и сепаратистами религия способна разрушить сложившиеся социально-политические идентификации, привести к кризису идентичностей. Вот почему сегодня для политической власти КНР так важно сформировать фундамент сосуществования всех в рамках единого государства – государственную идентификацию. Она предполагает способность людей регулировать вопрос религиозной веры и государственной идентичности, т.е. вне зависимости от вероисповедания той или иной религии признавать себя гражданами КНР. В связи с этим существует установка не допускать акцентирования на национальной идентификации, например, ханьской идентичности или любой другой локальной национальности, поскольку национальное сознание любой национальности способно «взлететь» до проявления ультра национализма, что может привести к разрушению единой нации. Действительно, идеи типа «Религия превыше всего» или «Национальность превыше всего» ослабляют чувство государственной идентификации [Новые тенденции, 2013, 4].

Проблема государственной идентичности сегодня особенно остро стоит в регионах проживания национальных меньшинств. Например, среди мусульманского населения северо-западных регионов Китая по-прежнему присутствуют «три силы зла» (терроризм, экстремизм, сепаратизм), а на юго-западе Китая среди

Ослабление чувства государственной идентификации в целом характерно

Преодолев опыт негативного отношения к религии существовавшего

¹ Подробнее об эволюции в интерпретации религии в КНР см.: Забияко, А.П. Интерпретация религии китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения в КНР (вторая пол. XX – начало XXI вв.). Статья первая / А.П. Забияко, М.А. Хаймурзина // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 64–74; Забияко, А.П. Интерпретация религии китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения в КНР (вторая половина XX – начало XXI вв.). Статья вторая / А.П. Забияко, М.А. Хаймурзина // Религиоведение. – 2013. – № 3. – С. 70–88.

² Например, о переосмыслении роли религии в социалистическом Китае см.: Гуань Юйкуань. Новые сдвиги в марксистских религиозных воззрениях // Религия и национальность. Вып. 4 / под ред. Моу Чжунцзянь, Лю Юймин. – Пекин: Изд-во «Культура религии», 2006. – С. 4–8.

³ Эта же мысль присутствует и во взглядах известного религиоведа конца XX в. Люй Дацзи. См.: Люй Дацзи. Новая редакция к введению в религиоведение / Люй Дацзи. – Пекин: Изд-во Академии общественных наук КНР, 2010. – С. 3–19.

⁴ В 80–90-х гг. XX в. такой точки зрения придерживались, например, Жэнь Цзюйю, религиовед, занимавший в то время пост директора Института мировых религий Академии общественных наук КНР, и Люй Дацзи, проводивший религиоведческие исследования при Институте мировых религий Академии общественных наук КНР. Подробнее см.: Хуан Куй. Современное исследование религии / Хуан Куй // Итоги китайского религиоведения за 30 лет: с 1978 по 2008 гг. – Пекин: Изд-во Академии общественных наук КНР, 2008. – С. 40–49.

⁵ Данное толкование религии сформулировано в рамках определения религии Люй Дацзи, оказавшего сильное влияние на развитие марксистских религиоведческих представлений в Китае. Подробнее см.: Люй Дацзи. Новая редакция к введению в религиоведение / Люй Дацзи. – Пекин: Изд-во Академии общественных наук КНР, 2010. – С. 41–66.

⁶ В указанном издании отмечено, что хотя конфуцианство официально не признано религией, тем не менее по своей просветительской роли оно выполняет социальные функции религии. См.: Новые тенденции в практике и теории национальных религий / под ред. Ван Хуайчжао. – Пекин: Изд-во партийной школы ЦК КПК, 2013. – С. 136. Подробнее о религиозных аспектах конфуцианства см.: Хаймурзина, М.А. Интерпретация религиозных оснований конфуцианства в конфуцианской мысли и религиоведении Китая XX – начала XXI вв.: дисс. канд. филос. наук: 09.00.14 / М.А. Хаймурзина; АмГУ. – Благовещенск, 2014. – 180 с.

⁷ Понятие *миньцзу* (民族) используется в двух смыслах. В широком смысле означает *нацию* (*чжунхуа миньцзу* 中华民族 – китайская нация), в узком – *национальность* (*шаошу миньцзу* 少数民族 – национальные меньшинства, *ушлю гэ миньцзу* 56个民族 – 56 национальностей). В 2005 г. Государственной комиссией КНР по национальным вопросам было принято решение заменить понятие *миньцзу* в узком смысле на термин *цзуюнь* 族群 – *этническая группа*, что соответствовало бы западной научной практике. В частности, предлагалось заменить понятие *национальные меньшинства* на *этнические меньшинства*, понятие *56 национальностей* на *56 этнических групп*, а также термин *национальная политика* на *этническую политику*. В 2008–2009 гг. опубликовано множество статей, осуждающих данное решение, выступающих против замены исторически сложившегося термина. Таким образом, к настоящему времени термин *этническая группа* ещё не прижился ни в академической, ни в политической науке КНР. См.: Новые тенденции в практике и теории национальных религий / под ред. Ван Хуайчжао. – Пекин: Изд-во партийной школы ЦК КПК, 2013. – С. 167–168.

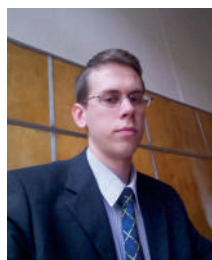
References

1. Zabiyaiko A.P., Khaymurzina M.A. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveshchensk: Makro-S, 2013, no. 2, pp. 64–74 (in Russian).
2. Zabiyaiko A.P., Khaymurzina M.A. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveshchensk: Makro-S, 2013, no. 3, pp. 70–88 (in Russian).
3. *Results of Chinese Study of Religions for the Last Thirty Years: From 1978 to 2008*. Beijing: Shehui kexue chubanshe, 2010, 419 p. (in Chinese).
4. Li Shen. *The Theory of Religion*. Vol. 1. Beijing, Shehui kexue chubanshe, 2006, 399 p. (in Chinese).
5. Li Shen. *The Theory of Religion*. Vol. 3. Social Function of Religion. Beijing: Shehui kexue chubanshe, 2006, 376 p. (in Chinese).
6. Lyu Daji. *New Edition to Introduction of the Study of Religions*. Beijing: Shehui kexue chubanshe, 2010, 705 p. (in Chinese).
7. *New Tendencies in National Religions. Practice and Theory*. Comp. Wang Huaizhao. Beijing: Zhonggong zhongyang dangxiao chubanshe, 2013, 396 p. (in Chinese).
8. *Religion and Nationality*. Vol. 4. Comp. Mou Zhongjian, Lu Yuming. Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe, 2006, 442 p. (in Chinese).
9. Khaymurzina M.A. *Interpretatsiya religioznykh osnovaniy konfutsianstva v konfutsianskoy mysli i religiovedeniy kitaya XX – nachala XXI veka*. Diss. kand. filos. nauk [Interpretation of Confucianism Religious Grounds in Confucian Thought and Religion Studies of China at the Turn of the 20th and Early 21st centuries. Ph.D. Thesis in Philosophy]. AmGU: Blagoveshchensk, 2014, 180 p. (in Russian).



Корпачев П.А.

Перформативный подход в исследовании раннехристианского аскетизма



Аннотация. Статья посвящена рассмотрению основных положений перформативного подхода в исследовании христианского аскетизма I–IV веков. Автор показывает основные стадии процесса переосмысления подходов к изучению аскетизма в XX веке, критическое рассмотрение которых Ричардом Валантасисом привело к формулировке нового определения аскетизма как «деятельности в рамках господствующей социальной среды, направленная на открытие новой субъективности, иных социальных отношений и альтернативной символической вселенной». Валантасис считает своими предшественниками на пути к переосмыслению традиционных подходов к истории аскетизма М. Вебера, М. Фуко и Дж. Харпхэма, чья работа способствовала принятию им и многими другими современными западными религиоведами перформативного подхода. Сущность последнего заключается в понимании публичной сферы как постоянно изменяющейся и производимой в результате действий участников, христианского аскетизма – как деятельности по созданию «антикультуры» или «новой символической вселенной», а аскетического поведения – как разновидности performance, поддающейся исследованию лишь в качестве кросс-культурного феномена. Перформативный подход к исследованию истории христианского аскетизма является динамично развивающейся и весьма популярной на Западе исследовательской парадигмой.

Ключевые слова: перформативный подход, перформанс, раннее христианство, аскетизм, личность

Petr A. Korpachev

The Performance Theory in the Study of Early Christian Asceticism

Abstract. The article focuses on applications of the performance theory to the study of asceticism in Early Christianity. During the 20th century the religious studies had gone through 3 transitional stages in asceticism analysis before Richard Valantasis made a proposal of the new definition of asceticism as «performances within a dominant social environment intended to inaugurate a new subjectivity, different social relations, and an alternative symbolic universe». Now this definition is widely recognized and accepted among Early Christianity specialists, together with the performance studies approach on which it is based. Valantasis considered M. Weber, M. Faucalt and G. Harpham as his predecessors in asceticism studies, aiming to continue their work on reconsideration of the role of ascetic behavior in cultural processes and formation of culture. According to Valantasis and other performance studies followers, asceticism cannot be defined through traditional categories of renunciation, abstention or discipline, because they neglect its axiology focus and omit its nature as a conduct of self-transformation, but instead should be researched through its social functions and role in cultural transition. Performance theory in studying of the history of Christian asceticism is a dynamically developing and very popular research paradigm in the West. One of the main achievements of the theory's proponents is clear demonstration of impossibility to trace asceticism of any era to the history of its ascesis and ascetics, and also "secularism" and conditionality of actions, seeming motivated by religious grounds only. As mechanisms of this interference between the secular and the religious in ascetic behavior are universal because they lie in the basis of culture itself, then the way to the study of an ascesis of early Christians gets not so much through primary sources of that era, as through "social functions" of asceticism.

Key words: performance studies, performance, Early Christianity, asceticism, self

Корпачев Петр Александрович – аспирант кафедры философии религии и религиоведения Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова; 119991, Москва, ул. Ленинские горы, 1; korpachevpa@gmail.com

Petr A. Korpachev – Postgraduate student at the Department of the Philosophy of Religion and Religious Studies, Lomonosov Moscow State University; 1 Leninskiye Gory, Moscow, Russia, 119991; korpachevpa@gmail.com

Эволюция подходов к исследованию аскетизма как кросс-культурного феномена в западном религиоведении в течение последней четверти XX века проходила в основном в рамках осмысления концепций Макса Вебера, Мишеля Фуко и Джеффри Харпхэма. В конце 1990-х годов в этот ряд встал также Ричард Валантасис, предложивший применить в исследовании христианского аскетизма первых веков перформативный подход. Теоретические новации Валантасиса были практически сразу приняты членами «Группы аскетического поведения в греко-римской древности», а несколько позднее и широкими кругами занимающихся ранним христианством историков и социологов религии. Работая на стыке религиоведения, социологии, культурологии и психологии, сторонники перформативного подхода произвели серьёзное переосмысление места аскетизма в культуре и методологии его изучения.

Исследование перформативных практик началось в 1970-х годах и основывается на понимании публичной сферы как постоянно изменяющейся и производимой в результате действий участников, а не существующей в готовом виде. Сам термин «перформативность» появляется в теории речевых актов Джона Остина, у которого перформативные высказывания противопоставлены констативным (описательным), и обычно определяется как «конструирование идентичности через выражение действия» [Butler, 1993, 7]. Любое изменение идентичности не является ни предопределённым, ни произвольным и случайным. В перформативной теории гендерной идентичности его сторонниками, к примеру, отрицается существование «истинной» природы женщины или мужчины, обуславливаемой их телесными особенностями, поскольку пол является лишь следствием многократного повторения перформативных действий в определённом культурном контексте. Помимо гендерных исследований (Джудит Батлер), перформативный подход был воспринят в исследованиях лингвистических (Джон Остин), социологических (Ирвинг Гоффман) и культурологических (Ричард Шехнер).

Присоединение религиоведения к этому перечню дисциплин стало возможным благодаря предпринятой в XX веке попытке переосмысления подходов к изучению считавшегося на начало столетия уже окончательно понятым феномена христианского аскетизма. В «Протестантской этике и духе капитализма» Макс Вебер рассматривал социологическое исследование аскетизма как необходимое условие понимания закономерностей развития капитализма. Предметом его внимательного исследования стали отношения между развитием производственных сил, переоценкой роли материальных благ в протестантской этике, доктриной предопределения и «мирским призванием» христианина, противостоявшим удалению от мира католического монаха. Аскетизм определяется у него как «находящееся под систематическим контролем и надзором» [Weber, 1963, 132] поведение, ареной которого у протестантов является повседневность, обыденная жизнь. Валантасис отмечает, что Вебер во многом «старомоден» в своих теоретических построениях, стремится разделить аскетическое и мистическое, мирское и отрицающее мир [Valantasis, 1998, 545], однако его бесспорным достижением является признание глубинной связи и взаимовлияния между аскетическим поведением, функционированием экономической и политической сфер и отношениями между субъектами в этих сферах. Аскетизм зримо входит в историю капитализма, как будто бы совершенно ему чуждую, через «созданную им рабочую силу».

Исследование роли и места аскетизма в обществе продолжил Мишель Фуко, которого особенно интересовал аскетический аспект формирования этической теории. Аскеза, по Фуко, играет роль «самоформирующей активности» – тех изменений, что производит в себе человек, дабы стать субъектом этики. Более того, аскетизм помогает не только этическому самоутверждению личности, но и лежит в основании всего процесса её формирования: «никто не может познать искусство жить ... без askesis-a, который должен быть принят как тренировка собой самим себя самого» [Faucalt, 1978, 364]. Предполагается, что Фуко готовил специальную работу по разбору христианских монашеских текстов, которая не увидела свет, но стала объектом спекуляций в академической среде (у Боярина, Кастелли). Впрочем, и изданные французским философом труды: «История сексуальности», «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы», – предоставили богатый материал для пересмотра

традиционного понимания границы между аскезой и повседневностью: любой человек аскетичен у Фуко постольку, поскольку он является этическим субъектом [Faucalt, 1985, 28], – и в этом Валантасис видит развитие представлений Вебера о невозможности чёткой демаркации аскетического и не аскетического, поскольку любая этически регулируемая деятельность: экономическая, политическая, религиозная и т.п., – предполагает определённую «аскетичность» субъекта, а значит – и это важнее всего для сторонников перформативного подхода – вовсе не запретительная сторона аскезы, не самодисциплина и оставление мира отличают христианского монаха IV века от его современника-мирянина. Сущность аскетизма предлагается искать в утверждении, а не отрицании, и соответственно аксиологическая составляющая аскестики выходит на передний план [Valantasis, 1998, 546].

Именно с опорой на Фуко, Вебера, Бахтина, а также современные ему структуралистские и постструктуралистские теории Джеффри Харпхэм предложил в 1987 году новый подход к феномену аскетизма [Harpham, 1987]. Харпхэм был первым теоретиком, предложившим рассматривать аскетизм как явление в первую очередь не религии, но в целом культуры, причём явление ключевое, поскольку именно аскетизм «поднимает проблему культуры, создавая оппозицию между культурой и её противоположностью» [Harpham, 1987, XII]. Валантасис даже называет аскетизм в теории Харпхэма «культурным элементом в культуре» [Valantasis, 1998, 546], то есть тем, что определяет появление и функционирование культуры, главным образом благодаря ключевой роли аскетического поведения в коммуникации. При этом важнейшей чертой аскетического поведения становилось не религиозно мотивированное отрицание, а «любой акт самоотречения, целью которого является облечение силой (empowerment) или наслаждение» [Harpham, 1987, XIII], и именно способность к самоотречению отдельного человека делает возможным его существование в рамках культуры (здесь Харпхэм следует Фуко, но сама идея восходит ещё к Гоббсу). Благодаря аскетизму в культуре возможны полярности, противоречия. Противопоставляя культуре антикультуру как «новую символическую вселенную», аскетический субъект ставит вопрос об их взаимном отношении и сравнительной ценности, мотивируя тем самым развитие культуры в целом. Особый интерес Харпхэм проявлял к культуре раннего христианства, считая её удивительным примером одновременного проявления и роли аскетизма как культурообразующего феномена, и существования основанной на аскетике идеологии, т.е. осознания в рамках аскетизма его культуроформирующего значения.

Работы Харпхэма оказали значительное влияние на последующие исследования раннехристианского аскетизма, поскольку в них автору удалось показать, что сущность последнего может быть вернее понята через его роль в истории культуры, чем через описание различных практик умерщвления плоти. Этот подход был быстро воспринят специалистами: у С. Эльма аскетизм стал «аналитическим инструментом» для лучшего понимания изменений в византийской культуре IV–V веков [Elm, 1994, 350], множество исследователей 90-х годов начали объединять исторические и культурологические подходы к ранней аскезе христиан [Clark, 1999, 14–17]. Наконец, появилась перформативная концепция Ричарда Валантасиса, выраженная в его ставшем почти общепринятым определении аскетизма как «деятельности в рамках господствующей социальной среды, направленной на открытие новой субъективности, иных социальных отношений и альтернативной символической вселенной» [Valantasis, 1995, 797].

Валантасис подходит к концепции Харпхэма критически, и основной предмет критики для него – акцент последнего на роли аскетизма в функционировании культуры как системы. Валантасис стремится взамен вывести на передний план проблему интеграции в эту систему индивида и группы, вновь напоминая, вслед за Фуко, что аскетизм не является «вещью-в-себе», но в основании своём имеет «личность, которая посредством изменения поведения стремится изменить себя... стать новой личностью в новом обществе, которое формирует новую культуру» [Valantasis, 1998, 547]. Получается, таким образом, сложная структура основанной на аскетическом поведении культуры, которая постоянно изменяется из-за трансформации ищущего новую культуру субъекта, изменяющего своё остающееся аскетическим поведение,

чтобы как можно полнее принять эту новую культуру и деконструировать культуру предшествовавшую. Аскетизм не исключает человека из сферы современной ему культуры, а интегрирует его в культуру на всех уровнях человеческого существования – и в этом проявляется его перформативность. Сознательное аскетическое действие дополняется неосознанным, добровольное – вынужденным, религиозное – светским. Валантасис стремится показать, что только исследование перформативных практик может привести ясность в эту стремительно усложняющуюся картину мира. Аскетизм как *performance* был необходим каждому христианину I–IV веков, дабы интегрироваться в христианскую культуру, войти в её символическую вселенную. Аскетичность раннего христианства, таким образом, не может быть поставлена под сомнение: оно аскетично уже потому, что стало «антикультурой» для античного мира, и именно для утверждения этой «антикультуры» как новой культуры ойкумены требовалось развитие ап. Павлом, Мефодием Патарским, Антонием Великим и многими другими аскетического богословия. Аскетика в христианстве не случайна, она не появляется из ниоткуда в IV веке, но необходимо сопряжена с самым фактом появления новой религии и новой вселенной смыслов – такой вывод делают Валантасис, Уимбуш, Флуд, Кларк и большинство других современных западных религиоведов на основании перформативного подхода [Clark, 1999, 15].

Итак, аскетизм является неотъемлемой частью христианства первых веков. Однако в чём же проявляется перформативность аскетизма ранних христиан, что позволяет провести параллель между их поведением и перформансом в современном искусстве? Сам Валантасис полагает, что «метод аскетической подготовки мало чем отличается от метода репетиции и семинара-тренинга (*workshop*) в процессе подготовки к театральной постановке» [Valantasis, 1998, 548], приводя в пример описание работы подобного «воркшопа» у одного из основных теоретиков перформативного подхода Ричарда Шехнера: «задача тренинга – деконструировать готовые (*ready-made*) паттерны в поведении участников, текстах и артефактах культуры... и реконструировать их в рамках репетиции в новую интегрированную систему – перформанс» [Schechner, 1986, 363]. Актёр стремится изменить своё поведение, подражая иному, аскет – изменить себя, через деконструкцию и реконструкцию стать новым человеком в новой культуре. Актёр репетирует, аскет формирует новые паттерны поведения, но и у того, и у другого поведение интенционально, и рутинная, внешняя часть репетиции или аскезы не должна уводить внимание исследователя от истинной цели действующего субъекта – обретения новой субъектности.

Определяя аскетизм как «перформанс, конструирующий альтернативную культуру, делающий возможными новые социальные отношения и создающий новую идентичность» [Valantasis, 1998, 548], Валантасис стремится сместить акцент с «негативной» стороны аскетизма, т.е. практик, служащих воздержанию и самоограничению, на сторону «положительную», а именно ту трансформацию мироощущения, что происходит в результате аскезы, и ту новую аскетическую картину мира, о которой писал ещё Вебер, и которая у Валантасиса названа «символической вселенной». Практические следствия из данного теоретического смещения акцентов были показаны самим Валантасисом в анализе Послания к Тимофею, традиционно не относившегося исследователями к числу «аскетически окрашенных» посланий ап. Павла. Назвать этот текст аскетическим позволяет, по Валантасису, программа положительной трансформации личности. Важно отметить, что такой подход оправдывает себя в исследовании не только первоисточников, но и истории их интерпретации отцами Церкви: так, например, Элизабет Кларк в «*Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*» неоднократно показывает, что аскетический смысл «прочитывался» авторами эпохи патристики в не кажущихся аскетически окрашенными источниках, традиционное исключение которых из поля аскетических штудий привносит видимость богословского новаторства там, где сами творцы-богословы его не предполагали [Clark, 1999].

Однако новое определение аскетизма, данное Валантасисом, встретило не только принятие, но и критику в религиоведческом сообществе. Острие этой критики было направлено против отсутствия в нём упоминания о систематическом

воздержании как неотъемлемой черте аскетического поведения [Crawiek, 2008, 767], и часть авторов, считая неверным подобное пренебрежение «повседневной» стороной аскезы, придерживаются более консервативного подхода, следуя за Уолтером Кэлбером (аскетизм – «программа самодисциплины и самоограничения») или Энтони Салдарини (аскетизм – «совокупность методов организации духовной жизни и самодисциплины») [Vaage, 1999, 6]. Многие исследователи принимают определение аскетизма как *performance*, но подчёркивают его неразрывную связь с традицией и однозначно религиозную, а не светскую направленность [Flood, 2004, 1–2], смягчая радикализм подхода Валантасиса и возвращая аскетическое поведение из творимой им «символической вселенной» во вселенную традиционных религиозных смыслов.

Исследование перформативных практик остаётся, таким образом, популярным, но не бесспорным подходом в исследовании как аскетизма ранних христиан, так и аскетизма в целом как явления культуры. Одним из основных достижений сторонников перформативности является ясная демонстрация невозможности свести аскетизм любой эпохи к истории её аскезы и аскетики, а также «светскости» и обусловленность извне кажущихся мотивированными лишь религиозно действий. Поскольку же механизмы этого взаимовлияния светского и религиозного в аскетическом поведении универсальны, ибо лежат в основании культуры как таковой, то путь к исследованию аскезы ранних христиан лежит не столько через первоисточники той эпохи, сколько через «социальные функции» аскетизма. Валантасис выделяет четыре такие функции: во-первых, аскетизм позволяет человеку обитать в переосмысленном и перестроенном мире, каким являлся, например, мир первых христиан в отношении к миру языческому; во-вторых, аскетизм даёт практический смысл символическим конструктам, таким как «ангел» или «демон», трансформируя туманно звучащие «борьбу с бесами» или «уподобление ангелу» в формализованную систему молитв, постов, бдений; в-третьих, осознанное аскетическое поведение изменяет восприятие мира, значение привычных понятий, таких как «пища» или «труд»; наконец, в-четвёртых, аскетизм выступает как интегрирующее начало по отношению к историческим, научным, в целом внешним по отношению к религии теориям [Valantasis, 1998, 550–551].

Следствием сдвига в теоретических подходах к осмыслению раннехристианского аскетизма, и особенно ставшего ключевой темой в рамках перформативного подхода Валантасиса кросс-культурного фокуса, стало расширение предметного поля аскетических исследований. У Дэвида Бракке это выразилось в привлечении демонологии ранних христиан для объяснения процессов формирования монашеской идентичности [Brakke, 2001, 19–20], причём эти исследования были с энтузиазмом продолжены другими религиоведами [Valantasis, Wimbush, 1998, 25], а Гальвор Мокснэ полагает, что новое прочтение аскетического богословия ап. Павла в контексте исследований субъективности Фуко способно принести большую пользу пониманию европейцами культурных изменений начала XXI века [Moxnes, 2003, 3–4].

В целом стоит отметить, что перформативный подход к исследованию истории христианского аскетизма является динамично развивающейся и весьма популярной на Западе исследовательской парадигмой. Его недостатки напрямую связаны с достоинствами: исследуя аскетизм как кросс-культурный феномен, как основание этики или фундаментальный компонент культуры, Валантасис и его последователи неизбежно размывают предметное поле собственно религиоведческого его рассмотрения. Если, вслед за Фуко и Харпхэмом, любое этически мотивированное действие считать аскетическим, то неизбежно встаёт вопрос об «аскетическом аскетическом», т.е. о различии между аскезой в повседневном и сознательно аскетическом поведении, иначе слишком зыбкой становится грань между предметными областями религиоведения, культурологии, социологии, психологии и других дисциплин.

Библиографический список

1. Asceticism and the New Testament / ed. by L.E. Vaage and V.L. Wimbush. – London: Routledge, 1999. – 457 p.

2. Brakke, D. Making of Monastic Demonology: Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance / D. Brakke // Church History. – 2001. – Vol. 70, No. 1. – P. 19–48.
3. Butler, J. Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex / J. Butler. – London: Routledge, 1993. – 256 p.
4. Clark, E.A. Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity / E.A. Clark. – Princeton: Princeton University Press, 1999. – 437 p.
5. Crawiek, R. Asceticism / R. Crawiek // The Oxford Handbook of Early Christian Studies / ed. by S.A. Harvey and D.G. Hunter. – Oxford: Oxford University Press, 2008. – P. 764–786.
6. Elm, S. Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity / S. Elm. – Oxford: Clarendon Press, 1994. – 460 p.
7. Faucalt, M. The History of Sexuality, Vol. 1: An Introduction / M. Faucalt. – New York: Vintage Books, 1978. – 168 p.
8. Faucalt, M. The History of Sexuality, Vol. 2: The Use of Pleasure / M. Faucalt. – New York: Vintage Books, 1985. – 304 p.
9. Flood, G. The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition / G. Flood. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 288 p.
10. Harpham, G. Ascetic Imperative in Culture and Criticism / G. Harpham. – Chicago: University of Chicago Press, 1987. – 344 p.
11. Moxnes, H. Asceticism and Christian Identity in Antiquity: A Dialogue with Foucault and Paul / H. Moxnes // Journal for the Study of the New Testament. – 2003. – 26/1. – P. 3–29.
12. Valantasis, R. Constructions of Power in Asceticism / R. Valantasis // Journal of the American Academy of Religion. – 1995. – № 63. – P. 786–804.
13. Weber, M. The Sociology of Religion / M. Weber. – Boston: Beacon Press, 1963. – 304 p.

References

1. *Asceticism and the New Testament*. Ed. by L.E. Vaage and V.L. Wimbush. London: Routledge, 1999, 457 p. (in English).
2. Brakke D. *Making of Monastic Demonology: Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance*. Church History. 2001, Vol. 70, no. 1, pp. 19–48 (in English).
3. Butler J. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. London: Routledge, 1993, 256 p. (in English).
4. Clark E.A. *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*. Princeton: Princeton University Press, 1999, 437 p. (in English).
5. Crawiek R. *Asceticism. The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Ed. by S.A. Harvey and D.G. Hunter. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 764–786 (in English).
6. Elm S. *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1994, 460 p. (in English).
7. Faucalt M. *The History of Sexuality. Vol. 1: An Introduction*. New York: Vintage Books, 1978, 168 p. (in English).
8. Faucalt M. *The History of Sexuality. Vol. 2: The Use of Pleasure*. New York: Vintage Books, 1985, 304 p. (in English).
9. Flood G. *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 288 p. (in English).
10. Harpham G. *Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1987, 344 p. (in English).
11. Moxnes H. *Asceticism and Christian Identity in Antiquity: A Dialogue with Foucault and Paul*. Journal for the Study of the New Testament. 2003, no. 26/1, pp. 3–29 (in English).
12. Valantasis R. *Constructions of Power in Asceticism*. Journal of the American Academy of Religion. 1995, no. 63, pp. 786–804 (in English).
13. Weber M. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1963, 304 p. (in English).



DOI: 1022250/2072-8662.2017.1.62-72

Фиалко М.М.



Эзотеризм: опыт религиоведческой экспликации

Аннотация. В статье на основе определения эзотеризма А. Февра предпринимается попытка выявления аналогий этого феномена в истории культуры при помощи его рассмотрения с этнографической (Э. Тайлор, Р. Маретт), мифо-антропологической (Я.Э. Голосовкер, Л. Леви-Брюль, К. Леви-Стросс) и палео-психологической (Б.Ф. Поршнев) точек зрения в рамках трактовки эзотеризма как мифологической метафизики, остающейся важным компонентом и для традиции единобожия. Сомнению подвергается скептический взгляд, рассматривающий эзотеризм как лишь воображаемый идеологический конструкт (В. Ханеграфф), формируемый господствующей христианской традицией. В статье в рамках

эссенциалистского подхода предлагается структурно-антропологическая интерпретация эзотеризма как определённой универсалии мышления, позволяющая рассматривать его в качестве полноценного предмета академического религиоведения. Черты эзотерического мировосприятия, выделенные Февром, реинтерпретируются как неотъемлемая часть так называемой мифологической парадигмы, в рамки которой вписывается эзотерическая идея мезокосма как ускользающей грани, смыкающей взаимосвязанные оппозиции и формирующей универсальный язык корреспонденций, сущностно важный для эзотерической метафизики.

Ключевые слова: эзотеризм, анимизм, романтизм, мифологическое мышление, принцип сопричастия, дипластия

Matvey M. Fialko

Esotericism: An Experience of Religious Studies' Explication

Abstract. On the basis of the definition of esotericism given by A. Feivre, the article attempts to find parallels of this phenomenon in the history of culture by means of consideration from ethnographic (E. Taylor, R. Marett), myth and anthropological (Ya.E. Golosovker, L. Lévy-Bruhl, K. Lévi-Strauss), and paleo-psychological (B.F. Porshnev) points of view within an interpretation of esotericism as the mythological metaphysics remaining an important component for monotheism as well. The skeptical view considering esotericism as only the imagined ideological construct (V. Hanegraaff) formed by the dominating Christian tradition is questioned in the article. The paper in terms of the essentialist approach offers structural and anthropological interpretation of esotericism as certain universal of thinking, allowing considering it as a full-fledged subject of academic religious studies. The lines of esoteric perception emphasized by Feivre are reinterpreted as an integral part of a so-called mythological paradigm. This paradigm includes an esoteric idea of mesocosm as the escaping thing uniting the interconnected oppositions and forming universal language of correspondences, appreciably important for esoteric metaphysics.

Key words: esotericism, animism, romanticism, primitive mentality, law of participation, diplasty

Фиалко Матвей Михайлович – кандидат философских наук, преподаватель кафедры религиоведения Русской христианской гуманитарной академии; 191023, Санкт-Петербург, наб. реки Фонтанки, д. 15; mathew@list.ru

Matvey M. Fialko – PhD (Philosophy), Lecturer at the Department of Religious Studies, Russian Christian Academy for Humanities; 15 Naberezhnaya reki Fontanki str., St. Petersburg, Russia, 191023; mathew@list.ru

Эзотеризм: проблема определения

Ряд классических историй эзотеризма появился уже в конце XIX в., однако основополагающие для развития эзотериологии как академической дисциплины теоретические труды вышли лишь в последние двадцать лет. Вместе с тем, не стоит переоценивать их влияние, здесь стоит говорить скорее о введении этой темы на полноценной основе в академический научный дискурс, чем о становлении цельной теоретической науки. Вопрос о дисциплинарном статусе науки об эзотеризме стоит очень остро. Представляется, что наиболее перспективным, если не единственным путём её легитимации является включение эзотериологии в канву религиоведения и философии. В противном случае существует реальная опасность того, что исследование эзотеризма останется прерогативой некой замкнутой на себя маргинальной герменевтики сомнительных и подозрительных текстов, чего, раз уже эта тема вошла в научный оборот, допустить точно нельзя. Однако для решения такой задачи необходима некая теоретическая база, опыту разработки которой и посвящена представленная работа.

Наиболее известное определение эзотеризма принадлежит автору книги «Введение в западный эзотеризм» Антуану Февру, который говорит о шести признаках эзотеризма как «способа мышления» (way of thought) [Faivre, 1994, 10–16]. Речь идёт о том, что для эзотерических систем мир объединён соотношениями различного уровня и взаимосвязями (1), формирующими единую систему «живой природы» (2), благодаря чему при верном восприятии мира и его мысленном объединении (3) становится возможной трансформация его и самотрансформация (4), при этом эти системы взглядов склонны инкорпорировать в себя самые различные религиозные, научные и квазинаучные представления (5), а передача такого рода «священного» учения происходит лишь избранным, прошедшим ряд испытаний, доказавшим своим упорством быть достойными посвящения (6).

В современной эзотериологии, созданной благодаря трудам Февра, доминирующей является скептическая модель, крупным представителем которой является В. Ханеграафф, в своих работах предлагающий вообще отойти от эссенциалистской модели эзотерики. Опираясь на исследования Я. Ассмана, демонстрирующие, как «язычество» в своё время конструировалось иудео-христианской монотеистической традицией в рамках дихотомии «свой – чужой», Ханеграафф рассматривает само понятие эзотеризма как конструкт господствующей в культуре традиции, подчёркивая недопустимость редукции «эзотеризма» к антиисторическим религионистским категориям в стиле движения Эранос (европейского движения 30–50-х гг. XX в. по изучению эзотеризма, среди членов которого, наряду с К.Г. Юнгом, М. Элиаде и Г. Шолемом, был и Февр), впрочем, как известно, ставшего основой современной эзотериологии. Таким образом, для Ханеграаффа эзотеризм становится лишь «воображаемой сущностью, созданной и гипостазированной фундаментальным полемическим дискурсом западной культуры» [Hanegraaff, 2005, 250]. Ещё более критически звучат тезисы другого представителя скептического направления, Коку фон Штукрада, говорящего даже не об «эзотеризме» (чтобы не показать его цельной единой традицией), а об «эзотерическом», как о возникающем вновь и вновь дискурсивном поле, формируемом господствующей традицией в целях самоидентификации и объединённом рядом признаков, близких к выделенным Февром.

Вместе с тем, американский исследователь Н. Гудрик-Кларк, ведущая фигура альтернативного скептическому эссенциалистского направления, восставал против радикального номинализма в понимании эзотеризма: «Мой личный подход в этой дискуссии состоит в том, что определение “эзотеризма”, понятое лишь в рамках определённого дискурса, социальных конструкций и признания или непризнания его господствующей традицией лишено герменевтической интерпретации духа и духовности как особых реальностей. Когда мы пытаемся определить эзотеризм только в рамках человеческого поведения и культуры, он становится лишь рефлексивной категорией последней, скорее, чем философским или духовным открытием, остающимся сущностно важной частью претензий эзотеризма на настоящее, абсолютное знание. Именно потому, что эзотеризм отсылает к “высшей” реальности, возвышающейся над природным миром с множеством его вторичных

причинно-следственных связей, он и оперирует понятиями корреспонденции, одушевлённой природы, иерархий и посредников в мезокосме, как и трансмутации тех, кто посвящён в эту высшую реальность <...> Примечательно, что эти соотношения отражают непреходящую ценность февровских категорий. Более того, эти вечные характеристики эзотерического мировоззрения приводят меня к мысли, что это определённая историческая традиция, которая, пусть и подчинена в некоторой мере культурным оценкам и признанию господствующей традицией, отражает самостоятельный сущностный аспект отношения разума к космосу» [Goodrick-Clarke, 2008, 12–13].

Мы придерживаемся второго из указанных подходов к феномену эзотеризма, полагая, что расширение его до границ метафизической универсалии в наибольшей степени соответствует духу и букве февровского определения. Считая основной чертой эзотерического мировосприятия имманентизацию мироздания совокупностью сокровенных сил, наделяющую адепта метафизической властью над ним, можно попробовать рассмотреть их в контексте голососокеровской теории имажинативного абсолюта в качестве плодов «философского воображения», абстракций, созданных «логикой чудесного», мифологически насыщающей поэзию и философию, взаимосвязь которых с эзотеризмом через посредство мифа может быть неслучайной.

«А если есть структура заблуждения, невежества и духовного мрака, то не невозможна и структура *чудесного* <...> Следовательно, возможна и “Логика Чудесного”. Более того: я разделяю положение, что та же разумная творческая сила – а имя ей Воображение, Имагинация, – которая создавала миф, действует в нас и сейчас, постоянно, особенно у поэта и философа, но в более прикрытом виде. Пока не угасло воображение, до тех пор не угаснет и жажда чудесного, даже у отрицающего её, до тех пор есть, есть и есть Логика Чудесного. Вычеркнуть её можно только с истиной» (курсив Я.Э. Голосовкера) [Голосовкер, 2010, 100–101].

Подходы к понятию эзотеризма: историко-литературный и структурно-антропологический срезы

Осмыслив определение Февра и материал трудов, принадлежащих к корпусу текстов новоевропейского эзотеризма, мы обнаружим один важный признак эзотерического мировоззрения: некоторая чудесная (то есть, предполагающая чудесное) цельность мира. Для эзотерика мир есть единое целое, способное чувствовать и думать, с которым может объединиться и человек как его часть (пресловутая доктрина микрокосма и макрокосма). Но в истории культуры такая установка была совсем не уникальной, яркое выражение она имела в новоевропейский период в рамках романтизма. Вспомним слова Фридриха Шлегеля: «Да и все мы, люди, всегда имеем один предмет и материал нашей деятельности и радости – единое поэтическое творение божества, частью и цветом которого мы являемся, – Землю. Мы потому способны слышать музыку бесконечного игрового механизма (Spielwerk), понять красоту поэтического творения, что и в нас живёт часть поэта, искра его творческого духа, никогда не переставая пылать с тайной силой под пеплом содеянного нами неразумия» [Schlegel, 1846, 168].

По словам Шелли, «поэзия вообще может быть определена как выражение воображения, и она связана с происхождением человека. Человек – это [музыкальный] инструмент, на который накладывается серия внешних и внутренних впечатлений, словно колебания бесконечно изменяющегося ветра на эолийскую лиру, влекущие её к бесконечно меняющейся мелодии. Но внутри человека есть принцип, быть может, и внутри всех существ, одарённых чувством и мыслью, который действует иначе, чем лира и производит не только мелодию, но и гармонию, благодаря внутреннему соответствию звуков и движений, побуждаемых породившими их впечатлениями, как если бы лира смогла приладить свои струны к движениям, возбуждающим её, в должной звуковой пропорции, как если бы музыкант смог приладить свой голос к звуку лиры» [Shelley, 1840, 2].

Сравним слова Ди из «Афористических предустановлений»: «XI. Мир есть как бы подстроенная прекрасным творцом лира, струны которой – вещи, и тот, кто сможет их верно тронуть, издаст удивительные гармонии (mirabiles ille eliciet harmonias). Человек же, сам по себе, во всем подобен этой мировой лире (Mundanae isti Lyrae, omnino est Analogus)» [Dee, 1978, 126–127].

В «Защите поэзии» Шелли развивает свою мысль, представляя исключительную, вечную роль поэзии в истории человечества от Гомера и Платона до Данте и Мильтона, называя поэзию «самой картиной жизни, выраженной в её вечной истине (the very image of life expressed in its eternal truth)» [Shelley, 1840, 12]¹, создавая поэтический ряд почти эзотерической преемственности, что подозрительно напоминает теорию «вечной магии» известного приверженца магнетизма барона Ж. Дю Поте [Du Potet, 1852, 135–161], позднее нашедшую выражение и у Э. Леви. Между прочим, Шелли замечает: «Иисус Христос разгласил человечеству святые и вечные истины, выраженные в этих взглядах (в «поэзии» Платона и Пифагора – М.Ф.), и христианство в своей абстрактной нагоде стало экзотерическим выражением эзотерических доктрин поэзии (the exoteric expression of the esoteric doctrines of poetry) и мудрости древности» [Shelley, 1840, 33].

Вордсворт утверждает в программном предисловии к «Лирическим балладам»: «Что же делает поэт? Он считает людей и окружающие его предметы активными и действующими друг на друга <...> Он рассматривает человека и природу как сущностно соответствующие друг другу, а разум человека как естественное зеркало прекраснейших и интереснейших свойств природы» [Wordsworth, 1805, XXXIV–XXXV]².

В рамках религиоведения подобная идея цельности мироздания была предметом сущностно важных для этнографии XIX в. исследований архаического мышления, впрочем, для современной западной науки давно потерявших свою актуальность, в первую очередь, благодаря бурному развитию диффузионизма и функционализма, намеренно отказавшихся от эволюционистских обобщений. Таким образом, в прошлом остались как анимистические построения Тайлора, так и мареттовский аниматизм, доктрина всеобщей одушевлённости в архаической культуре, вкуче с понятием «мань», что, возможно, было полностью оправдано строгими требованиями к выводам в религиоведческой «полевой практике» и недопустимостью интерпретировать мифологические представления с помощью абстрактных спекуляций самого исследователя. Однако как раз для метафизического материала, которым является эзотеризм, приближающийся едва ли не к философской рефлексии, такая методология кажется применимой. Как известно, в XX в. исследование архаического мышления уже на новом уровне, пусть и в рамках полемики с анимизмом, было продолжено. Вспомним понятие партиципации Леви-Брюля, для которого синкретическое первобытное мышление терпимо к противоречиям, существуя не в рамках формальной логики, а на основе закона сопричастия, делающего мир цельной системой взаимосвязанных «мистических» скрытых причин [Lévy-Bruhl, 1910, 76–110], структурную антропологию Леви-Стросса, рассматривающего миф как ускользающую медиализацию бинарных оппозиций, фундаментальных для архаического мышления и универсальных для всей человеческой культуры [Lévi-Strauss, 1958, 227–256]. Структурализм оказался плодотворным не только в реконструкции мифов и способен дать немало и для науки об эзотеризме. Пожалуй, здесь стоит говорить даже о встречном движении познания, сверлении академического туннеля – с одной стороны, материалом религиоведческих исследований мифологического мышления и наработками зарождающейся эзотериологии с другой. Они должны встретиться, и общий воздух обогатит их.

Эзотеризм как метафизика мифа: крест в объятиях розы

Продуктивным представляется рассмотрение эзотерических систем как кодифицированного метафизического извода мифологической стихии с её неизбывным потенциалом вечного возвращения [Лобок, 1997, 17–27]. Эзотеризм тогда предстаёт философским выражением архаического аниматизма, обусловленного цельным одушевлением природы и её частей, в рамки которого вписывается и эзотерическая идея «души мира» [Мень, 1991, 17–18], что позволило бы говорить о своеобразной *сердцевинности* эзотерического мировосприятия. Мир как одушевлённое единство объединён здесь определённой сокровенной космосу внутренней силой (или их иерархией), законы которой адепт познаёт, восходя и нисходя по лестнице мироздания. Подобные образы мы обнаружим в любой эзотерической системе: модель взаимодействия мировой души и мирового духа у М. Фичино [Ficino, 1567, 153–176],

заимствованная К. Агриппой и Д. Бруно, представление о внутреннем агенте трансформации вещей, Вулкане, наряду с *tria prima* у Парацельса [Paracelsus, 1928, 187–188], Иероглифическая монада у Д. Ди [Dee, 1564], месмеровский магнетический флюид [Mesmer, 1779, 7–13, 74–85], одическая сила у барона Райхенбаха [Reichenbach, 1851, 175–178], всеобщий принцип движения у Л. Люка [Lucas, 1854, 32–34], теория астрального света Э. Леви [Lévy, 1860, 18–19], заимствованная и развитая в теософии Е.П. Блаватской и классических оккультных трудах Папюса и С. де Гуайта, рерихианская доктрина космического Огня [Рерих, 1933, 12–13], луч творения в учении Г.И. Гурджиева [Ouspensky, 1950, 80–81, 132], Вечная Женственность Абсолютного у В.А. Шмакова [Шмаков, 1994, 502–505], «сердце Шаданакара», пронизывающая его светом Сына, Планетарного Логоса как «божественного разума нашей брамфатуры» и Основы Вселенной Мироздания Сальватэрра у Д.Л. Андреева [Андреев, 1991, 111–112, 121, 274]. С представлением о магической взаимосвязи различных уровней мироздания, наследующим ключевой архаической модели мирового дерева [Топоров, 2010, 263–289], связана и почти мифологическая медиализация сущего в эзотеризме, который уделяет много внимания понятийному выявлению сил такого сокровенного взаимодействия, нащупывая и иерархически оттеняя сеть собственных метафизических конструкторов текуче-зыбкую грань почти сказочного междумирья [Пропп, 2000, 42–43], смыкающего стержневые для мифа оппозиции [Иванов, Топоров, 1974, 259–305], выступая некой философской изнанкой волшебного архаического оборотничества. Вспомним функцию души как *media gerum*, посредника божественного и материального миров у Фичино [Ficino, 1567, 154–155] и связующего звена духа и тела, «объединяющего их и превращающего в одну сущность», у Парацельса [Paracelsus, 1928, 318], идею огненного сплавления разделённых крестом элементов в магическом единстве (*Magorum Unitas*) наицельнейшей (*unitissimma*) Монады у Д. Ди [Dee, 1564, fol. 23], «несравненную тонкость» повсеместно разлитого магнетического флюида у Месмера [Mesmer, 1779, 74], понятие телесно-духовного универсального пластического посредника применительно к астральному свету у Э. Леви [Lévi, 1860, 18–19], спиритическое учение о полуматериальной оболочке духа, периспирите [Kardec, 1857, 44–45], представление о Духо-Материи у Е.И. Рерих [Рерих, 2009, 484]³, образ Вечной Женственности Абсолютного как Безначального Пластического Бытия, Бого-Материи у В.А. Шмакова [Шмаков, 1994, 503]. Эзотеризм стоило бы обозначить метафизикой сокровенной медиальности, мифологическая заповедность, почти обрядовая лиминальность которой, снятая сказкой как экзотерическим двойником мифа [Пропп, 2000, 310–313], обратилась инициативной тайностью его собственной доктрины⁴. Бытующее представление об инфернальности эзотеризма, его «оккультной» связи именно с подземными мирами, неприемлемо хотя бы потому, что обедняет его сущность. Идея корневого, сквозного объединения миров является важнейшей для эзотеризма и ярко проявилась даже в некромантии⁵. Восходящее к вертикали мирового дерева представление об оси мироздания (*axis mundi*) формирует основополагающую теорию *медиата*, пространства опосредования противоположных сил, метафизического парафраза ствола мирового дерева, соединяющего верхний и нижний миры, рождающую всё богатство категориальной сетки европейского эзотеризма, который населяет космос различными посредниками этого вертикального взаимодействия. Если в первоначальном смысле протомедиатом в архаической культуре был сам ствол мирового дерева, затем обратившийся понятием тонкого духовного посредника (Фичино, Парацельс) уже в горизонтальном композиционном аспекте теории трёх начал, то затем медиально насыщалась, истончаясь, сама ось космоса, придя к высшему достижению европейской эзотерической метафизики, понятию универсального медиата в рамках теории астрального света Леви, параллельно дифференцируясь и заново смыкаясь внутри себя.

Полярность этих осевых начал зачастую постулируется при помощи излюбленного приёма эзотерической метафизики, подтверждающей единство понятия спайкой имманентных ему бинарных оппозиций. Неслучайны два полюса одической силы [Reichenbach, 1851, 179–217], активный и пассивный модусы движения у Л. Люка [Lucas, 1854, 24], положительный и негативный аспект астрального света,

уравновешенный нейтральным у Э. Леви [Lévi, 1860, 530], неразрывность трансцендентного мужского монадического и имманентного женского пластического ликом Абсолюта в пневматологии В.А. Шмакова [Шмаков, 1994, 176–180], представление о двух извечных полюсах божества, плодом любовного союза которых был Сын, Планетарный Логос, у Д.Л. Андреева [Андреев, 1991, 121], идея активной, пассивной и нейтральной силы Абсолютного, реализованная в законе октав и законе трёх принципов у Г.И. Гурджиева [Ouspensky, 1950, 77–80], герметические активное и пассивное начала у латинского Гебера [Pseudo-Geber, 1542, fol. 17–18, 51–52], уравновешенные нейтральным в парацельсианском *tria prima* в рамках алхимии, предстающей своеобразным «практическим эзотеризмом», особым изводом магико-мифологического мировосприятия, где достигаемое именно практическим опытом совершённое соединение двух полярных начал мироздания, серы и ртути [Pseudo-Geber, 1542, fol. 91, 96], дарует адепту демиургическую власть над объединённым миром и личное бессмертие.

Опираясь неким алфавитом космических соответствий, эзотеризм предстаёт своеобразной метафизической партитурой мифа, разыгрываемой, впрочем, подобно сказке, ибо он, перерабатывая, включает в себя множество «профанных» научных и религиозных мотивов – яркими примерами могут быть антропогенезис Е.П. Блаватской или атлантологическая фантазмагория «тайной истории» А. Фабра д'Оливе. Непревзойдённым по сложности и всеохватности образчиком такого рода кодифицированного эзотерического алфавита является Археометр А. Сент-Ива, к которому приближается и Иероглифическая монада. Примерами подобной космической азбуки могут служить эсхатологическая нумерология автора теории воссоединения духов с Богом Мартинеса де Паскуалли [Pasqually, 1899, 120–121, 323–325] или восходящая к закону трёх принципов таблица форм водорода у Г.И. Гурджиева [Ouspensky, 1950, 122–140, 167–177, 182–198]. Идея некоего алфавита корреспонденций может считаться основополагающей для эзотеризма, вероятно, отсылая к мифологической сакральности алфавита, как бы заново творящего космос называнием имманентных ему духов/богов [Проскурин, 2005, 158–164, 208–214]. Вероятно, метафизический синтетизм, философски кодифицирующий конститутивную для него инфралогиическую синкретичность образов, привычно выражаемую в культуре в рамках поэтических метафор, познаваемую скорее эстетически и интуитивно, чем разумно, и трансформирующий её в инициационную механику сотворения мира словом благодаря прямому обращению к этой вселенской праазбуке, во властное дыхание космосом, и стал одной из причин зловещей «оккультной» репутации эзотеризма, так роднящего его с магией флёра злоупотребления сакральным. Связь синкретизма поэтических образов, нередко отсылающих к ключевым архаическим представлениям [Проскурин, 2005, 217–219], через посредство мифа с эзотеризмом представляется закономерной. Спаянность, синкретическая нераздельность частей словообраза, пусть и в виде поэтической метафоры, отсылает к древнейшей природе языка [Веселовский, 1940, 73–92, 125–199] и мышления [Фрейденберг, 1998, 25–27; 232–261]. Диалектическое преодоление противоречий в трансцендирующей логике имажинативного абсолюта [Голосовкер, 2010, 23–27, 39, 74] заставляет вспомнить поршневшую идею конститутивной первичности столкновения и сплавления оппозиций, абсурда как предшествовавшей логике антилогии [Поршнев, 2007, 568, 614]⁶, в рамках теории антропогенеза как срыва губительного противоречия первой и второй сигнальной систем в суггестивную дипластию, превратившуюся в цельный образ речи и ставшую основой бесконечного богатства языка. Затем, согласно Поршневу, в ходе социальной эволюции логика возобладала над сублогикой, произошло фейербаховское «выворачивание вывернутого», «вещи втёрлись в слова» [Поршнев, 2007, 11, 592], но след той исключительной трансформации живёт в культуре. Эзотеризм не имеет в ней уникального и, тем более, основополагающего статуса, но на инфрафилософском уровне собственной метафизики он как раз позволяет приоткрыть дверцу в мир хайдеггеровских *urworte* и архаического мышления. Кодифицируя мифологическое пространство мыслеобразов, эзотеризм получил свой отрицательный коннотат не в последнюю очередь из-за слишком пристального всматривания в зеркало человеческой речи.

Эзотеризм с его медиальной метафизикой сплавления духа и материи, отвечающей и зыбкости их разграничения в рамках мифологии [Стеблин-Каменский, 1976, 91–92], может считаться наиболее древним, самым «хтоническим» ответом на так называемый основной вопрос философии, начальные этапы развития которой бесценны для понимания его собственной самобытности. Осмыслив ещё во многом мифологический характер фалесовского первоначала, воды [Петров, 2015, 98], можно вплотную приблизиться и к специфике эзотерической метафизики, которая может быть обозначена переходной ступенью от мифа к философии. Художественным языком, лучше всего отражающим эту эзотерическую идею «прозрачности физического слоя» [Андреев, 1991, 39] как аналога мифологического медиального, «потустороннего» пространства [Фрейденберг, 1998, 36–37] стоило бы считать модернистскую сюрреалистическую поэтику прохождения сквозь предметы, переходящую в абсурдистскую, а сам эзотерический мир вполне сопоставим с «миром» Хармса как некой вязкой и одушевлённой неразделимой цельностью микрокосма и макрокосма [Токарев, 2006, 37–43], вселенной, где «были такие части мира, которые могли думать. И эти части смотрели на другие части и на меня. И все части были похожи друг на друга, и я был похож на них» [Хармс, 2000, 288]. Эта эзотерическая пропедевтика сродственного взаимопроникновения и взаимоврастания предметов, трансцендирующая оппозиции бытия медиальной сферой всепроницающих сил, выступает философски раскрытой протейски-гротескной тканью карнавала как архаической стихии объединения живого и вечно обновляющегося мира [Бахтин, 1990, 16–34], стремящейся к метафизическому всемию семиотизацией слитого воедино космоса, сближающегося с художественным пространством покорённого и навечно обрётённого прошлого-настоящего, творческим царством преодоленного воображением времени [Мамардашвили, 2002, 450–453], в центр своей доктрины помещая аналог восходящей к образу Богини-Матери мифологемы вечной женственности, метафизическую лилию-Нимфею [Марутина, 2002, 36–70] или розу-Одетту [Николаева, 2012, 70–89], освобождённую и освобождающую от противоречия духа и тела «мировую душу». Используя метафору Леви, интерпретировавшего розенкрейцерство в качестве опыта совершенного объединения дольней эзотерической «науки» красоты (роза) и горнего религиозного откровения о самопожертвовании (крест) [Lévi, 1860, 365], можно говорить о сложном взаимодействии «розы» и «креста», в первую очередь, в рамках метафизики, где дихотомия эзотеризма и мистицизма представляется вполне оправданной благодаря так называемому критерию имманентизма, довольно чётко прослеживаемому в рамках магистральной для европейского эзотеризма магики-алхимической теории трёх начал. Имманентизация её духовного, «летучего» компонента (Леви, Фичино, Парацельс) неприемлема для мистической традиции, настаивающей на божественном происхождении духа (Дютуа, Марсэ, Сен-Мартен) [Фиалко, 2012, 168–170]. Негативное отношение к астральному духу (свету), будущему «великому магическому агенту» Э. Леви, у авторов термина, французских мистиков Дютуа-Мамбрини и Марсэ, показательно, что не мешало им построить цельную теорию одушевления природы астральным светом, затем ставшую стройной частью эзотерической философии, поместившей этот магический «свет жизни» Леви на вершину иерархии сил, насыщающих космос, в силу своего страстного интереса к самозамкнутому живому целому которого являющейся скорее «космософией», чем «теософией» [Бердяев, 1994, 189]. Возможно провести разграничение мистицизма и эзотеризма и по источнику их происхождения: если первый исходит из религиозного желания «личного таинственного общения с божеством» [Токарев, 1990, 306], то во втором философскую кодификацию обретает феномен инфрарелигиозный, представляющий при этом определённой константой культуры. Именно поэтому противопоставление эзотеризма и мистицизма едва ли плодотворно вне рамок метафизики, сам «крест» оказывается надёжно вписан в пределы эзотерической «розы», существуя в неизбежности (пусть и в стремлении к преодолению) её мифологической метафизики, демонстрирующей на своём уровне ряд универсальных схем мысли, основополагающих и для традиции единобожия – христианский крест, неотделимый от доктрины уникальности боговоплощения и воскресения несотворённого Сына, которая кажется чуждой

эзотерическому сплавлению божества и мира, тем не менее, сливается с архаическим образом мирового древа [Проскурин, 2005, 65–69], а софиология как учение о «посреднице между творением и Божеством», благодаря которой «Бог проявляется как живая действующая сила во всём творении» [Соловьев, 1989, 131–132], «основе твари» и «мощи её бытия», «тварном естестве, воспринятом божественным Словом» [Флоренский, 1914, 349–350], «душе мира», в которой разрешаются все антиномии [Булгаков, 1917, 215, 222–223], ища точку соприкосновения Бога и творения, фактически в своём богословско-философском ключе искало ответы на те же вопросы, которые решались в рамках примордиального эзотерического синкретизма.

Итак, в рамках намеченного выше подхода февровские признаки эзотеризма получают фундаментальное теоретическое обоснование, а сам он становится полноценным предметом академического религиоведческого и философского исследования, лишаясь столь влиятельного до сих пор поверхностного и затуманивающего ореола таинственной уникальности.

Библиографический список

1. Андреев, Д.Л. Роза Мира / Д.Л. Андреев. – М.: Прометей, 1991. – 288 с.
2. Бахтин, М.М. Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – М.: Художественная литература, 1990. – 543 с.
3. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – 480 с.
4. Булгаков, С.Н. Свет невечерний / С.Н. Булгаков. – Сергиев Посад: Типография И. Иванова, 1917. – 417 с.
5. Веселовский, А.Н. Историческая поэтика / А.Н. Булгаков. – Л.: Художественная литература, 1940. – 648 с.
6. Голосовкер, Я.Э. Избранное: Логика мифа / Я.Э. Голосовкер. – М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. – 496 с.
7. Жирмунский, В.М. Немецкий романтизм и современная мистика / В.М. Жирмунский. – СПб.: Аксиома, Новатор, 1996. – XL+232 с.
8. Иванов, В.В. Исследования в области славянских древностей / В.В. Иванов, В.Н. Топоров. – М.: Наука, 1974. – 342 с.
9. Лобок, А.М. Антропология мифа / А.М. Лобок. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. – 688 с.
10. Мамардашвили, М.К. Философские чтения / М.К. Мамардашвили. – СПб.: Азбука-Классика, 2002. – 832 с.
11. Марутина, И.Н. «Москва-Петушки» Вен. Ерофеева и «Школа для дураков» Саши Соколова в контексте русской литературы: дисс. канд. филол. наук: 10.01.01 / И.Н. Марутина; Лит. ин-т им. А. М. Горького. – М., 2002. – 208 с.
12. Мень, А.В. История религии. В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. / А.В. Мень. – Т. 2: Магизм и Единобожие. – М., 1991. – 462 с.
13. Николаева, Т.М. О чем на самом деле написал Марсель Пруст? / Т.М. Николаева. – М.: Языки славянской культуры, 2012. – 128 с.
14. Петров, М.К. Проблемы детерминизма в древнегреческой философии классического периода / М.К. Петров. – Ростов-на-Дону: Издательство ЮФУ, 2015. – 398 с.
15. Поршнев, Б.Ф. О начале человеческой истории / Б.Ф. Поршнев. – СПб.: Фэри-В, 2006. – 640 с.
16. Пропп, В.Я. Исторические корни волшебной сказки / В.Я. Пропп. – М.: Лабиринт, 2000. – 336 с.
17. Проскурин, С.Г. Семиотика индоевропейской культуры / С.Г. Проскурин. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. – 234 с.
18. Рерих, Е.И. Мир огненный. Часть первая / Е.И. Рерих. – Riga: "Agni Yogas" Izdevums, 1933. – 332 с.
19. Рерих, Е.И. Письма 1929–1939. Т. 2 / Е.И. Рерих. – Минск: Звезды гор, 2009. – VIII+582 с.
20. Соловьев, В.С. Чтения о Богочеловечестве / В.С. Соловьев // Сочинения. Т. 2. – М.: Правда, 1989. – С. 5–172.
21. Стеблин-Каменский, М.И. Миф / М.И. Стеблин-Каменский. – Л.: Наука, 1976. – 104 с.
22. Токарев, С.А. Ранние формы религии / С.А. Токарев. – М.: Издательство политической литературы, 1990. – 622 с.

23. Токарев, Д.В. Философские и эстетические основы поэтики Даниила Хармса: автореф. дисс. д. филол. наук: 10.01.01 / Д.В. Токарев; ИРЛИ РАН. – СПб., 2006. – 51 с.
24. Топоров, В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1 / В.Н. Топоров. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – 448 с.
25. Фиалко, М.М. Теория астрального света Элифаса Леви (часть вторая) / М.М. Фиалко // Религиоведение. – 2012. – № 4. – С. 166–170.
26. Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины / П.А. Флоренский. – М.: Путь, 1914. – 490 с.
27. Фрейденберг, О.М. Миф и литература древности / О.М. Фрейденберг. – М.: Восточная литература, 1998. – 800 с.
28. Шмаков, В. Основы пневматологии. Теоретическая механика становления духа / В. Шмаков. – Киев: София, 1994. – 704 с.
29. Хармс, Д. Собрание сочинений. Т. 1–3. Т. 2 / Д. Хармс. – М.: Азбука, 2000. – 416 с.
30. Dee, J. Monas Hieroglyphica / J. Dee. – Antwerpiae: Guliel Silvius, 1564. – 28 fols.
31. [Dee J.] John Dee on astronomy: «Propaedeumata aphoristica» / Ed. and tr. by W. Shumaker. – Berkeley: University of California Press, 1978. – 264 p.
32. Faivre, A. Access to Western Esotericism / A. Faivre. – Albany: State University of New York Press, 1994. – 369 p.
33. Ficino, M. De vita libri tres / M. Ficino. – Lugduni: Apud Guliel Rovil. sub scuto veneto, 1567. – 461+[14] p.
34. [Pseudo-Geber]. Geberis perspicacissimi summa perfectionis magisterii. – Venetiae: Apud Petrum Schoeffer, 1542. – 126 fols.
35. Goodrick-Clarke, N. The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction / N. Goodrick-Clarke. – New York; Oxford: Oxford University Press, 2008. – 296 p.
36. Hanegraaff, W. Forbidden Knowledge: Anti-Esoteric Polemics and Academic Discourse / W. Hanegraaff // Aries. – 2005. – Vol. 5. № 2. – P. 225–257.
37. Kardec, A. Le livre des esprits / A. Kardec. – Paris: E. Dentu, 1857. – 176 p.
38. Kieckheffer, R. Forbidden Rites: a Necromancer's Ritual of the Fifteenth Century / R. Kieckheffer. – University Park: The Pennsylvania State University Press, 2003. – 392 p.
39. Lévi, É. Histoire de la magie / É. Lévi. – Paris: Germer Baillière, 1860. – 560 c.
40. Lévy-Bruhl, L. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures / L. Lévy-Bruhl. – Paris: Félix Alcan, 1910. – 461 p.
41. Lévi-Strauss, Cl. Anthropologie structurale / Cl. Lévi-Strauss. – Paris: Plon, 1958. – 454 p.
42. Lucas, L. La chimie nouvelle / L. Lucas. – Paris: Éditée par l'auteur, 1854. – 524 p.
43. Mesmer, F. Mémoire sur la découverte du magnétisme animal / F. Mesmer. – Paris: P. Fr. Didot le jeune, 1779. – VI+85 p.
44. Paracelsus. Sämtliche Werke. Ab. I / Hrgb. von K. Sudhoff. Bd. 11. – München und Berlin: R. Oldenbourg, 1928. – XXXIV+430 S.
45. Pasqually, M. de. Traité de la réintégration des êtres / M. de Pasqually. – Paris: Bibliothèque chacornac, 1899. – IX+388 p.
46. Reichenbach, Ch. von. Physico-psychological Researches on the Dynamics of Magnetism, Electricity, Heat, Light, Crystallization, and Chemism in their Relations to Vital Force / Ch. von Reichenbach; tr. by J. Ashburner. – New York: J.S. Redfield; Boston: B.B. Mussey & Co, 1851. – XV+456 p.
47. Schlegel, F. Gespräch über die Poesie / F. Schlegel // Sämtliche Werke. 5 bd. – Wien: Ignaz Klam, 1846. – S. 165–173.
48. Shelley, P.B. A Defence of Poetry / P.B. Shelley // Essays, Letters from Abroad, Translations and Fragments / Ed. by M. Shelley. – London: Edward Moxon, 1840. – P. 1–57.
49. Ouspensky, P.D. In Search of the Miraculous. Fragments of an Unknown Teaching / P.D. Ouspensky. – London: Routledge & Kegan Paul, 1950. – 399 p.
50. Wordsworth, W.T. Lyrical ballads. Vol. I / W.T. Wordsworth. – London: Longman, Hurst, Rees and Orme, 1805. – LXIV+200 p.

¹ Ср. у Вордсворта: «поэзия есть начало и конец всякого знания, она так же бессмертна, как и человеческое сердце» [Wordsworth, 1805, XXXVIII].

² Примеры, нашедшие выражение в самой романтической поэзии, можно продолжить. Классическим исследованием «мистического чувства» (хотя этот термин для романтического аналога доктрины всеединства нам кажется не очень удачным) остаётся труд В. М. Жирмунского [Жирмунский, 1996].

³ Ср. идею скорее стадийного различия духа и материи как видов уплотнения первоначальной божественной энергии в «Розе Мира» [Андреев, 1991, 45, 110], представление о разнорядковых вибрациях луча творения, соответствующих большей или меньшей плотности материи, у Г.И. Гурджиева [Ouspensky, 1950, 86–88].

⁴ Популярное и в специальной литературе выделение в качестве центральной характеристики эзотеризма его «тайности» едва ли оправданно и скорее даже запутывает дело – само исследование эзотеризма как раз и должно объяснить эту «тайность», лишив его дешёвого романтического флёра очаровательной загадочности. Инициационный характер свойственен также и религии. С точки зрения этого внешнего критерия можно говорить и об эзотерическом христианстве (вспомним одноимённую работу А. Безант).

⁵ Заклинание духов как именами Бога и ангелов, так и планетарных и подземных богов широко распространено в некромантических текстах. Сравним формулу: «[заклинаю] всеми силами всемогущего Бога, небесными, земными и адскими (per omnes virtutes omnipotentis dei, celestes, terrestres et infernales)» [Kieckheffer, 2003, 241].

⁶ Теория Поршнева поддерживает наследующий этнографическому эволюционизму XIX в. тезис когнитивного религиоведения о связи генезиса религиозных представлений с проблемой происхождения сознания, тем не менее, словно бы вообще отказываясь от эволюционистской кумулятивной перспективы, рассматривая этот знаковый разрыв первоначала истории как источник человеческой речи, радикальная суггестия которой обратилась аниматической идеей охваченности, одушевлённости мироздания словом.

⁷ Ср.: [Перих, 1933, 14].

References

1. Andreev D.L. *Roza Mira* [The Rose of the World]. Moscow: Prometei, 1991, 288 p. (in Russian).
2. Bakhtin M.M. *Fransua Rable i narodnaya kul'tura srednevekov'ya i Renessansa* [Rabelais and Folk Culture of the Middle Ages and Renaissance]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1990, 543 p. (in Russian).
3. Berdyaev N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [Philosophy of the Free Spirit]. Moscow, Respublika, 1994, 480 p. (in Russian).
4. Bulgakov S.N. *Svet nevecherniy* [Infading Light]. Sergiev Posad: Tipografiya I. Ivanova, 1917, 417 p. (in Russian).
5. Veselovsky A.N. *Istoricheskaya poetika* [Historical Poetics]. Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 1940, 648 p. (in Russian).
6. Golosovker Ya.E. *Izbrannoe: Logika mifa* [Selected Works: Logic of Myth]. Moscow, St. Petersburg, 2010, 496 p. (in Russian).
7. Zhirmunskii V.M. *Nemetskii romantizm i sovremennaya mistika* [German Romanticism and Modern Mystic]. St. Petersburg: Aksioma, Novator, 1996, XL+232 p. (in Russian).
8. Ivanov V.V., Toporov V.N. *Issledovaniya v oblasti slavyanskikh drevnostey* [Studies in the Field of Slavic Antiquities]. Moscow: Nauka, 1974, 342 p. (in Russian).
9. Lobok A.M. *Antropologiya mifa* [The Anthropology of Myth]. Ekaterinburg: Bank kul'turnoi informatsii, 1997, 688 p. (in Russian).
10. Mamardashvili M.K. *Filosofskie chteniia* [Philosophical Readings]. St. Petersburg: Azbuka-Klassika, 2002, 832 p. (in Russian).
11. Marutina I.N. «Moskva-Petushki» Ven. Erofeeva i «Shkola dlya durakov» Sashi Sokolova v kontekste russkoy literatury. Diss. k. filol. nauk ["Moscow-Petushki" by Venedikt Yerofeyev and "A School for Fools" by Sasha Sokolov in the Context of Russian Literature. PhD Thesis in Philology]. Moscow, Literaturnyy institut imeni A.M. Gor'kogo, 2002, 208 p. (in Russian).
12. Men' A.V. *Istoriya religii. V poiskakh Puti, Istiny i Zhizni. T. 2: Magizm i Edinobozhie* [History of Religion. In Search of the Way, the Truth, and the Life. Volume 2. Magism and Monotheism]. Moscow: Slovo, 1991, 462 p. (in Russian).
13. Nikolaeva T.M. *O chem na samom dele napisal Marsel' Prust?* [What Has Marcel Proust Really Written About?]. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2012, 128 p. (in Russian).
14. Petrov M.K. *Problemy determinizma v drevnegrecheskoy filosofii klassicheskogo perioda* [Problems of Determinism in the Ancient Greek Philosophy of the Classical Period]. Rostov-na-Donu: YuFU Publ., 2015, 398 p. (in Russian).
15. Porshnev B.F. *O nachale chelovecheskoy istorii* [On the Beginning of the Human History]. St. Petersburg: Feri-V, 2006, 640 p. (in Russian).
16. Propp V.Ya. *Istoricheskie korni volshebnoy skazki* [Historical Roots of Fairytale]. Moscow: Labirint, 2000, 336 p. (in Russian).
17. Proskurin S.G. *Semiotika indoevropeyskoy kul'tury* [Semiotics of Indo-European Culture]. Novosibirsk: Izd-vo SO RAN, 2005, 234 p. (in Russian).
18. Roerich E.I. *Mir ognennyi. Chast pervaya* [Fiery World. Part One]. Vol I. Riga: Agni Yogas Izdevums, 1935, 332 p. (in Russian).
19. Roerich E.I. *Pis'ma 1929–1939* [Letters. 1929–1939]. Vol. II. Minsk: Zvezdy Gor, 2009, VIII+ 582 p. (in Russian).
20. Solovyov V.S. *Sochineniya* [Works]. Vol. II. Moscow: Pravda, 1989, pp. 5–172 (in Russian).
21. Steblin-Kamensky M.I. *Mif* [Myth]. Leningrad: Nauka, 1976, 104 p. (in Russian).
22. Tokarev D.V. *Filosofskie i esteticheskie osnovy poetiki Daniila Kharmsa. Avtoref. diss. d. filol. nauk* [Philosophical and Aesthetic Foundations of Daniil Kharm's Poetics. PhD Thesis in Philology]. St. Petersburg: Pushkinskiy dom, 2006, 51 p. (in Russian).

23. Tokarev S.A. *Rannie formy religii* [The Primitive Forms of Religion]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1990, 622 p. (in Russian).
24. Toporov V.N. *Mirovoe derevo: Universal'nye znakovye komplekсы* [The World Tree: Universal Semiotic Systems]. Moscow: Rukopisnye pamyatniki drevney rusi, 2010, 448 p. (in Russian).
25. Fialko M.M. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveshchensk: Makro-S, 2012, no. 4, pp. 168–170 (in Russian).
26. Florensky P.A. *Stolp i utverzhenie istiny. Opyt pravoslavnoy teoditsei v dvenadtsati pis'makh* [The Pillar and Ground of the Truth: An Essay on Orthodox Theodicy in Twelve Letters]. Moscow: Put', 1914, 490 p. (in Russian).
27. Freidenberg O.M. *Mif i literatura drevnosti* [Myth and Literature of the Ancient World]. Moscow: Vostochnaya literatura, 1998, 800 p. (in Russian).
28. Shmakov V. *Osnovy pnevmatologii. Teoreticheskaya mekhanika stanovleniya dukha* [The Principles of Pneumatology. Theoretical Mechanics of Soul-Making]. Kiev: Sofiya, 1994, 704 p. (in Russian).
29. Kharms D. *Sobranie sochineniy* [The Complete Works]. Vol. II. Moscow: Azbuka, 2000, 416 p. (in Russian).
30. Dee J. *The Hieroglyphic Monade* [Monas Hieroglyphica]. Antwerpen, Guliel Silvius, 1564, 28 fols. (in Latin).
31. John Dee on Astronomy: «Propaedeumata aphoristica». Ed. and tr. by W. Shumaker. Berkeley: University of California Press, 1978, 264 p. (in English).
32. Faivre A. *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press, 1994, 369 p. (in English).
33. Ficino M. *Three Books on Life* [De vita libri tres]. Lugduni, Apud Guliel Rovil. sub scuto Veneto, 1567, 461+[14] p. (in Latin).
34. *The Height of the Perfection of Mastery* [Geberis perspicacissimi summa perfectionis magisterii]. Venetiae: Apud Petrum Schoeffer, 1542, 126 fols. (in Latin).
35. Goodrick-Clarke N. *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*. New York, Oxford, Oxford University Press, 2008, 296 p. (in English).
36. Hanegraaff W. *Aries*. Leiden, Brill, 2005, vol. 5, no. 2, pp. 225–257 (in English).
37. Kardec A. *The Book of Spirits* [Le livre des esprits]. Paris: E. Dentu, 1857, 176 p. (in French).
38. Kieckheffer R. *Forbidden Rites: a Necromancer's Ritual of the Fifteenth Century*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2003, 392 p. (in English).
39. Lévi É. *The History of Magic* [Histoire de la magie]. Paris: Germer Baillière, 1860, 560 p. (in French).
40. Lévy-Bruhl L. *The Mental Functions in the Primitive Societies* [Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures]. Paris: Félix Alcan, 1910, 461 p. (in French).
41. Lévi-Strauss Cl. *Structural Anthropology* [Anthropologie structurale]. Paris: Plon, 1958, 454 p. (in French).
42. Lucas L. *The New Chemistry* [La chimie nouvelle]. Paris: Éditée par l'auteur, 1854, 524 p. (in French).
43. Mesmer F. *Memoir on the Discovery of Animal Magnetism* [Mémoire sur la découverte du magnétisme animal]. Paris, 1779, VI+85 p. (in French).
44. Paracelsus, Sudhoff K. (hrgb) *Collected Works. Bd. XI* [Sämtliche Werke. Vol. XI]. München und Berlin: R. Oldenbourg, 1928, XXXIV+430 p. (in German).
45. Pasqually M. de. *Treatise on the Reintegration of Beings* [Traité de la réintégration des êtres]. Paris: Bibliothèque Chacornac, 1899, IX+388 p. (in French).
46. Reichenbach Ch. von. *Physico-Psychological Researches on the Dynamics of Magnetism, Electricity, Heat, Light, Crystallization, and Chemism in their Relations to Vital Force*. New York, J.S. Redfield, Boston, B.B. Mussey & Co, 1851, XV+456 p. (in English).
47. Schlegel F. *Collected Works. Vol. 5* [Sämtliche werke. Bd. 5]. Wien: Ignaz Klang, pp. 165–173 (in German).
48. Shelley P.B., Shelley M. *Essays, Letters from Abroad, Translations and Fragments*. London: Edward Moxon, 1840, pp. 1–57 (in English).
49. Ouspensky P.D. *In Search of the Miraculous. Fragments of an Unknown Teaching*. London: Routledge & Kegan Paul, 1950, 399 p. (in English).
50. Wordsworth W.T. *Lyrical ballads. Vol. I*. London: Longman, Hurst, Rees and Orme, 1805, LXIV+200 p. (in English).



DOI: 1022250/2072-8662.2017.1.73-79

Мезенцев И.В.

**В поисках «средоточно-коренного» момента религии.
Некоторые аспекты философско-религиозного
дискурса в работах духовно-академических авторов
предреволюционного периода и методология их
религиоведческого изучения**



Аннотация. Автор статьи говорит о необходимости изучения духовно-академической философии религии в дореволюционный период и предлагает особую методологию изучения богословских работ для выявления их небогословского содержания. В статье показано, что духовно-академические мыслители могли рассуждать о сущности религии, о дисциплинарных границах философии религии и её методологии с небогословских позиций. Автор статьи критикует популярное мнение о бесполезности изучения духовно-академического наследия для развития современного религиоведения. В массиве духовно-академической философии религии современный религиовед может обратить внимание на анализ метафизических оснований методологии, использование целостного подхода и принципа взаимодополнительности. Изучаемые мыслители стремились преодолеть методологическую и метафизическую однобокость в философии религии через синтезирование различных дискурсов. В духовно-академической литературе автор обнаруживает установки, методы и концептуальные выводы, сходные с теми, что имеются в академическом религиоведении наших дней.

Ключевые слова: философия религии, философская теология, духовно-академическая традиция, методология религиоведения, дореволюционная философия, русская религиозная философия

Ivan V. Mezentsev

**In Search of «Central and Fundamental» Point of Religion.
Some Aspects of Philosophical and Religious Discourse in Works
of Spiritual and Academic Authors of the Pre-Revolutionary Period
and the Religious Studies Methodology of Their Research**

Abstract. The author speaks of the need to explore the spiritual and academic philosophy of religion in the pre-revolutionary period and offers a special methodology of studying theological works to identify their non-theological content. The article shows that the spiritual and academic thinkers could talk about the essence of religion, disciplinary boundaries of the philosophy of religion, and its methodology from non-theological perspective. The author criticizes popular opinion about the uselessness of studying spiritual and academic heritage for the development of contemporary religious studies. In the array of spiritual and academic philosophy of religion modern scholars can pay attention to the analysis of the metaphysical foundations of methodology, the use of a holistic approach, and the principle of complementarity. Studied thinkers sought to overcome methodological and metaphysical one-sidedness in the philosophy of religion through synthesizing different discourses. In works of spiritual and academic thinkers modern researchers can also found philosophical analysis of different concepts of religion and typology of these concepts; analysis of the critics of religion; interest in anthropology and the psychology of religious experience; reasoning upon the natural ability of man to the formation of religious experience; analysis of the relationship between the structural components of religious experience; attempts to classify and identify the types of religious worldview; interest in structure and problems of religious-metaphysical constructions; reasoning about the criteria of authenticity and destructiveness of religious experience; trying to figure out the essential relationship of religion and adjacent parts of being. In spiritual and academic literature the author finds paradigms, methods, and conceptual conclusions similar to those, which are available in the academic study of religion today.

Key words: philosophy of religion, philosophical theology, spiritual and academic tradition, methodology of religious studies, pre-revolutionary philosophy, Russian religious philosophy

Мезенцев Иван Валерьевич – старший преподаватель кафедры теологии и религиоведения Дальневосточного федерального университета; Приморский край, г. Владивосток, остров Русский, пос. Аякс, кампус ДВФУ, корпус F, каб. 305; mezipan@yandex.ru

Ivan V. Mezentsev – Senior Lecturer at Theology and Study of Religion Department, Far Eastern Federal University; of. 305, building F, campus FEFU, Ayax, Russky Island, Vladivostok, Primorsky Krai, Russia; mezipan@yandex.ru

В настоящей статье на базе анализа некоторых (в основном – малоизвестных) работ представителей русской духовно-академической традиции второй половины XIX – начала XX веков будут раскрыты некоторые аспекты философско-религиозного дискурса рассматриваемой эпохи.

Более того, некоторые религиоведы в наши дни стараются принизить или даже полностью нивелировать научно-теоретическое значение православной духовно-академической мысли по причине её конфессионально-теологической направленности. Однако обстоятельное и фактическое знакомство с указанным наследием заставляет принять иную точку зрения на этот счёт. Так, В.В. Леонидова отмечает, что для духовно-академических сочинений указанного периода характерна религиоведческая компонента: «Опора на исторические и этнографические данные, изучение актуальных научных исследований позволяла авторам не только писать теоретически обоснованные труды, но и показывала связь российской философско-религиозной традиции с западной наукой о религии. Важнейшие мировые тенденции развития религиоведческого знания находили своё отражение в российской философии религии как части европейской интеллектуальной традиции» [Леонидова, 2015b, 15].

Нельзя полагать, что конфессиональная направленность философских работ *автоматически* «портит» всё их содержательное наполнение, делая его полностью

непригодным и вредным для современного теоретизирования о религии. Если последовательно развивать такой чрезмерно отрицательный подход, то мы будем вынуждены признать, что элементы мифологизации и мистическая направленность того же платонизма полностью нивелируют значение всего платоновского дискурса о религии (как и всей его философии в целом) для современной – светской – философии религии (и для современной – светской – философии в целом). Строгий философский дискурс как самостоятельная структура может нормально существовать не только за пределами религиозной культуры, но и внутри неё. Мистическая, сверхрациональная перспектива религиозного опыта не превращает каждого верующего в абсолютно бездумное существо, не способное к дисциплинированному и самостоятельному анализу действительности с рациональных позиций. Говоря об этом, мы не теряем чёткости в разграничении философской теологии и светской философии религии, которые соотносятся между собой как взгляд на религию «изнутри» самой религии и как взгляд на неё же с позиций стороннего наблюдателя. Даже глубоко верующий человек способен посмотреть на свою религиозную традицию и на религию в целом не только «изнутри», но и «снаружи».

Также нужно отметить, что изучение богословского осмысления религии важно и для формирования полноценного исторического понимания религии. Современный религиовед должен уверенно знать как светское, так и конфессиональное осмысление религии. В этом отношении уместно привести глубокое наблюдение С.В. Поросенкова: «Для преподавания гуманитарных дисциплин существенно учитывать, что теизм и атеизм, как противоположные полюса понимания всего существующего, во-первых, взаимно отрицают друг друга, во-вторых, взаимополагают друг друга, в-третьих, воспроизводятся в скрытой, иносказательной форме друг в друге» [Поросенков, 2010, 74].

Возвращаясь к рассматриваемому нами периоду, отметим, что представители современного академического религиоведения могут совершить «тройную редукцию» теологического содержания в любом конфессионально-ориентированном сочинении о сущности религии при помощи «вынесения за скобки» трёх богословских «наполнителей» структуры той или иной работы: безоговорочного доверия сверхъестественному откровению; отсылки к священным авторитетам религиозной традиции; церковно-богословских задач, которые решает автор изучаемой работы (апологетических, религиозно-проповеднических, проповеднических и т.д.). Снимая таким образом конфессиональный «заряд» в тексте религиозного мыслителя, религиовед способен обнаружить структуру собственно рационального отношения к религии, что характеризуется следующими параметрами: доверие только разуму; отсылка к эмпирическим фактам, а также анализ дискурсивных возможностей понимания религии; решение рационально-мотивированных задач, стремление использовать потенциал разума в попытке понять религию как универсалию человеческой культуры, как антропологическую константу, выявить её структурные компоненты, а также показать её сущностные проявления – внутренние (психологические) и внешние (историко-культурные и социальные). В настоящей статье нашему рассмотрению подлежат те суждения о сущности и сущностных аспектах религии, а также о подходах к её изучению, которые высказывались именно на базе этого специально-рационального отношения, которое присутствовало и присутствует, пожалуй, в пределах всякой развитой философской теологии.

Прежде чем изложить обнаруженные нами фрагменты философско-религиозного дискурса в духовно-академической традиции, его необходимо структурировать в соответствии с его аутентичными параметрами. Цель и задачи, а также параметры философско-религиозного знания (в его отличии от философско-теологического) в структурированном и пространном виде представлены в одной из работ В.К. Шохина [Шохин, 2010]. Применительно к содержанию изученных нами духовно-академических работ позволим себе немного дополнить и сублимировать перечень возможных интересов у «нормативного» философа религии. Итак, в духовно-академической мысли второй половины XIX – начала XX веков (редуцированной в соответствии с предложенной методологией) можно обнаружить:

1) фрагменты дисциплинарной, методологической и понятийно-терминологической рефлексии (как по отношению к философии религии в рамках своей традиции, так и по отношению к внешним течениям философии религии);

2) попытки ответа на вопрос о сущности религии (иногда – в связи с вопросом о происхождении религии и проблемой определения религии);

3) анализ метафизических оснований в методологии изучения религии;

4) философский анализ различных концепций религии; типологию данных концепций; анализ критики религии как особого философского направления и устойчивого антропологического феномена;

5) интерес к вопросам антропологии и психологии религиозного опыта, рассуждения о природной способности человека к формированию религиозного опыта;

6) рассуждения о взаимоотношении структурных компонентов религиозного опыта;

7) попытки классифицировать религии, выявить типы религиозного мировоззрения;

8) интерес к структуре и проблематике религиозно-метафизических построений;

9) рассуждения о критериях подлинности и деструктивности религиозного опыта;

10) попытки выяснить сущностное взаимоотношение религии и смежных регионов бытия.

В данной статье будут затронуты лишь некоторые из вышеперечисленных пунктов – это, прежде всего, *дисциплинарная и методологическая рефлексии* духовно-академических авторов. Действительно, целый ряд духовно-академических мыслителей задавался вопросом о *дисциплинарных границах* философии религии. Примечательно, что, например, рассуждения о философии религии свящ. П.Я. Светлова напоминают по своей структуре современное понимание данной дисциплины с требованием эмпиризма (или, другими словами, связи с историей религии) и направленностью на выявление корневых аспектов религиозного опыта (его сущности и происхождения). Желание продумывать универсальную сущность религии из *исторических* фактов её зарождения также напоминает современную постановку вопроса (известно, что в схоластическо-теологическом дискурсе священные авторитеты уже дают готовый ответ о сущности религии из содержания сверхъестественного откровения). Также стоит обратить внимание на то, что по вопросу истории религии свящ. П.Я. Светлов привлекает литературу и неправославного характера, не ограничивая знакомство читателя лишь с теологической версией происхождения религии по Библии [Светлов, 1907, 115–123].

Дисциплинарная рефлексия обнаруживается даже на уровне студенческих работ, например, в работе С. Введенского: «Возможна ли философия религии? Ответ на этот вопрос зависит от того, как определяется сущность религии и её происхождение» [НИОР РГБ, ф. 172, оп. 200, ст. 10. Л. 1]. К области философии религии, судя по содержанию текста, автор относит следующие вопросы: возможность философии религии; вера и знание; внешние факторы религии; внутренние состояния как элементы религиозного процесса; доказательства бытия Бога, анализ их философской структуры и состоятельности; анализ «свойств существа Божия».

Касательно *методологической рефлексии* стоит сказать, что, в целом, изученные авторы настаивали на преодолении «односторонности» и «крайностей» в определении сущности религии, что характерно, по их мнению, для большинства популярных в их время концепций. Показательным является следующее высказывание: «В решении вопроса о существовании религии новейшие мыслители останавливались попеременно то на той, то на другой стороне душевной деятельности человека и подчиняли религиозную жизнь то той, то другой силе души. Но не трудно видеть, что религия есть главное и основное, а не подчинённое другим явление в жизни человека» [Взгляд, 1860, 164]. Изучаемые мыслители стремились преодолеть методологическую и метафизическую однобокость в философии религии через синтезирование различных дискурсов, рассматривая различные грани вопроса и аспекты религиозного опыта по принципам холизма, взаимодополнительности и синергизма [Мезенцев, 2015, 277–285].

Во многих работах, посвящённых изучению феномена религии, встречается критика некоторых применений абстрактно-спекулятивного подхода и крайне отвлечённых теорий, не сопряжённых с жизненностью и практичностью. По мнению В.В. Леонидовой, рационалистический метод, господствовавший в духовно-академических исследованиях первой половины XIX века, стал позднее подвергаться критике как в самом академическом сообществе, так и в среде неакадемических авторов за формализм и схоластичность [Леонидова, 2015а, 402]. В то же время академики прислушивались к результатам «оторванных от действительности» рационалистических исследований, стремясь «уравновесить» их иными методами.

О развитии свободного, нескованного схоластикой философско-религиоведческого дискурса свидетельствует гибкая оценка значения эволюционного метода. Так, например, А.И. Покровский говорит: «Это не значит, однако, того, чтобы мы, вопреки очевидности, отрицали всякое значение за эволюционной теорией; наоборот, мы вполне разделяем то убеждение, что великий принцип эволюции произвёл решительный переворот во всех областях знания и по праву занимает там значение руководящего принципа исследования. Даже больше того, мы охотно допускаем, что он приложим и к исследованию религии; но вносим сюда одну, по-видимому, небольшую, но в сущности радикально изменяющую положение дела поправку – именно говорим, что эволюционный принцип приложим лишь к истории последующего развития религиозных идей и верований, а не к факту изначального их происхождения... [эволюционизм] делает грубый логический скачок, пытаясь из ничего сделать нечто, т.е. в данном случае – вывести специфически-религиозное состояние из абсолютно-нерелигиозного» [Покровский, 1901, 253]. В конечном счёте, автор делает вывод о том, что «позитивно-эволюционный» взгляд обладает всеми теми недостатками библейского решения вопроса о религии, которые позитивисты предъявляют верующим.

Внимательное отношение к методологии встречается и на уровне студенческих работ. Так, П. Иванов отмечает, что религия может изучаться с различных точек зрения и с использованием различных методов, из которых наиболее распространёнными в его время являлись, по его словам, исторический, сравнительный и психологический [НИОР РГБ. Ф. 172. Оп. 255. Ст. 13. Л. 2]. Автор заявляет, что жизнь диктует богословию новый метод и, чтобы «не потерять свой авторитет и кредит в обществе», нужно следить за новейшими течениями в области религиозной психологии, «не замуровываться» от них и «стоять на высоте психологических открытий» [НИОР РГБ. Ф. 172. Оп. 255. Ст. 1. Л. 7].

Представители духовных академий подобно современным исследователям зачастую пытались обосновать религию через анализ сознания (самосознания) человека. По мнению В. Таланкина, вся «сущность религиозной проблемы» заключается в ответе на вопрос: откуда в сознании человека появилась первая мысль о Боге? [НИОР РГБ. Ф. 172. Оп. 409. Ст. 4. Л. 29]. Примечательно, что в «Программе чтений по Метафизике» Казанской духовной академии отдельным пунктом разбирается тема под названием «Самосознание, как единственный показатель бытия и как единственное основание достоверного познания о бытии» [НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 102. Л. 22].

Многие академики противопоставляли свой анализ религиозного сознания популярным в их время редуccionистским концепциям. Православные мыслители, как правило, утверждали неполноценность тех теорий происхождения религии, которые выводили последнюю из чисто внешних факторов и из ошибочной работы человеческого сознания. По их мнению, для того, чтобы концепции Тайлора, Фейербаха и прочих мыслителей «сработали», представление о божественном и, в целом, религиозное отношение («религиозная уверенность») уже должно быть глубоко встроено в человеческую природу как её органическое начало. Страх, обман, галлюцинация, сон и т.д. могут лишь вызывать к жизни религиозное чувство и религиозные представления или «паразитировать» на религиозности человека, но никак не генерировать религию «с нуля».

Несомненной заслугой духовно-академических мыслителей также является анализ метафизических оснований философско-религиозной методологии

(в большинстве случаев – зарубежных авторов). По мнению многих академистов, пантеистические, деистические, дуалистические, теистические, атеистические убеждения философов оказывают самое непосредственное влияние на формирование их концепций религии. Показательное рассуждение по этому поводу содержится в одной из статей, автор которой определяет метафизический базис философии религии Шлейермахера, Канта, Фихте, Гегеля и Шеллинга как пантеистический рационализм [Взгляд, 1860, 185]. Шлейермахер и Шеллинг выступают в данном случае представителями «поэтического рационализма», Кант и Фихте – «практического рационализма», Гегель – «логического рационализма». Односторонность метафизического базиса определяет односторонность методологии и, в конце концов, самого философского понимания религии. Православный автор, кажется, хочет показать своеобразный диалектический взаимопереход кантианско-фихтеанской, шлейермахеро-шеллинговской и гегелевской линий, где одна нецелостность естественным образом требует появления другой нецелостности.

Определяя сущность религии в антропологическом ракурсе, многие академики отказывались от жёсткой локализации религиозного начала в какой-либо одной части человеческой природы с нивелированием других частей. Религиозное начало, по их мнению, как бы «разлито» во всём человеке, охватывая весь его психофизический состав, тогда как европейские и некоторые отечественные мыслители зачастую полагали, что за религиозную жизнь в структуре человеческой природы «отвечает» лишь какая-то одна (или – реже – несколько) частей: либо ум (мысленное отношение человека к Абсолюту или совокупность теоретических познаний о Боге: докантовские деисты и рационалисты [Николин, 1902, 67], а также «гегелевская линия»), либо чувство (интуитивное созерцание полноты бытия: линия «Шлейермахер–Шеллинг»), либо воля (как стремление к действию или основа нравственности: «кантианско-фихтеанская линия» [Взгляд, 1860, 175]). В соответствии с этими антропологическими акцентами религия в своём корне (и в своём происхождении) определялась то как особый вид познания (недофилософия, разновидность абстрагирования реальности), то как особый вид чувствования (результат «обогащения чувства»), то как особого рода праксис (результат «обогащения воли»). Способность человека к религиозному существованию с точки зрения многих православных авторов конституируется всем устройством его внутренней и внешней жизни.

Использование целостного подхода к осмыслению религии требовало от академистов решения ещё одной проблемы: какова правильная иерархизация способностей человека в религиозном опыте (что первично или главное в религии, с одной стороны, в оппозиции теоретическое–чувственное и, с другой стороны, в оппозиции теоретическое–практическое?). Также в изученных работах встречаются специальные высказывания о наличии или отсутствии в человеке «особого органа», отвечающего за религию. Мнения авторов по всем этим вопросам разнились, что свидетельствует о достаточном уровне свободы внутри духовно-академической мысли.

Исходя из этого краткого обзора, можно сделать вывод о наличии элементов развитого философско-религиозного дискурса в духовно-академической традиции. Повсеместно обнаруживаются сходные с академическим религиоведением наших дней установки, методы и концептуальные выводы. Очевидно, что методологические подходы, применявшиеся в русле богословского дискурса, имеют значение и для развития светского религиоведения. Для внедрения философско-религиозных наработок второй половины XIX – XX веков в современный религиоведческий оборот необходимо всего лишь развести богословское содержание и богословскую методологию от применений сугубо рационального анализа.

Библиографический список

1. Взгляд на мнения новейших рационалистов о существе религии // Православный собеседник. – 1860. – № 3. – С. 162–195.
2. Ершова, М.А. От антропологии к теологии: философия религии академистов / М.А. Ершова // Религиоведение. – 2011. – № 1. – С. 73–80.

3. Леонидова, В.В. Личность и творчество архимандрита Феодора (А.М. Бухарева) в контексте российской философии религии начала XX века // Современная наука: исследования, технологии, проекты. – М., 2015. – С. 415–422.
4. Леонидова, В.В. Предпосылки развития российской философии религии в начале XX века как единой области знания / В.В. Леонидова // Современные тенденции развития науки и технологии. – 2015. – № 7. – С. 12–22.
5. Леонидова, В.В. Философия религии в Московской Духовной Академии на примере творчества В.Д. Кудрявцева-Платонова / В.В. Леонидова // В мире научных открытий. – 2012. – № 11 (35). – С. 139–149.
6. Мезенцев, И.В. Парадигмальная оценка римско-католической метафизики представителями русского духовно-академического теизма в кон. XIX – XX вв. / И.В. Мезенцев // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. – 2015. – № 8 (79). – С. 277–285.
7. Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ). Ф. 172. Оп. 200. Д. 10. 65 л.
8. Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ). Ф. 172. Оп. 255. Д. 13. Л. 2.
9. Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ). Ф. 172. Оп. 409. Д. 4. Л. 29.
10. Национальный архив республики Татарстан (НАРТ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 102. Л. 22.
11. Николин, И.П. Деистические теории происхождения религии / И.П. Николин // Вера и Церковь. – 1902. – Кн. 6. – С. 67–77.
12. Панков, Г.Д. Православно-академическая философия религии в России (XIX – нач. XX вв.): дисс. докт. филос. н.: 09.00.11 / Г.Д. Панков; Харьковский национальный ун-т им. В.Н. Каразина. – Харьков, 2006. – 434 с.
13. Покровский, А.И. К вопросу о первобытной религии / А.И. Покровский // Вера и Церковь. – 1901. – Кн. 2. – С. 253.
14. Поросенков, С.В. Теизм и атеизм в определении предмета философии религии / С.В. Поросенков // Религиоведение. – 2010. – № 3. – С. 73–80.
15. Светлов, П.Я. Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы на русском, немецком, французском и английском языках / П.Я. Светлов. – Киев: Тип. С.В. Кульженко, 1907. – 278 с.
16. Шохин, В.К. Введение в философию религии / В.К. Шохин. – М.: Альфа-М, 2010. – 287 с.

References

1. *Pravoslavny sobesednik* [Orthodox Interlocutor]. Kazan: Tipografiya Imperatorskogo universiteta, 1860, no. 3, pp. 162–195 (in Russian).
2. Ershova M.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk: Amurskiy gosudarstvennyy universitet, 2011, no. 1, pp. 73–80 (in Russian).
3. Leonidova V.V. *Sovremennaya nauka: issledovaniya, tehnologii, proekty: Materialy V mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Modern Science: Research, Technology, Projects: Articles in International Scientific and Practical Conference]. Moscow, 2015, pp. 415–422 (in Russian).
4. Leonidova V.V. *Sovremennye tendentsii razvitiya nauki i tehnologii* [Modern Trends in the Development of Science and Technology]. Belgorod: Individual'ny predprinimatel' Tkacheva E.P., 2015, no. 7, pp. 12–22 (in Russian).
5. Leonidova V.V. *V mire nauchnykh otkrytiy* [In the World of Scientific Discoveries]. Krasnoyarsk: Obschestvo s ogranichennoy otvetstvennost'yu Nauchno-innovatsionnyy centr, 2012, no. 11 (35), pp. 139–149 (in Russian).
6. Mezentssev I.V. *Aktual'nye problemy gumanitarnykh i estestvennykh nauk* [Current Problems of the Humanities and Natural Sciences]. Moscow: Nauchno-informatsionny izdatel'skiy centr, 2015, no. 08 (79), pp. 277–285 (in Russian).
7. *Nauchno-issledovatel'skiy otdel rukopisei Rossiyskoy gosudarstvennoy biblioteki* [Research Department of Manuscripts of the Russian State Library]. Fund 172. Inventory 200. File 10, fol. 65 (in Russian).
8. *Nauchno-issledovatel'skiy otdel rukopisei Rossiyskoy gosudarstvennoy biblioteki* [Research Department of Manuscripts of the Russian State Library]. Fund 172. Inventory 255. File 13, fol. 2 (in Russian).
9. *Nauchno-issledovatel'skiy otdel rukopisei Rossiyskoy gosudarstvennoy biblioteki* [Research Department of Manuscripts of the Russian State Library]. Fund 172. Inventory 409. File 4, fol. 29 (in Russian).
10. *Natsional'nyy arkhiv respubliki Tatarstan* [National Archive of the Tatarstan Republic]. Fund 10. Inventory 1. File 102, fol. 22 (in Russian).
11. Nikolin I.P. *Vera i Tserkov'* [Faith and Church]. Moscow: Tsargrad, 1902, no. 6, pp. 67–77 (in Russian).
12. Pankov G.D. *Pravoslavno-akademicheskaya filosofiya religii v Rossii (XIX – nach. XX vv.). Diss. dokt. filos. nauk* [Orthodox Academic Philosophy of Religion in Russia (the 19th – early 20th centuries)]. Ph.D. Thesis in Philosophy]. Kharkov: Khar'kovskiy natsional'ny un-t im. V.N. Karazina, 2006, 434 p. (in Russian).
13. Pokrovskiy A.I. *Vera i Tserkov'* [Faith and Church]. Moscow: Tsargrad, 1901, no. 2, p. 253 (in Russian).
14. Porosenkov S.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk: Amurskiy gosudarstvennyy universitet, 2010, no. 3, pp. 73–80 (in Russian).
15. Svetlov P.Ya. *Chto chitat' po bogosloviyu? Sistematischeskiy ukazatel' apologeticheskoi literatury na russkom, nemetskom, frantsuzskom i angliyskom yazykakh* [What to Read on Theology? Systematic Index of Apologetic Literature in Russian, German, French and English]. Kiev: Tipografiya S.V. Kul'zhenko, 1907, pp. 115–123 (in Russian).
16. Shohin V.K. *Vvedenie v filosofiyu religii* [Introduction to the Philosophy of Religion]. Moscow: Al'fa-M, 2010, 287 p. (in Russian).



DOI: 1022250/2072-8662.2017.1.80-89

Носачев П.Г.



«Я алгеброй гармонию проверил...»: религиоведение, эзотеризм и дискурс в творчестве Коку фон Штукрада

Аннотация. В статье на примере творчества одного из ведущих современных религиоведов К. Штукрада анализируется проблематика включения постструктуралистской философии в методологию современного религиоведения. Труды Штукрада с самого начала были подчеркнуты междисциплинарны: он исследовал шаманизм, астрологию, западный эзотеризм, проблему связи науки и религии, применял концепции М. Фуко, Р. Рорти, П. Бурдьё, Б. Латура, Э. Фишер-Лихте, Б. Гладигова, У. Дж. Т. Митчелла. Такая методологическая открытость делает его теорию лучшей иллюстрацией как плюсов, так и минусов междисциплинарности в религиоведении. По мнению некоторых исследователей, Штукрад –

один из немногих, кому удалось эффективно применить методологию дискурс-анализа в религиоведческих исследованиях. Штукрад прошёл путь от эссенциализма школы А. Февра к постструктурализму в духе Фуко. Общее направление его последних трудов следует логике конструкционистской формы дискурс-анализа. Из теории Штукрада можно вывести следующие положения. Во-первых, популярное в современном религиоведении деление на этический и эмический уровни описания не работает, границы между учёным и тем, что он изучает, между религиоведением и религией, постоянно изменяются. Во-вторых, любое исследование есть в то же время процесс созидания того, что исследуется, следовательно, религиовед создаёт современный ему дискурс «религии», а религиоведение самого религиоведа определяется его личными убеждениями. В-третьих, заменив религию на дискурс «религии», Штукрад нивелирует сам предмет религиоведческого исследования.

Ключевые слова: история религиоведения, постструктурализм, дискурс-анализ, эзотеризм, М. Фуко, шаманизм, астрология, наука и религия, эпистемология

Pavel G. Nosachev

«I Checked Harmony with Algebra ...»: Religious Studies, Esotericism and Discourse in the works of K. von Stuckrad

Abstract. The article discusses the inclusion of poststructuralism in the methodology of modern religious studies on the example of works of one of the leading contemporary religious scholars K. von Stuckrad. The works of von Stuckrad from the very beginning was multidisciplinary: he studied shamanism, astrology, Western esotericism, the problem of the relationship of science and religion; he was also aware of modern socio-cultural theories and used the concepts of M. Foucault, R. Rorty, P. Bourdieu, B. Latour, E. Fischer-Lichte, and W.J.T. Mitchell. This methodological openness makes his theory the best illustration of both advantages and disadvantages of interdisciplinary in the study of religion. Stuckrad is one of the few religious scholars, who managed to apply the methodology of discourse analysis in religious studies. Stuckrad went from essentialism of A. Faivre to poststructuralism in the spirit of M. Foucault. The general direction of his latest studies follows the logic of constructionist form of discourse analysis. From the theory of Stuckrad we can deduce the following. The division between the ethical and emic levels of description popular in modern religious studies doesn't work; the boundaries between scientist and what he studies, between religious studies and religion change constantly. Any scientific study is a process of creation that is studied, the researcher in religious studies creates modern discourse of "religion", and religious studies are determined by his personal beliefs and worldview. Replacing religion with discourse of "religion", Stuckrad destroyed the very subject of religious studies.

Key words: history of religious studies, poststructuralism, discourse analysis, esotericism, M. Foucault, shamanism, astrology, science and religion, epistemology

Носачев Павел Георгиевич – кандидат философских наук, доцент школы культурологии НИУ «Высшая школа экономики»; 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, 20; pavel_nosachev@bk.ru

Pavel G. Nosachev – PhD (Philosophy), Assistant Professor at School of Cultural Studies, Higher School of Economics; 20 Myasnitskaya str., Moscow, Russia, 101000; pavel_nosachev@bk.ru

Как и вся сфера гуманитарной мысли, религиоведение вышло из философии, проблемы религиоведения, его достижения, его методы всегда будут нести отпечаток философии. Эмансипировавшись от философии и выделившись в самостоятельную отрасль знания, религиоведение существует в мире, где философские теории, сменяя друг друга, задают общее направление жизни. Следовательно, само религиоведение изменяется вместе с миром, следуя общим законам. По мнению многих исследователей, гуманитарная мысль XX века прошла через череду учений, каждое из которых оформляло стиль мышления этого века, картину этих изменений выражают в форме хронологического ряда: феноменология, феминизм, социальное конструирование, структурализм, постструктурализм¹. Последний подход задал моду на изучение общества и культуры в последней четверти XX века, эта мода перешла в XXI век. Религиоведение не осталось в стороне и также впитало в себя наследие постструктурализма. Постструктурализм – «...не систематический подход или новый метод... а развёртывание нового лексикона, новый словарь или набор выражений в изучении религии, ... этот словарь возвращает нас к проблемам эпистемологии (характера знаний), семиотики (природы знаков) и идеологии (природы власти)» [Carrette, 2010, 275]. Постструктурализм показывает, что «мир создан из отношений, а не вещей» [Carrette, 2010, 278], он вооружает религиоведение новым набором исследовательских методов чтения текста, поиска идеологических структур, лежащих в основе любого исследования, критических стратегий, «способов чтения текстов (Деррида и Кристева), способов разоблачения идеологических структур (Барт и Фуко), способов выявления идей в их историческом становлении (Фуко) и способов выявления скрытых желаний и конструирования субъективности (Лакан, Кристева)» [Carrette, 2010, 288]. Таким образом, лексикон постструктурализма может сыграть значительную роль в развитии современного религиоведения². В нашей работе мы рассмотрим творчество наиболее последовательного религиоведа-постструктуралиста – Коку фон Штукрада. Имя фон Штукрада не столь известно российскому сообществу, хотя уже более 20 лет этот учёный исследует границы приложимости современных социокультурных теорий к религиоведческому материалу. Его опыт интересен и противоречив, представляется, что ознакомление с ним может дать хорошую пищу для размышления современным российским учёным и, возможно, подвигнуть их к более смелому расширению границ использования в религиоведении междисциплинарного подхода.

Труды Штукрада с самого начала были подчёркнуто междисциплинарны: он исследовал шаманизм, астрологию, западный эзотеризм, проблему связи науки и религии, стал энциклопедически образован в сфере современных социокультурных теорий, применяя концепции М. Фуко, Р. Рорти, П. Бурдьё, Б. Латура, Э. Фишер-Лихте, Б. Гладигова, У.Дж.Т. Митчелла. Такая методологическая открытость делает его теорию лучшей иллюстрацией как плюсов, так и минусов междисциплинарности в религиоведении. По мнению некоторых исследователей, Штукрад – один из немногих религиоведов, которому удалось эффективно применить методологию дискурс-анализа в религиоведческих исследованиях [Hjelm, 2011, 134], а его последний труд [Stuckrad, 2014] не имеет аналогов.

Штукрад начал свою научную карьеру как исследователь эзотеризма, специализировавшийся на истории астрологии и, шире, соотношении науки и религии, в течение нескольких лет он даже работал на кафедре «Герметической философии и связанных с ней течений» Амстердамского университета, институции, инспирировавшей исследования эзотеризма в современной Европе. Позже, пересмотрев своё отношение к исследованиям эзотеризма, Штукрад обратился к широким междисциплинарным проектам, совмещавшим историю науки, религиоведение, исследования культуры. Всё это привело его к переходу с кафедры в Амстердаме на кафедру «Сравнительного и исторического исследования религии» в университете Гронингена, которую он позже возглавил. Его успешная работа на посту заведующего кафедрой сделала его кандидатом на пост декана факультета «Теологии и религиоведения» того же университета, который он занял в 2013 году. Именно изначальная вовлечённость в развитие исследований эзотеризма сделала темы отверженного знания, культуры тайных обществ, маргинальных учений одними из центральных

в его творчестве, поэтому его религиоведческую теорию зачастую иллюстрируют примеры из этой сферы. Стоит заметить, что с годами Штукрад стал, пожалуй, самым серьёзным критиком исследований эзотеризма.

Дискурс и научное знание: первые шаги

Проблематика дискурсивности знания занимала Штукрада с самого начала его научной деятельности. Ещё в своей диссертации «Битва за астрологию» [Stuckrad, 2000] отношение к астрологии в христианстве он рассматривал как неоднозначное по причине множества вариантов христианства, бытовавших до Первого Вселенского собора. В таком ключе любая считающаяся ортодоксальным христианским учением «гностическая» или «еретическая» интерпретация совместимости астрологии и христианства будет вполне ценной и легитимной, так как любое течение считается равноправным игроком на поле дискурса, и никто не может утверждать единой истинной интерпретации. Поэтому фокус исследования Штукрада смещается с христианского мейнстрима (который, по его признанию, действительно негативно относился к астрологии) [Stuckrad, 2000, 768–801] к гностическим и манихейским учениям, в которые астрологические концепции легко вписывались [Stuckrad, 2000, 624–764]. Таким образом, с самого начала он показывает противоречивость устоявшихся схем: ересь/ортодоксия, магия/религия, наука/религия. Существование непризнанных форм знания было вызовом традиционным представлениям о границах науки и о науке как таковой. Можно сказать, Штукрада никогда не интересовал эзотеризм как таковой, его интересовала эпистемология. По мнению Штукрада, лишь теория дискурса наиболее удачно может решить проблемы пограничных случаев легитимного и нелегитимного знания. «Знание о мире не является нейтральным, ... оно есть культурный ответ на символические системы, обеспеченные социальной средой. Эти символические системы обычно производятся, легитимируются, транслируются и трансформируются как дискурс. Дискурс-анализ с точки зрения социологии знания является реконструкцией процессов социального строительства, объективации, коммуникации, легитимации смысловых структур» [Stuckrad, 2014, 4]. Таким образом, не существует науки, религии, астрологии, магии, есть дискурс науки XVI века и дискурс науки XVIII века – это две различные формации. Кроме формации дискурсов нет ничего. Упомянутый выше многозначный термин «дискурс» Штукрад определяет как «...коммуникативные структуры, организующие знание в данном сообществе; они устанавливают, стабилизируют и узаконивают системы значения и предоставляют коллективно разделяемые порядки знания в институализированной социальной системе. Утверждения, высказывания и мнения по определённой теме, систематически организованные и неоднократно повторяемые, формируют дискурс» [Stuckrad, 2014, 11].

И всё же Штукраду нелегко было сразу обратиться к радикальным формам дискурс-анализа. Поначалу в предмете своего изучения (западном эзотеризме) он искал сущностное ядро, ориентируясь на известную эссенциалистскую схему французского исследователя А. Февра [Faivre, 1994]. Впоследствии он увидел недостаточность концепции последнего из-за чрезмерного центрирования на христианских источниках, что привело сначала к расширению поля исследования (включению иудаизма и ислама), а затем к полному отказу от эссенциализма в религиоведении.

Дискурс «эзотерического» и западная культура

В своих последних работах Штукрад пытается вписать эзотеризм в историю западной культуры, не ограничиваясь при этом темами, связанными только с христианством или секуляризмом. Многие исследователи-эссенциалисты рассматривали эзотеризм оппонентом сначала христианскому, а затем и рационалистическому мировоззрениям. По Штукраду в таком подходе допущено сразу несколько ошибок.

Во-первых, само христианство понималось как совокупность вероучений, хотя идея, что религия несводима к теологии, уже давно очевидна для религиоведческого сообщества. Во-вторых, как данность рассматривалась идея единства западного мира или некоей «западной традиции». Эта теория нашла своё выражение в том, что, согласно Антуану Февру, «запад *посещали* (курсив в оригинале – П.Н.) иудаизм и ислам» [Faivre, 2006, 208], а в словаре «Гнозиса и западного эзотеризма» всё влияние двух мировых религий на западный эзотеризм выразилось в форме статьи

с характерным названием «иудейские влияния» (Jewish Influences) [Dictionary of gnosis and western esotericism, 2006, 633–647], роль же ислама в формировании предмета, которому посвящён словарь, свелась лишь к спорадическим его упоминаниям и не выразилась даже в отдельной статье. Такой подход нивелирует очевидный факт наличия религиозно плюрального мира эпохи Средних веков и раннего Нового времени, где ислам и иудаизм были равноправными участниками единого культурного процесса, взаимно обогащавшего различные религии и культуры в равной степени. В-третьих, без должной рефлексии принималась идея «оппозиционности» эзотеризма «традиционному знанию». Дискурсивный подход размывает границы устоявшихся представлений о единых системах. Так, с точки зрения этого подхода, в истории мы не встретим единого христианства, единого ислама и единого иудаизма, равно как не найдём и единых оппонентов этих религий. В-четвёртых, ошибочно был понят сам процесс научного исследования. Долгое время считалось, что учёный рассматривает набор неких реально существующих феноменов, интерпретирует их и, на основании своей интерпретации, выносит суждения того или иного рода. Дискурсивный метод предполагает, что учёный своим исследованием *создаёт* эти объекты, что же существует в реальности – сказать вообще невозможно. Поэтому «западный эзотеризм» – это всего лишь конструкт в разуме исследователя, сам по себе имеющий лишь временную ценность. Такие сконструированные структуры и сформировали в своё время эпистему Нового времени, определяющую нашу жизнь. Наблюдаемый нами взлёт исследований эзотеризма сегодня, по-видимому, признак формирования новой эпистемы, это «...дискурсивное событие связано с изменением эпистемы под влиянием европейских дискурсов после Второй мировой войны и 1960-ых... Концепция эзотеризма – попытка соответствовать новой лексике» [Stuckrad, 2010, 196].

Исходя из отмеченного выше, Штукрад предпочитает не говорить вообще о «западном эзотеризме», потому что этот термин предполагает наличие некоей реальной «системы мысли и доктрин» [Stuckrad, 2010, XI], имеющей историю, зафиксированную в форме внутренне единой традиции. С научной точки зрения более продуктивным было бы говорить об «эзотерическом дискурсе в западной культуре». Согласно его базовой гипотезе, «эзотерические компоненты в истории западной культуры на самом деле не были маргинализированы» [Stuckrad, 2010, 25]. Здесь особенно любопытным был бы анализ исторического периода между 1200 и 1800 годами. Согласно большинству историков, именно тогда происходило конструирование идентичности западной культуры, и формировались базовые её компоненты. Обращение к более далёкому прошлому, например, к первым векам истории христианства по Штукраду непродуктивно по той причине, что сами механизмы обобщения, исследования и рассмотрения того или иного явления сложились в западной культуре лишь в эпоху Нового времени и, следовательно, любая теория о далёком прошлом будет лишь вчитыванием в это прошлое концептов эпохи модерна. В указанный промежуток астрология, алхимия, магия, каббала, герметизм были неотъемлемой частью западной культуры и играли важную роль в конструировании европейской идентичности. После 1800 года происходит их исключение из поля рассмотрения, для них формируется особый дискурс отверженного знания, который, с одной стороны, способствует их консолидации, а с другой – аннулирует их значимость для научного и философского мировоззрений эпохи.

Интересен взгляд Штукрада на прошлое Европы. Для всех очевидно, что Средние века были эпохой диалога культур, но не столь очевидным является тот факт, что религиозный плюрализм, подобный современному, был присущ древности. «Мой тезис, – пишет Штукрад, – заключается в том, что эти переходные формы (от одной религии к другой – *П.Н.*) не ограничиваются современной эпохой, даже если дифференциация религиозных форм и возможностей выбора среди них усиливается в современности. Раньше идентичности также конструировались вокруг полей дискурса, биографических нарративов и конфликта между внутренним и внешним восприятием. Как сейчас практиковать дзенскую медитацию или верить в буддийскую концепцию реинкарнации или кармы для христиан, кажется, не создаёт проблем, так и в период раннего Нового времени многие христиане легко принимали

пантеистические теории или практики официально считавшиеся еретическими» [Stuckrad, 2010, 15]. Результатом такого процесса и стал дискурс эзотерического в западной культуре, который сформировался в процессе культурного диалога и взаимного обогащения идеями различных религиозных и культурных систем. Штукрад предлагает считать ядром «дискурса эзотерического» идею тайны, которая всегда была «социальным, культурным и символическим» [Stuckrad, 2010, 58] капиталом учений, соотносящихся с «дискурсом эзотерического», именно наличие в них тайны всегда привлекало к ним людей. В основе изучаемого дискурса лежит диалектика «тайного» и «открытого», формирующая группы элитистского характера. Элитарность таких групп может быть осознана как их непосредственными членами, так и людьми, не входящими в их круги. Определившись с содержанием дискурса и с условиями его формирования, перейдём теперь к конкретным его проявлениям.

Shared passion

Религиозный плюрализм, о котором говорилось выше, не был реализацией добровольного желания межрелигиозного диалога, он скорее являлся условием выживания религий. Ислам и иудаизм разделяли целый ряд положений в борьбе со своим общим врагом – христианством. Христианские мыслители, исходя из апологетических и прозелитических целей, заимствовали идеи из ислама и иудаизма, всё это вело к «интерконфессиональности поневоле» [Stuckrad, 2010, 69]. Ярким примером такого интерконфессионализма в иудаизме, по Штукраду, служит книга «Зогар», в которой происходит заимствование христианских и мусульманских идей с целью их переосмысления в апологетическом ключе. В исламе схожую роль играет система Сухраварди. Взаимоотношения между мыслителями трёх великих религий привели к созданию сетей (в терминологии Б. Латура), связывающих учёных, эти сети обеспечивали процесс дискурсивного трансфера. В ходе исследования истории этого трансфера Штукрад выявляет ряд общих тем, объединяющих мыслителей разных течений. В дискурсе эзотерического, таким образом, намечается «общая страсть (shared passion) к определённым моделям интерпретации, способствующая укреплению самобытности религиозных и философских идентичностей» [Stuckrad, 2010, 69]. В анализе этих тем Штукрад берёт за основу методологическое деление на микроформы и макроформы, предложенное Петером Шафером в анализе литературы Хехалот [Schafer, 1992, 1–10]. Макроформой является идеальная структура, которая манифестирует себя в ряде микроформ (сюжетов или текстов). Штукрад считает макроформы способом идентификации дискурсивных полей. Продемонстрируем работу этого метода на конкретных примерах.

Распространённая тема мистического опыта оформляется двумя различными дискурсами: «опытом вне тела в его ритуальном контексте и вознесением на небеса» [Stuckrad, 2010, 74]. Эти два дискурса были макроформами мистического опыта, проявившимися во множестве микроформ. В разных микроформах сам мистический опыт зачастую описывался как способ обретения высшего знания. В таком контексте Енох, Моисей, Сухраварди, герметические и гностические визионеры описывают один и тот же процесс, но окрашенный различными оттенками в зависимости от контекста локальной культуры. Легче всего проиллюстрировать эту культурную разницу на примере сюжета «восхождения на небеса» общего для иудеев, гностиков, герметиков начала нашей эры. Если в иудейских текстах мистики Хехалот интерпретировали восхождение визионера как процесс посредничества между Богом и народом Израиля, то в герметизме и гностицизме упор делался на личные переживания восходящего, для которого опыт, полученный в процессе восхождения, носил лично значимый характер. Не менее яркие отличия видны и на примере ангельских сил, встречающихся визионеру в процессе восхождения. В гностическом мировидении ангелы – злые архонты низших сфер, удерживающие мистика от познания высших миров и бегства из-под их власти. В иудейской мистике Меркавы, напротив, ангелы – дружественные сущности, защищающие небеса от вторжения недостойных.

Другой пример «общей страсти» – герменевтика, не только как текстуальная процедура, но и как поиск скрытых смыслов и попытка рассмотрения мира как текста. Интерпретация текста, его раскодирование – общая тема рассматриваемого

Штукрадом периода. Она также имела множество форм, самой яркой из них стала кабалистическая идея языка Торы, как божественного языка, состоящего из священных букв, на которых в свою очередь было построено всё бытие. Бог творил мир через язык, и этот священный язык хранит ключ ко всему творению, правильное прочтение Торы и правильная работа со священными буквами и их комбинациями может трансформировать всё бытие. Но проблема языка не ограничивалась лишь иудейскими кругами, в её рамки вписывается и известный спор об универсалиях, включивший в себя как исламскую и христианскую, так и иудейскую мысль. В данном контексте каббалисты могут с полным основанием быть названы реалистами. Увлечение герменевтикой приняло гораздо более широкий размах и вышло за пределы Средних веков, проявившись в Возрождении и раннем Новом времени, что привело к появлению науки о языке – филологии.

Дискурсы «эзотерики», «науки» «культуры» и «религии» в эпоху модерна

Одна из главных проблем, связанных с восприятием «эзотерического дискурса» и его характеристикой, обусловлена, прежде всего, жёсткой оппозицией науки и религии, оформившейся во всей полноте, по мнению Штукрада, в XIX веке после выхода в свет «Происхождения видов» Дарвина. До этого момента нельзя с полным основанием утверждать, что наука была полностью отделена от религии. Жёсткая оппозиция, приведшая в том числе и к появлению так называемых «окультурных наук», понимаемых как псевдонаучные спекуляции многими исследователями XX века, сослужила плохую службу учёным. Штукрад предполагает, что в сфере взаимоотношений различных полей человеческого знания можно выделить несколько моделей взаимодействия. Первой является модель соревнования, строго разводящая эти две формы и противопоставляющая их предметы и объекты диаметрально противоположным образом. В таком случае феномен, претендующий быть в равной степени причастным научной и религиозной сфере (например, антропософия), однозначно попадает в маргинальную область, не признаваемую ни первой, ни второй сферами. Второй формой служит модель гармонии, предполагающая взаимное дополнение науки религией, а религии наукой, берущая своё начало в протестантизме, в этой модели религия и наука во многом отождествляются по своим целям, следовательно, то, что не признаётся ни первой, ни второй автоматически попадает в категорию ложной религии (суеверия) и плохой науки. Третьей является модель компенсации, базирующаяся на теории «расколдовывания мира» Макса Вебера. Согласно ей, рационализация всех сфер жизни порождает вакуум в религиозной сфере, который начинает заполняться наукой и искусством, то есть на место религии встают новые формы, отвечающие духу расколдованного мира. Согласно Штукраду, все указанные модели скрыто или открыто подразумевают оппозицию между наукой и религией. Штукрад предлагает четвёртую модель «вмешательства», которая настаивает на совмещении двух форм: «Наука и религия» – тесно связанные типы знания. Давайте предположим на минуту, ... что “наука” – это система интерпретации, направленная на природный мир, а “религия” – герменевтическая стратегия, занимающаяся метафизическими или трансцендентными вопросами. Теперь в особенности интересно рассмотреть роль дисциплин, ставших жертвой стратегии исключения в пост-просвещенческом дискурсе. Многие из этих дисциплин сегодня изучаются под рубрикой «эзотеризм»: астрология, алхимия и каббала – примеры традиций знания, неразрывно связанных с “научными” системами знаний, и, в то же самое время, являющихся интегральными частями “религиозных” систем» [Stuckrad, 2010, 142–143].

Таким образом, одно и то же явление (астрология, алхимия и т.п.) может предстать в разном свете в зависимости от оптики, через которую будет изучаться. У конкретного явления в культуре нет одного раз и навсегда зафиксированного места, его положение может меняться. Если при определённой оптике наука и религия не противопоставлены друг другу, а существуют в некоей единой системе взаимодействия (как, видимо, и было в Средние века), то явления, получившие с лёгкой руки Агриппы Неттесгеймского наименование «окультурные науки» (астрология, алхимия и натуральная магия), нельзя оценивать однозначно, они совмещают в себе целый спектр влияний (экспериментальное, художественное, религиозно-мистическое,

философское и т.п.), и как сплав этих влияний они должны изучаться. По Штукраду, проблема большинства исследователей XX века в том, что они превратили «эмическую» категорию «окультурных наук» в «этическую», тем самым дав однозначное априорное толкование сложному феномену.

История дискурса астрологии в эпоху модерна показывает, как мистический платонизм, совмещённый с аристотелевской картиной мира, вступил в конфликт с новой вселенной Коперника. Астрология была легитимна в докоперникианской системе мысли, поскольку представляла собой неотъемлемую её часть. Более того, противники Коперника прибегали к астрологии как к оружию в борьбе с его идеями, но к середине XVI века новая модель мироздания окончательно побеждает, а в ней уже нет места старому дискурсу астрологии. В эту эпоху «системы знания, которые были господствующими на протяжении веков, оказывались... стигматизированы как “псевдонауки”» [Stuckrad, 2014, 56]. Идеи астрологии не исчезают, а в латентной форме пребывают в мировоззрении романтиков, на основании которого чуть позже формируется новый дискурс астрологии. По Штукраду, в XIX веке дискурс астрологии как духовного явления обретает две формы: теософскую, в которой наука, религия и эзотерика сплавляются в экзотическое единство; и психологическую, в которой астрологии через юнгианскую психологию придаётся новый смысл. Таким образом, у астрологии как таковой нет никакого единого ядра, она менялась в зависимости от изменения условий, моды, властных отношений, интеллектуального климата, фактически астрологий столько, сколько может быть изобретено дискурсивных конфигураций, использующих это понятие.

Сходная ситуация происходит и с алхимией. Учение, бывшее неотъемлемой частью средневековой научной культуры, при смене дискурса научности и появлении дискурса духовности постепенно превращается из легитимной формы знания в нелегитимную, обозначенную как знание «окультурное». Позже, благодаря формированию нового дискурса духовности, алхимия, как и астрология, включаются в рамки психоаналитической теории Юнга и религиоведческой системы Элиаде, в которых феномен алхимии превращается из естественнонаучной экспериментальной системы в духовную практику. Такое изменение перспективы ничего не говорит нам об алхимии как таковой, оно лишь указывает на изменение условий наблюдателя. В целом стоит заметить, что особую роль в переконфигурировании дискурсов на рубеже XIX–XX веков сыграли теософия и антропософия, в них, как в настоящем узле, связываются множество различных дискурсов.

С развитием научного знания в XIX веке, в особенности с появлением дарвиновского эволюционизма, образуются новые комбинации дискурсов. Под влиянием романтизма и американского трансцендентализма возникают различные формы согласования новых научных картин и дискурса духовности, так возникает широкий спектр учений от эволюционизма Геккеля до работ т.н. «New Age science» Капры, Бейтсона и Шелдрейка. По мнению Штукрада, эти явления нельзя считать псевдонаучными, нельзя маргинализировать то, что является мейнстримом. Сам термин Нью Эйдж Штукрад считает неудачным, поскольку в нём слышится оценочное разделение правильного и неправильного, старого и нового, традиционного и нетрадиционного. По Штукраду, любое суждение об истине является проявлением власти, безосновательно закрепляющей один из равноправных дискурсов в качестве главенствующего.

Религиоведение как дискурсивная формация

Все замечания о дискурсивной природе естественных наук логично перенести на науки гуманитарные, религиоведение не станет здесь исключением. Для Штукрада история религиоведения – это, прежде всего, история религиоведов, людей, имеющих личные убеждения, национально-культурный багаж. Порождённое каждым из них религиоведение не есть изучение религии как таковой, это лишь проекция их внутренних представлений во внешний мир. Причём сама эта проекция не отпечаток личности, а новая конфигурация дискурсов. Так труды Бубера и Шолема Штукрад оценивает, как поиск иудейской идентичности, выраженный в «самоориентализации европейских иудеев» [Stuckrad, 2014, 115]. В контексте дебатов первой половины XX века Бубер и Шолем обращаются к древности, чтобы

обосновать уникальность иудейского пути и тем самым описать его идентичность, противопоставив другим народам. Бубер делает это путём создания дискурса экстатического мистицизма, следы которого он усматривает в древнем гностицизме, платонизме, суфизме, индуизме и христианстве, а полное выражение находит в иудейском хасидизме, таким образом, хасидизм встраивается в изобретённую традицию мистических учений, при этом сохраняя аутентичность иудаизма. Сходный путь проделывает и Шолем, формируя конструкт каббалы как иудейского гностицизма. В гностицизме мыслители круга Шолема видели лучшее отражения ушедшей древности, то каббала стала удачной альтернативой бездуховности современного мира. Что-то подобное, правда, без составляющей иудаизма, Штукрад обнаруживает и в трудах Отто: описав центр религии как Священное, выраженное в *mysterium tremendum/fascinans*, он «затронул нерв своего поколения» [Stuckrad, 2014, 126]. После трудов Отто, Бубера, Шолема дискурс мистицизма становится одним из центральных в религиоведении.

Дискурсы не только формируют научное сообщество, они формируются научным сообществом и, как это было в случае с мистицизмом, популяризуясь, создают новые формы религии. Наиболее примечательной иллюстрацией этой мысли является культ Великой Богини. Труд И.Я. Бахофена «Материнское право», подобно работе Отто, также затронул «нerv времени», его идея об изначальном матриархате таила в себе модную в то время критику современной цивилизации, увязанную с изменением роли женщин в обществе. Несмотря на то, что историками его теория почти сразу была отвергнута, идеи Бахофена вдохновляли Энгельса, Беньямина, теоретиков франкфуртской школы, Фрейда и Юнга, а когда начались археологические открытия на Крите, в которых были обнаружены следы монотеистического культа Богини, они оформились в якобы археологически фундированную теорию матриархального монотеизма древних критян. Попав в руки учёных-популяризаторов Р. Грейвса и Ч. Лиланда, идея получила широкую популярность. «Эти авторы смешивали академический стиль с поэзией, личный опыт с новеллистикой» [Stuckrad, 2014, 146], и такое смешение стилей и сделало их неотъемлемой частью массовой культуры. Таким образом, порождённая в рамках академии и якобы подтверждённая материальными археологическими данными идея обрела эстетическую форму и легла в основу новых религий, изобретающих, каждая по-своему, традицию почитания Великой Богини.

Подобная ситуация произошла и с шаманизмом. Сама по себе эта спорная категория порождает соответствующий дискурс, который в свою очередь меняется в зависимости от эпохи, так с XVII века шаманизм прошёл стадии демонизации, когда шаман считался одержимым злыми духами (здесь очевидно его сочетание с дискурсом христианства), медиализации, когда шаман считался психически больным (здесь явно влияние дискурсов разума, ментальной болезни и т.п.), и идеализации, когда шаман стал считаться человеком, способным достигать изменения сознания и контактировать с иным миром (здесь шаманизм соединился с дискурсом мистицизма, психологией Юнга и т.п.)³. Финальная стадия этого дискурса была оформлена и описана Мирча Элиаде в его «Шаманизме». Разумеется, все труды Элиаде были проекцией его собственной конфигурации дискурсов, связанной с политическими, религиозными и художественными интересами⁴. Заполнить созданную дискурсивную форму были призваны шаманы-академики: К. Кастанеда, М. Харнер, Д. Галифакс. Сегодня все шаманские сообщества, созданные академиками, прошли путь рутинизации харизмы и существуют как самостоятельные институциональные структуры. Таким образом, на примере шаманизма виден не только процесс оформления академическим религиоведческим дискурсом нового дискурса религиозного, но и процесс институализации этого дискурса.

В современных исследованиях принято выделять три типа дискурс-анализа⁵: конструктивистский дискурс-анализ, он предполагает, что реальность есть социальный конструкт, его задача раскрыть способы её конструирования; критический подход, сфокусированный на динамике властных отношений, взаимодействии знания

и идеологии; критический дискурс-анализ, также фокусирующийся на отношениях власти и идеологии, но при этом признающий существование отделённой от социальных конструкторов реальности. Изучение трудов Штукрада позволяет заключить, что все его рассуждения следуют логике первой конструкционистской формы дискурс-анализа. Стоит заметить, что применение Штукрадом дискурс-анализа как тотального метода в исследовании истории религии и религиоведения превосходит самые оптимистичные прогнозы эвристической значимости этого метода в религиоведении [Hjelm, 2011, 143–146]. Штукраду действительно удалось продемонстрировать, насколько близко могут быть сопряжены между собой различные сферы гуманитарии и сколь важно для религиоведения осознавать свою включённость в её рамки.

Наш обзор заключим следующими соображениями. Во-первых, если признать аргументацию Штукрада верной, то популярное в антропологии и прижившееся в современном религиоведении деление на этический и эмический уровни описания не работает. Представления о том, что существуют реальные научные гипотезы, описывающие некий реальный опыт адептов, идут в разрез с теорией дискурсивного конструирования. Судите сами, можно ли чётко ответить на вопрос о том, являются ли «теория матриархата» Я. Бахофена, «Священное» Р. Отто, «иудейский гностицизм» Шолема всецело этическими или всецело эмическими? Штукрад демонстрирует, что границы между учёным и тем, что он изучает, между религиоведением и религией, столь зыбки, что прочерчивание чётких линий демаркации невозможно, а, вернее, если следовать логике Штукрада и, добавим, Фуко, возможно только с позиции власти, которая одна в праве определить, где сейчас пролегает эта черта.

Во-вторых, становится очевидным, что любое исследование есть в то же время процесс созидания того, что исследуется, следовательно, религиовед создаёт современный ему дискурс «религии», а религиоведение самого религиоведа определяется его личными увлечениями, следовательно, изучая представления о религии того или иного времени, мы прежде всего (если не всего лишь) изучаем внутренний мир её исследователей. По меткому выражению Джерреми Каррета, «постструктурализм отмечает конец невинности. После него изучение религии не может больше скрывать свои оценочные суждения, ... больше не может прикрываться нейтральностью в отношении к полу, культуре, власти и идеологии» [Carrette, 2010, 287].

В-третьих, если мы знаем, что существует только изменчивое поле дискурсов, то никакого религиоведения как отдельной науки не существует, как нет и не может быть никакой религии, всё это лишь звуки, которым абстрактная власть придаёт временное значение. Примечательно, что бывший коллега Штукрада по кафедре «Герметической философии» Воутер Ханеграафф давно заметил, что методологический аппарат Штукрада «был куплен слишком дорогой ценой, которую далеко не каждый будет готов заплатить» [Hanegraaff, 2012, 362]. Заменяв религию на дискурс «религии», Штукрад сместил фокус с конкретных религиоведческих исследований в плоскость социокультурных теорий, «в результате исчез не только термин, ... исчез и весь историографический материал» [Hanegraaff, 2012, 365]. В итоге религиоведам нечего изучать, религии больше не существует.

Однажды один суфий сказал: «Когда человек женится, он садится на корабль, а когда у него рождается ребёнок, он терпит кораблекрушение», — также и в научном исследовании, когда мы избираем ту или иную философскую теорию, те или иные исследовательские методы, мы должны понимать, какую цену за их применение придётся заплатить. Творчество Штукрада — хороший повод задуматься над этим.

Библиографический список

1. Амайон, Р. Понятие шаманизма: формирование западной интерпретации / Р. Амайон // Религиоведение. — 2009. — № 1. — С. 3–15.
2. Давыдов, И.П. Эпистема мифоритуала / И.П. Давыдов. — М.: МАКС Пресс, 2013.
3. Забияко, А.П. Мирча Элиаде: методология в контексте индивидуально-психологических и религиозных особенностей личности / А.П. Забияко // Религиоведение. — 2008. — № 1. — С. 180–186.

4. Красников, А.Н. Методологические проблемы религиоведения / А.Н. Красников. – М.: Академический проект, 2007.
 5. Carrette, J. Post-structuralism and the study of religion in *The Routledge Companion to the Study of Religion* / J. Carrete. – London: Routledge, 2010. – P. 274–290.
 6. Dictionary of gnosis and western esotericism / Wouter J. Hanegraaff ed. – Leiden: Brill, 2006. – XXX+1230 p.
 7. Faivre, A. *Access to Western Esotericism* / A. Faivre. – NY: State University of New York Press, 1994. – 369 p.
 8. Faivre A. Kocku von Stuckrad et la notion d 'ésotérisme / A. Faivre // *Aries*. – 2006. – Vol. 6, № 2. – P. 205–214.
 9. Hanegraaff, W. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture* / W. Hanegraaff. – Cambridge: Cambridge university press, 2012. – 468 p.
 10. Hjelm, T. Discourse analysis in *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion* / T. Hjelm. – London: Routledge, 2011. – P. 134–150.
 11. Schafer, P. *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism* / P. Schafer. – NY: State University of New York, 1992. – 198 p.
 12. Stuckrad, K. von. *Das Ringen um die Astrologie: jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis* / K. von Stuckrad. – Berlin: de Gruyter 2000. – 936 p.
 13. Stuckrad, K. von. *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000* / K. von Stuckrad. – Berlin: de Gruyter, 2014. – 225 p.
 15. Stuckrad, K. von. *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities* / K. von Stuckrad. – Leiden: Brill, 2010. – XIV+242 p.
-

¹ Отчасти такая логика отражена в труде А.Н. Красникова: [Красников, 2007].

² В отечественном религиоведении к методологии постструктурализма систематически обращается И.П. Давыдов, см., например, [Давыдов, 2013].

³ Подробнее об истории понятия шаманизм, его рецепции см. [Амайон, 2009, 3–15].

⁴ Подробнее о связи религиоведческой концепции Элиаде с его личными религиозными убеждениями и психологическими установками см. [Забияко, 2008, 180–186].

⁵ Подробнее см. [Hjelm, 2011, 134–150].

References

1. Hamayon R.N. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2009, no. 1, pp. 3–15 (in Russian).
2. Davydov I.P. *Epistema miforituala* [The Episteme of Mytho-Ritual]. Moscow, MAKSS Press, 2013 (in Russian).
3. Zabiayko A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2008, no. 1, pp. 180–186 (in Russian).
4. Krasnikov A.N. *Metodologicheskie problemy religiovedeniya* [Methodological Problems of Religious Studies]. Moscow, Akademicheskiiy proekt, 2007 (in Russian).
5. Carrette J. *Post-Structuralism and the Study of Religion in The Routledge Companion to the Study of Religion*. London: Routledge, 2010, pp. 274–290 (in English).
6. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Ed. Wouter J. Hanegraaff. Leiden: Brill, 2006, 1230 p. (in English).
7. Faivre A. *Access to Western Esotericism*. NY: State University of New York Press, 1994, 369 p. (in English).
8. Faivre A. *Aries*. 2006, vol. 6, no. 2, pp. 205–214 (in French).
9. Hanegraaff W. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 468 p. (in English).
10. Hjelm T. *Discourse Analysis in the Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London: Routledge, 2011, pp. 134–150 (in English).
11. Schafer P. *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*. NY: State University of New York, 1992, 198 p. (in English).
12. Stuckrad K. von. *The Struggle for Astrology: Jewish and Christian Contributions to Understanding of the Antique Time* [Das Ringen um die Astrologie: jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis]. Berlin: de Gruyter 2000, 936 p. (in German).
13. Stuckrad K. von. *The Scientification of Religion: A Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*. Berlin: de Gruyter, 2014, 225 p. (in English).
15. Stuckrad K. von. *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*. Leiden: Brill, 2010, XIV+242 p. (in English).



DOI: 1022250/2072-8662.2017.1.90-98

Никонович Н.А.

Проблемы онтологии и эпистемологии мифо-религиозного опыта: синтез идей М. Элиаде, К.Г. Юнга и С. Грофа



Аннотация. В данной статье исследуются вопросы современной онтологии, эпистемологии и феноменологии мифо-религиозного опыта. Показан когнитивный потенциал и выявлена комплементарность идей М. Элиаде, К.-Г. Юнга и С. Грофа. На основании этого предложена новая концептуальная модель мифо-религиозного опыта: метауровень – концептуальные основания теории, уровень концептуальных обобщений; субуровни – эпистемология, онтология и феноменология мифологического и религиозного опыта. Вводится понятие «интроэпистемы» (внутренней эпистемы), которая присуща самой природе

мифо-религиозного опыта. Отмечено, что несмотря на развитие эпистемологии XIX–XX веков, вопрос об эпистемологии религиозного опыта не был решён в рамках существовавших парадигм. Делается вывод о том, что новые ответы даёт интегрированный подход в рамках трансперсональной парадигмы, онтологии мифа и религии. Определено, что совмещение различных исследовательских стратегий даёт панорамную картину функционирования мифо-религиозного опыта на разных уровнях. Выявлено, что подход М. Элиаде может рассматриваться в качестве метатеории, а также методологии гуманитарно-религиоведческого знания.

Ключевые слова: эпистемология, онтология и феноменология мифа и религии, мифо-онтологическая парадигма М. Элиаде, аналитико-психологическая К.-Г. Юнга, трансперсональная парадигма С. Грофа, неклассическая философия религии, метатеоретическая модель, типология мифо-религиозного опыта, мультидисциплинарные исследования, синтез парадигм современного гуманитарного знания

Natalya A. Nikonovich

The Problems of Ontology and Epistemology of Mythological and Religious Experience: Synthesis of Ideas of M. Eliade, C.G. Jung, S. Grof

Abstract. The article deals with the issues of modern ontology, epistemology and phenomenology of mythological and religious experience. The author postulates the idea that such basic spheres of humanitarian knowledge as the philosophy of culture and ontology of myth and religion can be conceptual core of synthesis of paradigms. The cognitive potential and complementarity of ideas of M. Eliade, C.G. Jung and S. Grof is shown and meta-theoretical model of mythological and religious experience is built on the base of it. Synthesis of ideas of M. Eliade and C.G. Jung promotes the new solution of the classic problem of being and consciousness: one is not derived from the other, but they coincide at the deep level of functioning of culture and consciousness. The paper shows that transpersonal theory is a productive approach to study of the phenomenon of archetypes and mythological forms in culture and consciousness. The article reveals that M. Eliade's ideas can be the base for multidisciplinary research. M. Eliade's approach can be regarded as a meta-theory and methodology of humanitarian knowledge. On the base of the concepts of M. Eliade, C.G. Jung, S. Grof, and J. Campbell there was created an integrated model of mythological and religious experience: existential-personal level is supplemented with transpersonal one. The author offers a new approach to the problem of mythological and religious consciousness, and states that it has both psychological and ontological nature. The article reveals that M. Eliade's religious ontology has a significant cultural and philosophical potential in the development of the strategy of defining the determinants of formation of different identity forms.

Key words: epistemology, ontology and phenomenology of myth and religion, M. Eliade's paradigm of ontology and the phenomenology of myth, C. G. Jung's analytic psychology paradigm, S. Grof's transpersonal paradigm, non-classical philosophy of religion, meta-theoretical model, typology of mythological and religious experience, multidisciplinary research, synthesis of paradigms of modern humanitarian knowledge

Никонович Наталья Анатольевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра историко-философских и компаративных исследований Института философии НАН Беларуси; Республика Беларусь, 220072, г. Минск, ул. Сурганова 1, к. 2; ol_ra@list.ru

Natalya A. Nikonovich – PhD (Philosophy), Senior Research Fellow of the Department of the History of Philosophy and Comparative Studies, Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus; build. 2, 1 Sarganova Str., Minsk, Republic of Belarus, 220072; ol_ra@list.ru

Современное гуманитарное знание стоит перед необходимостью выработки новых подходов и синтеза парадигм. В данном контексте представляется значимым проект онтологии религии и культуры М. Элиаде, который даёт основания для построения многомерной модели культуры, учитывающей и экзистенциальные, и онтологические модусы. Необходимость выработки новых парадигм, о которой писал российский религиовед Е. Торчинов [Торчинов, 1997, 11], выдвигает вопрос об основаниях, которые могут быть фундаментом синтеза парадигм. Другой немаловажный вопрос – прояснение путей синтеза и экспликация методологий, фундирующих теоретическую основу подобного синтеза. Этот вопрос существенен, поскольку от исходных методологических посылок зависит конечный результат интеграционных стратегий. Синтез парадигм имеет своим дальнейшим логическим следствием создание новой модели культуры, ингибирующей такие базовые константы, как онтологическая размеренность феноменологии религии, трансперсональные подходы в широком диапазоне их модификаций (трансперсональная и гуманистическая психология, экзистенциальная философия), а также фундаментализм хайдеггеровской онтологии. Подобный синтез теоретико-религиоведческого, трансперсонального и аналитико-психологического подходов предпринят в данной работе. Выдвигается идея о том, что такие базовые области гуманитарного знания, как философия культуры, онтология мифа и религии могут быть концептуальным ядром синтеза парадигм.

Научные разработки М. Элиаде относятся к проблемному полю философии и феноменологии религии, теории мифа. Взгляды румынского учёного важны для разработки онтологии мифо-религиозного опыта, поскольку позволяют вскрыть онтологические основания мифа и религии. Развитие современной гуманитарной науки связано с необходимостью апробации новых подходов к феномену мифа и архетипов; одним из таких подходов является мифо-религиозная парадигма М. Элиаде, которую можно обозначить как мифо-онтологическую [Nikonovich, 2011, 121–126]. Это определение фиксирует онтологические элементы его теории мифа и религии. Вне этих смысловых аспектов трудно адекватно понять референции его системы. Следует заметить, что интерпретация, открывая различные ракурсы теоретического познания, должна быть когерентна языку и контекстуальной модели, предложенной самим мыслителем. Также возможно обозначение подхода М. Элиаде как онто-феноменологического, что основано на вычленении в его концепции двух составляющих: онтологической и феноменологической. Мифо-онтологическая дефиниция проекта М. Элиаде имеет определённые методологические следствия, которые заключаются в переосмыслении стратегии исследования культуры, открывающем возможности методологических новаций в проблемном поле философии религии и культуры. В контексте данного обозначения акцент переносится на мифо-онтологическую составляющую, которая также может являться рубрикатом и классификатором процессов культурной динамики. Об «онтологическом горизонте» применительно к феноменологии религии М. Элиаде пишет и П. Рикер [Рикер, 2002, 55].

После исследований П.Д. Шантепи де ла Соссе, Р. Отто, Г. Ван дер Леува исследования М. Элиаде, которые можно определить как новую парадигму в изучении сущности религии, занимают значительное место в феноменологии религии. В целом можно отметить, что отличительной особенностью такого направления, как феноменология и онтология религии, выдающимся представителем которого был М. Элиаде, является изучение не исторического контекста и условий возникновения религии, а её сущности и характерных особенностей, религиозного опыта и его структуры. «Конечно, можно со всей определённостью подчеркнуть важность изучения истории отдельных религий и попыток создания общей истории религии, поскольку знание истории является одной из предпосылок для понимания современности и даже предсказания будущего», – полагает известный российский религиовед А.Н. Красников [Красников, 2001, 6]. В дополнение к высказанному А.Н. Красниковым можно заметить, что современная философия религии стоит перед необходимостью путей синтеза (философского и методологического) достижений культурантропологических школ, религиоведческой концепции и феноменологической стратегии.

Экспликация экзистенциального измерения онтологии М. Элиаде позволяет говорить о том, что подлинность бытия человеческого субъекта определяется им способностью к когеренции со своим надличностным, репрезентированным в мифах и архетипах, началом. Степенью этого взаимодействия личностного Я и архетипического начала определяется онтологическая глубина существования человека. Поиск подлинного бытия человека сближает подход М. Элиаде с положениями экзистенциальной философии. Помимо этого, сопряжение мифо-онтологической, аналитико-психологической и трансперсональной парадигм открывает новые возможности для исследования онтологии культуры и онтологии сознания в их сопряжении. На основании концепций М. Элиаде, С. Грофа, К.-Г. Юнга, Д. Кэмпбелла возможно создание интегрированной модели мифо-религиозного опыта.

В работах М. Элиаде содержатся предпосылки для комплексного исследования воззрений на природу религиозного начала вышеназванных учёных, что даёт возможность синтезировать достижения мифологического, аналитико-психологического и трансперсонального подходов. Это расширяет проблемное поле философии религии и теории мифа и вскрывает её трансперсональные основания. Воззрения М. Элиаде могут быть дополнены концепцией аналитической психологии К.-Г. Юнга, в которой понятие архетипа и символа также является одним из центральных. В целом подход М. Элиаде базируется на представлении о перманентном присутствии архетипов в сознании и культуре. У К.-Г. Юнга также можно обнаружить подобную идею, но функционирование архетипов переносится им в сферу бессознательного. К.-Г. Юнг даёт следующее определение архетипа: ««Архетип» означает: *typos* (отпечаток), определённое образование архаического характера, содержащее, как по форме, так и по смыслу, мифологические мотивы. В чистом виде последние присутствуют в сказках, мифах, легендах, фольклоре» [Юнг, 1995, 37]. Они безличны и всеобщы, являются принадлежащими той части психики человека, которую Юнг обозначил термином «коллективное бессознательное». Вектор психического развития личности оказывается тесно связанным с этими надличностными формированиями. Однако если К.-Г. Юнг представляет психологический подход к изучению архетипов, то подход М. Элиаде можно обозначить как онтологический. К. Кереньи и К.-Г. Юнг в своей совместной работе «Введение в сущность мифологии» [Кереньи, 1997, 11–208] обнаружили сходство истока мифологических событий с древнегреческим понятием начала и первичной субстанции. В аналитической психологии начало рассматривается как регрессия к внутренней глубинной сущности человека, к пластам его бессознательного, где обнаруживают себя мифы. Российский исследователь А.П. Забияко в статье «Константы культуры: генезис и семантика образа лабиринта» подчёркивает следующее: «Другая влиятельная методологическая парадигма интерпретации генезиса устойчиво повторяющихся в культурах объектов опирается на идею фундаментального единства человеческой психики. Эта парадигма имеет длительную философскую, психологическую, антропологическую традицию своего развития. В современных условиях эта идея с большей или меньшей степенью точности применительно к своим выражениям в конкретных концепциях соотносится с теорией архетипов, архетипических образов» [Забияко, 2015, 111].

Коррелятивность содержания элементов мифа, культуры и бессознательного позволяет сделать вывод о том, что архетипы обнаруживают себя как в субстанции культуры, так и в сознании (бессознательном). Из этого следует возможность конституирования нового подхода к проблеме мифо-религиозного сознания: оно имеет как психологическую, так и онтологическую природу. Методологическим следствием идей Элиаде является положение о наличии религиозного начала во всех культурах. Синтез идей М. Элиаде и К.-Г. Юнга способствует новому решению классической проблемы бытия и сознания: одно не выводится из другого, но совпадает на глубинном уровне функционирования культуры и сознания. Учёный подчёркивает причастность архетипов бытию: «Но, единожды реализованная, историзированная, религиозная форма старается освободиться от условий своего места и времени, стать всеобщей, слиться с архетипами» [Элиаде, 2000, 206].

Для понимания сущности понятия «архетип» и функционирования мифо-религиозного сознания большое значение имеет трансперсональная парадигма, представленная С. Грофом, чешским учёным и врачом. Ему принадлежат разработки в области религиозного опыта индивида. Многочисленные исследования, проведённые С. Грофом с использованием техник холотропного дыхания, позволяют увидеть функционирование архетипов на уровне бессознательного в новом ракурсе. Теоретические положения этой парадигмы базируются на многомерном исследовании изменённых состояний сознания, которые оказываются наполненными имеющим культурную значимость содержанием. Трансперсональный подход является значимым в психологической и философской науке, и является целесообразным его использование в данной статье для осуществления глубокого междисциплинарного анализа мифо-религиозного сознания. Исследования С. Грофа показывают, что в подобных состояниях сознания обнаруживается универсальная природа архетипов и мифологических форм, что подтверждает идеи К.-Г. Юнга об общезначимости архетипов.

Одними из самых значительных и глубоких переживаний является корпус трансперсональных переживаний. Под собственно трансперсональными переживаниями в трансперсональном подходе подразумеваются переживания, превосходящие «я» человека, которые можно назвать «метаантропологическими». Их характерная черта – недетерминированность свойствами личности. Именно они, по Грофу, трансцендируют «я» человека. Для трансперсональных состояний сознания характерно релевантное соотношение между внешней и внутренней реальностью, которая предстаёт способной к взаимопроникновению. Имеющая место в изменённых состояниях сознания регрессия к бессознательному также приводит к обнаружению архетипических праформ, существующих за порогом сознания [Гроф, 1996, 73].

Трансперсональная теория является продуктивным подходом в изучении феномена архетипов и мифологических форм в сознании и культуре. Методологическая оправданность данной парадигмы отмечена Ю.М. Сердюковым [Сердюков, 2013, 98]. На первоначальном этапе создания теории (разработки С. и К. Гроф) концептуализация идей данной парадигмы происходила в русле признания базовой недуалистической константы культуры и сознания в виде единой основы, объединяющей трансперсональные символы, знаки и архетипы. Классическая трансперсональная теория, связанная с работами С. Грофа, А. Минделла и других, опиралась на теоретическое допущение о единстве сознания, фундированного ключевыми смыслообразами, существующими в изменённых состояниях сознания.

В ходе дальнейшего развития трансперсональной психологии произошло расширение её концептуального и проблемного поля, что в дисциплинарном отношении означало ассимилирование корпуса гуманитарных наук (культурологии, философии и др.) применительно к обозначенным трансперсональной психологией проблемам. Это расширение проблемного поля трансперсональной психологии и означало её превращение в междисциплинарную трансперсональную теорию. Если в классическом варианте трансперсональной теории (С. Гроф, К. Уилбер) превалировала идея концептуального единства трансперсональных переживаний, то в более позднем, модернизированном варианте это представление заменяется идеей несоизмеримости состояний трансперсонального опыта.

Доцент кафедры психологии Востока и Запада в Калифорнийском институте интегральных исследований Хорхе Н. Феррер [Феррер, 2004] в своей работе «Новый взгляд на трансперсональную теорию» предлагает дальнейшую концептуализацию трансперсональной идеи в виде локализации интроспективного духовного опыта. Фундаментальной идеей здесь является представление не о единстве духовного опыта, а его тематической спецификации в зависимости от типа религиозной либо духовной системы.

Области применения трансперсональной теории обширны – от онтологии культуры до онтологии сознания и бессознательного. Возможно дальнейшее рассмотрение трансперсональной теории по следующим разделам: (по аналогии с типологией религиозного опыта российского религиоведа Ю.А.Кимелева):

1. Эпистемология трансперсонального опыта.
2. Культурологические аспекты трансперсонального опыта.
3. Онтологический статус трансперсонального опыта.

На основании объединения идей М. Элиаде и трансперсональной теории возможно конструирование типологии мифо-религиозного опыта. Совмещение различных исследовательских стратегий даёт панорамную картину функционирования мифо-религиозного опыта на разных уровнях. Следует отметить, что фундаментальный анализ религиозного опыта содержится в работе «Философия религии. Систематический очерк» российского учёного Ю.А. Кимелева. Представляется значимой проблематизация вопроса о статусе религиозного опыта, поставленная Ю.А. Кимелевым: «Действительно, познавательное содержание этого опыта, его когнитивный потенциал является совершенно достоверным для субъекта религиозного опыта» [Кимелев, 1998, 50]. Это важный вопрос с точки зрения рассматриваемых проблем, и в контексте данной статьи можно дать позитивный ответ на данный вопрос. Поставленный вопрос вызывает спектр других вопросов – о методологии изучения подобного опыта, стратегиях и теоретико-методологических посылках его интерпретации. Неверифицируемость данного типа опыта не означает его несубстанциальность. Относительно структуры религиозного опыта следует заметить, что наряду с имеющейся типологией Ю.А. Кимелева она может быть расширена. Это связано с вытекающим из религиоведческой парадигмы М. Элиаде пониманием мифо-религиозного опыта как сакрального бытия, что позволяет ингибировать новые компоненты в имеющуюся типологию и расширить её.

В трансперсональной и мифологической теории в широком диапазоне её модификаций можно выделить определённые уровни в интерпретации мифо-религиозного опыта. С одной стороны, это методологический уровень построения концептуальных оснований теории, метауровень, уровень концептуальных обобщений, в результате которого возникает концептуальная модель мифо-религиозного знания. Этот уровень метатеории позволяет в теоретическом отношении обобщить мифо-религиозный опыт, построить собственно философскую модель опыта данного типа. Нами используется дуальный термин «мифо-религиозный опыт» [Nikonovich, 2016, 53], поскольку ряд исследований последнего времени в рамках неклассической философии (М. Элиаде, К.-Г. Юнг, Дж. Кэмпбелл, С. Гроф) даёт основания для использования унифицированного инструментария, который базируется на методологическом принципе однопорядковости мифологических и религиозных феноменов. Прежде всего это связано с постулируемой идеей трансцендентности как мифологического, так и религиозного опыта (Дж. Кэмпбелл), а также онтологией феноменологических паттернов мифа и религии, представленной в трудах М. Элиаде. Это, в первую очередь, касается парадигмального онто-философского, а не исторического анализа, поскольку с точки зрения культурной и исторической антропологии эти феномены принадлежат различным историческим топосам.

Для понимания сущности мифо-религиозного сознания и его структуры важным является следующее замечание представителя аналитической психологии и последователя К.-Г. Юнга Дж. Кэмпбелла: «Основной принцип мифологии, я бы сказал, заключается в следующем: то, что в мифах называется «иным миром», есть на самом деле (в плане психологическом) мир внутренний. А то, что называется «будущим», есть на самом деле «сейчас»» [Кэмпбелл, 2006, 64]. Таким образом, онтология мифа и религии дополняется феноменологией. По Кэмпбеллу, вектор личностного развития напрямую связан с представленностью мифологического содержания в сознании. Психо-феноменологическое измерение мифа, представленное Дж. Кэмпбеллом, может быть дополнено онтологией мифа М. Элиаде, базовые посылки которой не противоречат вышеназванному подходу, но дополняют его. Мифология в данной системе координат субстанциальна, а не атрибутивна. Онтология мифа у Дж. Кэмпбелла – это также онтология человеческого сознания.

Анализируя мифо-религиозный опыт на концептуальном уровне, в нём можно выделить такие подуровни, как эпистемология мифологического и религиозного опыта, онтология и феноменология. Под эпистемологией понимаются когнитивные процедуры исследования, направленные на исследуемый объект. В связи с этим

нами предложено использование термина «интроспистема» (внутренняя эпистема), которая присуща самой природе мифо-религиозного опыта. Феноменология мифо-религиозного опыта содержит экспликацию субстанциальных констант этого опыта в сознании индивида. Это – уровень манифестации мифо-религиозного содержания, в том числе в измерении культуры (на уровне культурных матриц). Онтология включает общезначимые формы этого опыта. Вопрос об онтологии религиозного опыта связан с корпусом проблем об онтологических подуровнях, на которых существует и проявляется этот религиозный опыт. Прежде всего, здесь можно выделить онтологию религиозного субъекта и объекта. Под субъектом понимается носитель религиозного сознания, под объектом – представленность содержимого этого сознания в культуре, его манифестация.

Таким образом, синтезируя вышеназванные подходы (трансперсональная и мифологическая парадигмы, исследования в области философии религии), можно констатировать возможность новой типологии уровней религиозного и мифологического сознания. Основой этой типологии является междисциплинарный синтез. Каждая из названных парадигм фундирует собственную модель интерпретации. Экзистенциально-трансперсональные основания представлены в модели Дж. Кэмпбелла; экзистенциально-личностный уровень дополняется в данной парадигме надличностно-трансперсональным. Фактически, это уровни субъективного переживания религиозной либо мифологической реальности. Переживания субъекта религиозного опыта могут быть и трансперсональными по уровню их восприятия реципиентом религиозного опыта. Трансперсональный уровень не означает общезначимости; об общезначимости можно говорить применительно к онтологии переживаемого опыта, онтологии субъекта.

Культурно-философской общезначимостью обладает онтологический уровень, который дифференцируется на два подуровня: уровень онтологии субъекта (реципиента религиозного опыта) и онтологическая проекция объекта, которым является неверифицируемое представление о Боге и Божествах в религиозной и мифологической картине мира. В связи с этим блоком вопросов возникает проблема принципиальной верифицируемости / неверифицируемости объекта данного опыта. Несомненно, такие категории религиоведения и философии религии как Бог, Божественное в различных исторических модификациях, сакральные мифо-религиозные образы и представления выходят за рамки верифицируемости логическими процедурами классической и неклассической логики. Однако, говоря об онтологии религиозного сознания, можно констатировать, что религиозные переживания являются реальными для познающего субъекта. Постулируя идею реальности субъекта в рамках онтологии сознания, мы можем говорить и об онтологической значимости содержимого религиозного сознания.

Вопрос о философско-онтологическом статусе религиозного опыта рассматривался в рамках трансценденталистской парадигмы. Априоризм И. Канта является онтологическим (трансцендентальным) маркером в рассмотрении проблем онтологического доказательства бытия Бога. В дальнейшем понятие трансцендентального «априори» Канта поднимается в работах Э. Трельча. Неокантианской парадигмой, Э. Трельчем на трансцендентальном уровне представлено понимание «религиозного априори» как методологической категории. Можно констатировать, что вопрос, поставленный Кантом, о возможности онтологического доказательства бытия Бога, находит различные методологические решения в посткантовской, и, рассматривая более широко, в неклассической философии. Следует отметить наличие различных концептуальных схем в кантианской и посткантовской методологии. Трансцендентальная философия не только неокантианской направленности предлагала новые решения относительно религиозного опыта и методологических проблем его онтологического статуса. «Религиозное априори» Э. Трельча расширяет концептуальное и проблемное поле трансцендентализма. Однако несмотря на развитие эпистемологии XIX–XX веков, вопрос об эпистемологии религиозного опыта не был решен в рамках существовавших парадигм. Трансцендентализм Канта, фундированный отказом от онтологизма, был ограничен рамками трансцендентального идеализма. Новые ответы даёт интегрированный подход в рамках трансперсональной парадигмы,

онтологии мифа и религии. Этот подход отличается от трансценденталистской парадигмы и базируется на других методологических посылах. Переход от трансцендентализма к парадигме религиозной онтологии ингибирует иное понимание субъекта, которое в данной когнитивной схеме основывается на онтологии религиозного сознания. Ряд исследований позволяет делать вывод о том, что содержание религиозного сознания когерентно его представленности в культуре, и религиозное сознание обладает онтологическим статусом. Идея Бога реальна для познающего субъекта, как и любая другая идея, в этом смысле можно говорить о релевантности этой идеи онтологии сознания.

Как показывают исследования К.-Г. Юнга, Дж. Кэмпбелла, религиозный опыт можно связать с понятием личностной идентичности. Процесс личностной самоидентификации для религиозного сознания центрируется вокруг идеи Бога. Это – центр самосознания религиозного индивида. В рамках гуманистической, трансперсональной и аналитической психологии, а также религиозной философии самоидентификация коррелирует с процессом самопревосхождения – т.е. её осуществление возможно благодаря преодолению обусловленности и ограниченности человеческого «Я», возведению его до метаантропологического уровня. В контексте религиозной философии идентичность можно рассматривать как отождествление с Божественным. Очевидно, что проблема идентичности, преломленная сквозь призму экзистенциализма, выглядит как поиск аутентичного бытия, самоосуществление экзистенции. «Подготовительные медитации устремлённого уводят его разум и чувства от случайных обстоятельств жизни и обращают в сторону внутреннего ядра», – пишет Дж. Кэмпбелл [Кэмпбелл, 1997, 288]. Экзистенциально-антропологическое измерение мифа и религии, как показывают исследования К.-Г. Юнга и Дж. Кэмпбелла, является измерением человеческой самости. Современный мир включает в себя инварианты религиозного начала, о чём свидетельствует высказывание Ю. Хабермаса: «Постметафизическое мышление не сможет понять само себя, если наряду с метафизикой оно не включает в собственную генеалогию религиозные традиции» [Хабермас, 2011, 12].

Таким образом, идеи М. Элиаде могут рассматриваться в качестве мета-теории, а также методологии гуманитарно-религиоведческого знания. В работах М. Элиаде представлен феноменолого-онтологический ракурс религиоведческих проблем. Можно констатировать возможность синтеза мифо-онтологического, аналитико-психологического и трансперсонального подходов. Коррелятивность содержания элементов мифа, культуры и бессознательного позволяет сделать вывод о том, что архетипы обнаруживают себя как в субстанции культуры, так и в сознании (бессознательном). Из этого следует возможность конституирования нового подхода к проблеме мифо-религиозного сознания: оно имеет как психологическую, так и онтологическую природу. Религиозная онтология М. Элиаде имеет значительный культурфилософский потенциал в разработке стратегии определения детерминант формирования различных форм идентичности. Использование дихотомии М. Элиаде «сакральное-профанное» способствует прояснению динамики взаимоперехода сакральных и профанных элементов в культуре.

В сопоставлении с другими парадигмами философии мифа определено, что специфичность подхода М. Элиаде в изучении онтологии мифа заключается в том, что он направлен на рассмотрение мифа «изнутри», с точки зрения самих мифопорождающих структур. В этнопсихологии такой подход назван *emic* – подходом. Его суть заключается в изучении какого-либо типа культуры изнутри ее самой, присущими ей средствами и мировоззренческими установками. В сущности, М. Элиаде представляет подобный *emic* – подход в теории мифа.

Идеи М. Элиаде можно развивать в самых различных направлениях – от фундаментальной онтологии мифологизированных культур до построения теории идентичности, где под основанием личностной идентичности понимается обретение целостности человеческого бытия, целостности личности и идентификация с собственным трансперсональным центром. Подход М. Элиаде дает основания для построения многомерной модели культуры, ингибирующей такие её составляющие, как миф, религия, религиозная антропология. Масштабный синтез, предпринятый

М. Элиаде, даёт основания для постулирования взаимосвязанной онтологии сознания и онтологии культуры. Бытийственность для М. Элиаде – это возвращение как к истокам культуры, так и к основаниям человеческого бытия. Значение междисциплинарного синтеза М. Элиаде заключается в том, что он ингибирует теорию мифа, философию религии и религиозную антропологию. На основании его идей можно построить недуалистичную модель культуры, в которой существует когеренция личностного и надличностного начал. Идеи М. Элиаде позволяют по-новому взглянуть на природу религиозного опыта и могут быть основой мультидисциплинарных исследований.

Библиографический список

1. Гроф, С. Человек перед лицом смерти: пер. с англ. / С. Гроф, Д. Хэлифакс. – М.: Изд-во Трансперсон. ин-та; Киев: Airland, 1996. – 244 с.
2. Забияко, А.П. Константы культуры: генезис и семантика образа лабиринта / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2015. – № 1. – С. 110–125.
3. Кереньи, К. Введение в сущность мифологии / К. Кереньи, К.Г. Юнг // Душа и миф: шесть архетипов / К.Г. Юнг; сост. В.И. Менжулина; пер. с англ. А.А. Юдина. – Киев; М., 1997. – С. 11–208.
4. Кимелев, Ю.А. Философия религии: системат. очерк / Ю.А. Кимелев. – М.: Nota Bene, 1998. – 423 с.
5. Красников, А.Н. Тенденции современного религиоведения / А.Н. Красников // Религиоведение. – 2001. – № 1. – С. 5–9.
6. Кэмпбелл, Д. Герой с тысящей лицами: миф, архетип, бессознательное / Д. Кэмпбелл; пер. с англ. К. Семенова. – Киев: София, 1997. – 335 с.
7. Кэмпбелл Д. Пути к блаженству: мифология и трансформация личности / Д. Кэмпбелл ; пер. с англ. А. Осипова. — М.: Открытый Мир, 2006. – 320 с.
8. Рикер, П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике / П. Рикер; пер. с фр. и вступ. ст. И.С. Вдовиной. – М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2002. – 623 с.
9. Сердюков, Ю.М. Проблема трансцендентального субъекта в историко-философской перспективе (от И. Канта до С. Грофа) / Ю.М. Сердюков // Религиоведение. – 2013. – № 3. – С. 88–102.
10. Торчинов, Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е.А. Торчинов. – СПб.: Петерб. востоковедение, 1997. – 384 с.
11. Феррер, Х. Новый взгляд на трансперсональную теорию: Человеческая духовность с точки зрения соучастия : пер. с англ. / Х. Феррер. – М.: АСТ [и др.], 2004. – 397 с.
12. Хабермас, Ю. Между натурализмом и религией: филос. ст. / Ю. Хабермас. – М.: Весь мир, 2011. – 331 с.
13. Элиаде, М. Образы и символы (эссе о магико-религиозной символической) / М. Элиаде // Миф о вечном возвращении: избр. соч.: пер. с фр. / М. Элиаде; науч. ред.: В.П. Калыгин, И.И. Шептунова. – М., 2000. – С. 127–247.
14. Юнг, К.-Г. Тэвистокские лекции. Аналитическая психология: ее теория и практика / К.Г. Юнг ; сост., предисл. и пер. с англ. В. Менжулина. – Киев: СИНТО, 1995. – 228 с.
15. Nikonovich, N. El paradigma del mito-ontológico de Mircea Eliade y su significación metodológica / N. Nikonovich // Anduli: Rev. Andaluza de Ciencias Sociales. – 2011. – № 10. – P. 121–126.
16. Nikonovich, N. El proyecto de la ontología religiosa de M. Eliade y el problema de la síntesis de los paradigmas / N. Nikonovich // Pensamiento Americano. Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Corporación Universitaria Americana. – Barranquilla, Colombia. – 2016. – № 9(16). – P. 45–57.

References

1. Grof S., Halifax J. *The Human Encounter with Death*. E.P. Dutton, New York, 1978 (Russ. ed.: Grof S. *Chelovek pered litsom smerti*. Moscow, Izdatel'stvo Transpersonal'nogo instituta; Kyiv: Airland, 1996, 244 p.) (in Russian).
2. Zabyako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2015, no. 1, pp. 110–125 (in Russian).
3. Jung C.G., Kerényi C. *Essays on a Science of Mythology*. Bollingen Foundation. New York, 1949, Four Archetypes, Princeton University Press, 1959 (Russ. ed.: Keren'i K. *Dusha i mif: shest' arkhetipov*. Kyiv; Moscow, 1997, pp. 11–208) (in Russian).

4. Kimelev Yu.A. *Filosofiya religii: sistematicheskiy ocherk* [Philosophy of Religion: Systematic Essay]. Moscow: Nota Bene, 1998, 423 p. (in Russian).
5. Krasnikov A.N. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2001, no. 1, pp. 5–9.
6. Campbell J. *The Hero with a Thousand Faces*. Bollingen Series XVII, Princeton University Press, 1972 (Russ. ed.: Kempbell D. *Geroy s tysyach'yu litsami: mif, arkhetyp, bessoznatel'noe*. Kyiv: Sofiya, 1997, 335 p.) (in Russian).
7. Campbell J. *Pathways to Bliss. Mythology and Personal Transformation*. New World Library, 2004 (Russ. ed.: Kempbell D. *Puti k blazhenstvu: mifologiya i transformatsiya lichnosti*. Moscow: Otkrytyi Mir, 2006, 320 p.) (in Russian).
8. Ricoeur P. *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Ed. Don Ihde, trans. Willis Domingo et al. Evanston: Northwestern University Press, 1974 (1969) (Russ. ed.: Riker P. *Konflikt interpretatsiy: ocherki o germeneytike*. Moscow: Kanon-press-Ts, Kuchkovo pole, 2002, 623 p.) (in Russian).
9. Serdyukov Yu.M. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2013, no. 3, pp. 88–102 (in Russian).
10. Torchinov E.A. *Religii mira: Opyt zapredel'nogo. Psikhotehnika i transpersonal'nye sostoyaniya* [Religions of the World: An Experience of the Transcendental. Psychotechnics and Transpersonal States]. St. Petersburg, Peterb. vostokovedenie, 1997, 384 p. (in Russian).
11. Ferrer J.N. *Revisioning Transpersonal Theory. A Participatory Vision of Human Spirituality*. State University of New York Press, 2002 (Russ. ed.: Ferrer Kh. *Novyy vzglyad na transpersonal'nyuyu teoriyu: Chelovecheskaya dukhovnost' s tochki zreniya souchastiya*. Moscow: AST, 2004, 397 p.) (in Russian).
12. Habermas J. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2005 (Russ. ed.: Khabermas Yu. *Mezhdru naturalizmom i religiyey: filosofskie stat'i*. Moscow: Ves' mir, 2011, 331 p.) (in Russian).
13. Eliade M. *Le mythe de l'éternel retour*. Gallimard, 1949 (Russ. ed.: Eliade M. *Mif o vechnom vozvrashchenii*. Moscow, 2000, 247 p.) (in Russian).
14. Jung C.G. *Analytical Psychology: Its Theory and Practice (The Tavistock Lectures)*. London; Henley, Routledge & Kegan Paul, s.a (Russ. ed.: Yung K.G. *Tevistokskie lektzii. Analiticheskaya psikhologiya: ee teoriya i praktika*. Kyiv: SINTO, 1995, 228 p.) (in Russian).
15. Nikonovich N. *Anduli: Rev. Andaluza de Ciencias Sociales* [Anduli: Andalusian Journal of Social Sciences]. 2011, no. 10, pp. 121–126 (in Spanish).
16. Nikonovich N. *American Thought. Journal of the Faculty of Humanities and Social Sciences of the American University Corporation* [Pensamiento Americano. Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Corporación Universitaria Americana]. Barranquilla: Colombia, 2016, no. 9 (16), pp. 45–57 (in Spanish).



DOI: 1022250/2072-8662.2017.1.99-108

Шахнович М.М., Чумакова Т.В., Терюкова Е.А.

Библиотека Императорского православного палестинского общества и её философская коллекция

Публикация подготовлена при поддержке гранта РГНФ «Библиотека Императорского Православного Палестинского общества» в составе книжного собрания научной библиотеки Государственного музея истории религии», № 14-63-01001

Аннотация. Статья посвящена анализу коллекции философских изданий библиотеки Императорского православного палестинского общества, которая сформировалась из различных источников (частные библиотеки членов Палестинского общества, специальные закупки книг, заказы книжных вырезок и др.) в последней четверти XIX – начала XX в. Основную часть коллекции составляла палестиноведческая литература, книги по библеистике, но было также некоторое количество книг философского содержания. В результате проведённого анализа авторы делают вывод, что состав книжной коллекции не был случайным. Он должен был способствовать формированию определённого взгляда на философию и её роль в общественной и культурной жизни. Читателю библиотеки предлагался набор сочинений, который отражал определённый консервативный взгляд на современную культуру и должен был способствовать формированию философских предпочтений, связанных, прежде всего, с академической философией.

Ключевые слова: Императорское православное палестинское общество, русская философия конца XIX – начала XX в., духовно-академическая философия



М.М. Шахнович



Т.В. Чумакова

Marianna M. Shakhnovich, Tatiana V. Chumakova, Ekaterina A. Teryukova

The Library of the Imperial Orthodox Palestine Society and Its Philosophical Collection

The publication was prepared with the support of RSSF grant “The Library of the Imperial Orthodox Palestine Society” as part of the book collection of scientific library of the State Museum of History of Religion, project № 14-63-01001

Abstract. This article analyzes the philosophical collection of the library of the Imperial Orthodox Palestine Society in the late 19th – early 20th century. The authors conclude that the composition of the collection was not accidental. It was supposed to promote a particular view of the philosophy and its role in social and cultural life. A clear preference of all the Russian writers of the period, who wrote on philosophical topics, was given to theologian and philosopher, professor of Moscow Theological Academy Alexey Vvedensky (1862–1913); philosopher and literary critic, professor of Kazan and then of Warsaw Universities Yevgeny Bobrov (1867–1933), and philosopher, professor of Kiev University Alexey Gilyarov (1856–1938): four works of each of these authors were included in the collection of IOPS. Mentioned authors were represented by one, sometimes by two compositions. However, all of those works, one way or another, had a common direction, which reflected a certain ideological orientation and the philosophical attitude, close to one of the compilers of the book collection, or at least considered them useful for the readers of the library. Some of the books in the collection are dedicated to the criticism of positivism and modern science. A. Gilyarov, e.g., described the books by P. Rivet, J. Reinke, and A. Wagner; wrote in accordance with the theory of W. Oswald and stressed the need for removal of the philosophy from the “humiliated position”, in which it existed due to the spread of positivism. The collection included the article by E. Radloff, where he criticized the concept of religion by Jean-Marie Guyau and three critical historical and bibliographical reviews on the problems of psychology and epistemology, criticism of positivism and materialism by G. Chelpanov published in 1886–1900 in “Kyiv University Izvestia”. Quite a large group of works in the philosophical book collection of the Imperial Orthodox Palestine Society was the works on ethics. They all can be divided into two parts: works criticizing Leo Tolstoy, and works related to the description of modern decline of morals, exposing hedonism and false optimistic and pessimistic future models.



Е.А. Терюкова

All the works demonstrated the pessimistic description of the moral crisis, which was accompanied by a criticism of optimistic belief in the “all-powerful” development of science. All the authors in that collection proclaimed that the answer to the sharp problems of the modernity was to be found in the Orthodox doctrine. The library of the Imperial Orthodox Palestine Society offered a certain set of works, which expressed the certain outlook and was aimed to promote the formation of philosophical preferences associated primarily with contemporary academic philosophy.

Key words: Imperial Orthodox Palestine Society, Russian philosophy of the late 19th – early 20th century, spiritual and academic philosophy

Шахнович Марианна Михайловна – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии религии и религиоведения СПбГУ; 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; m.shakhnovich@spbu.ru

Marianna M. Shakhnovich – DSc (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, St. Petersburg State University; 5 Mendelevskaya liniya, St. Petersburg, Russia, 199034; m.shakhnovich@spbu.ru

Чумакова Татьяна Витаутасовна – доктор философских наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ; 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; t.chumakova@spbu.ru

Tatiana V. Chumakova – DSc (Philosophy), Professor at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, St. Petersburg State University; 5 Mendelevskaya liniya, St. Petersburg, Russia, 199034; t.chumakova@spbu.ru

Терюкова Екатерина Александровна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ; заместитель директора Государственного музея истории религии; 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; e.teryukova@spbu.ru

Ekaterina A. Teryukova – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, St. Petersburg State University; Vice-Director at the State Museum of the History of Religion; 5 Mendelevskaya liniya, St. Petersburg, Russia, 199034; e.teryukova@spbu.ru

В 2017 году исполняется 135 лет Императорскому православному палестинскому обществу в России. Оно было учреждено в 1882 г. указом Александра III для содействия православному паломничеству на Святую землю, гуманитарному сотрудничеству с народами христианского Ближнего Востока, а также для развития научного изучения региона [Лисовой, 2006]. Его история во многом похожа на судьбу большинства научных обществ, созданных в России в конце XIX века и в той или иной форме продолжающих существовать в наши дни. Однако у ИППО были некоторые особенности, обусловленные, прежде всего, значительной поддержкой различных видов его деятельности императорской фамилией и государственной властью. После революции в 1928 году избранный председателем общества академик Н.Я. Марр писал, что за сорок лет своего существования ИППО «развило научную деятельность в очень широких размахах, издав большое количество ценных трудов, которые доставили ему одно из первых мест в ряду научных обществ Европы, работающих в области палестиноведения. Таким успехом общество было обязано, помимо удачного подбора своих сотрудников из числа выдающихся учёных востоковедов, благоприятным внешним условиям, которые допускали возможность производить научные изыскания на местах и работать в тесном контакте с европейскими учёными обществами, а затем – своей материальной обеспеченности, которая позволяла не останавливаться перед крупными затратами в интересах дела» [АВ ИВР РАН. Ф. 120. Оп. 1. Д. 71, б/н.].

Одним из наиболее ярких свидетельств культурной значимости ИППО является его уникальное библиотечное собрание. Его основу составила личная библиотека основателя Палестинского общества В.Н. Хитрово (1882–1903). В 1887 году она была приобретена Палестинским обществом. Впоследствии это книжное собрание активно пополнялось и уже в 1907 г. насчитывало 10093 наименований (14000 томов). Оно оценивалось современниками как не имеющее себе «в нашем отечестве другого равного ему книгохранилища... по востоковедению и палестиноведению» [Дмитриевский, 1907, 450]. Собрание включало, помимо изданий самого общества, большое количество книг, брошюр, журнальных подборок, собранных

в библиотеке не случайно, а «посредством обмена мнений с русскими и иностранными палестиноведами» [АВ ИВР РАН. Ф. 120. Оп. 1. Д. 6. Л. 3–6].

Точных данных о том, кто непосредственно занимался комплектованием библиотеки, не сохранилось, но известно, что, согласно Уставу ИППО, забота о библиотеке и архиве возлагалась на учёного секретаря ИППО. Первыми секретарями ИППО были В.Н. Хитрово, дипломат А.П. Беляев (1903–1906), византист и историк церкви А.А. Дмитриевский (1906–1918), палеограф и историк В.Н. Бенешевич (1918–1927). В 1923 году В.Н. Бенешевич был назначен заведующим библиотекой Государственной Академии истории материальной культуры, куда постановлением Академического Центра Петроградского Управления научных и научно-художественных учреждений Наркомпроса от 30 августа 1923 г. были переданы «библиотека, архив и музей, со всеми инвентарем последних, а так же склад изданий бывшего Палестинского общества» [АВ ИВР РАН. Ф. 120. Оп. 1. Д. 104, б/н.].

После революции книжное собрание ИППО было разделено [Чумакова, Шахнович, Терюкова, 2017]. В последние годы ведётся большая работа по изучению библиотеки ИППО, прежде всего, той её части, которая входит в состав Научной библиотеки Государственного музея истории религии (10482 ед. хранения) [Панеях, 2014].

Структуру книжного собрания ИППО отражает выпущенный в 1907 году к двадцатипятилетию юбилею общества и подготовленный по инициативе и под редакцией филолога-классика и историка античности академика В.В. Латышева «Систематический каталог библиотеки» [Систематический каталог, 1913]. Благодаря недавно выявленным архивным документам удалось установить общую численность библиотечного собрания ИППО в ГАИМК на май 1927 г.: общее количество книг, журналов, брошюр и карт составляло 16722 наименований, в общей сложности – 20759 томов [АВ ИВР РАН. Ф. 120. Оп. 1. Д. 14. Л. 10–11]. Библиотека включала 13 разделов: богословие, церковная история, всеобщая история, русская история, археология и история искусства, география, языкознание и словесность, философия и педагогика, юридические и политико-экономические науки, естественные и математические науки, полиграфия, справочный отдел, палестиноведение. Раздел «Философия и Педагогика» включал в себя 57 философских трудов. В Дополнении к каталогу 1913 г. было указано ещё 17 наименований изданий по философии. В письме от 27 мая 1927 года в Государственную публичную библиотеку, описывая главные разделы книжного собрания библиотеки, секретарь общества профессор В.Н. Бенешевич указал только раздел «Философия», слово «педагогика» отсутствует как в названии раздела, так и в общем перечне [АВ ИВР РАН. Ф. 120. Оп. 1. Д. 14. Л. 10–11].

Таким образом, в огромном библиотечном собрании в особый раздел были выделены всего 74 философские сочинения. Однако эта небольшая коллекция имеет большое значение. Она не только характеризует философские предпочтения тех членов Совета ИППО, которые осуществляли наблюдение за книжным комплектованием, но является чрезвычайно важной для понимания идейно-философских ориентиров ИППО в целом. За исключением нескольких книг на иностранных языках, все остальные – специально подобранные и сброшюрованные в отдельные тома журнальные публикации (самая ранняя – 1883 г.). Можно предположить, что начало создания этого раздела библиотеки было положено ещё В.Н. Хитрово для своего личного пользования, а затем продолжено уже после 1887 года, когда библиотека стала собственностью ИППО, а В.Н. Хитрово – секретарем общества. Безусловно, необходимо иметь в виду и тот факт, что сама практика журнальных публикаций тех лет способствовала составлению самостоятельных подборок. Очень часто нумерация страниц в журналах была не сплошной, а – постатейной, причём продолжающейся из номера в номер, если работа публиковалась в нескольких номерах («выпусках» или «книжках» журнала), чтобы было удобно брошюровать.

При составлении этой подборки философских трудов использовались следующие журналы за 1883–1912 гг.: «Богословский вестник», «Варшавские университетские известия», «Век», «Вера и разум», «Вера и церковь», «Душеполезное чтение», «Журнал Министерства народного просвещения», «Записки историко-филологического факультета Императорского Санкт-Петербургского университета»,

«Известия Императорского Томского университета», «Православный собеседник», «Православное обозрение», «Ученые записки Императорского Казанского университета», «Киевские Университетские известия», «Ученые записки Императорского Московского университета», «Ученые записки Императорского Новороссийского университета», «Ученые записки Императорского Юрьевского университета», «Труды Киевской Духовной Академии», «Христианское чтение». Интересно, что в этом перечне нет ни одного собственно философского журнала, хотя в России в конце XIX – начале XX в. выходило несколько специализированных философских журналов, а статьи философского содержания печатались в довольно значительном числе общественно-политических и литературных периодических изданий [Философское содержание, 2001]. «Вера и разум», позиционировавший себя как богословско-философский журнал, представлен в подборке всего тремя наименованиями, а библиотека еженедельника религиозно-общественной жизни «Век» – одним. Как мы видим, в философской коллекции присутствуют в основном университетские и православные богословские издания, таким образом, известное разделение русской философии на университетскую и духовно-академическую представлено в книжном собрании ИППО буквально. Интересно, что в библиотечном собрании в разделе «Философия», кроме работ Г.Г. Шпета [Шпет, 1906], Д.В. Викторова [Викторов, 1909] и И.И. Лапшина [Лапшин, 1911], нет никаких трудов самых известных русских философов «университетского» направления, да и представители «академического» направления представлены весьма избирательно.

Из всех русских авторов этого периода, писавших на философские темы, явное предпочтение отдаётся богослову и философу, профессору Московской духовной академии Алексею Ивановичу Введенскому (1862–1913); философу и литературоведу, профессору Казанского, а затем Варшавского, университетов Евгению Александровичу Боброву (1867–1933) и философу, профессору Киевского университета Алексею Никитичу Гилярову (1856–1938): в собрание ИППО были включены четыре работы каждого из этих авторов. Остальные авторы представлены одной, иногда двумя сочинениями. Однако все эти труды, так или иначе, имеют общее направление, отражающее определённые идейные ориентиры и философский настрой, близкие составителям книжного собрания, или, по крайней мере, считавшиеся ими полезными для читателей библиотеки.

В книжном собрании ИППО была представлена в виде отдельного оттиска актовая речь А.Н. Гилярова «Что такое философия и что она может и не может дать», произнесённая им в Киевском университете Св. Владимира 16 января 1899 г. Её содержание как бы задаёт тон всей этой небольшой коллекции философской литературы. Гиляров говорит о назначении философии и о том, что в современной России «к теоретическому интересу» к философии присоединяется нравственный. Однако «согласный с современностью философский идеал» не удовлетворяет Гилярова, так как «им подсказывается полная терпимость» к философским направлениям, далеким от безусловной истины.

Свою неудовлетворённость современной философией Гиляров выразил в критико-библиографических заметках, опубликованных четырьмя годами раньше, и также включённых в собрание ИППО. В этих заметках Гиляров пишет: «В последнее время наблюдается с каждым годом увеличивающееся оскудение философской мысли. Взамен того оживился интерес к истории философии» [Гиляров, 1896]. И действительно, за четыре года (период, рассматриваемый в заметках Гилярова) были опубликованы фундаментальные труды по истории античной философии, которые до сих пор сохраняют своё значение: сочинения Э. Целлера, Дж. Бернета, В. Виндельбанда, Т. Гомперца и др.

Среди трудов по античной философии, находившихся в библиотеке ИППО, – работа «Источники о софистах» самого Гилярова [Источники о софистах, 1890], представляющая материалы его докторской диссертации о значении сочинений Платона как источника сведений о философии софистов, а также труд экстраординарного профессора Историко-филологического института князя Безбородко (г. Нежин) богослова Г.В. Малеванского «Нравственные принципы и характеры древних греческих философов». Интересна его оценка Сократа как учителя философии.

Вполне вероятно, что автор думал о себе, когда писал следующее: «Учительство Сократа, кроме его научно-теоретической сноровки, утверждалось на двух главных очень незамысловатых, но зато и самых надёжных основах – на живой вере в Бога и на живой любви к своим ученикам» [Малеванский, 1897].

В «Трудах Киевской духовной академии» за 1894 год была помещена имеющаяся в собрании ИППО, развернутая рецензия Д.И. Богдашевского (Василий, археп. Каневский с 1914 г.) на «Историю философии» Юлиуса Бергмана (Julius Bergmann, *Geschichte der Philosophie*, 2 vols. (Berlin: Mittler, 1892–3). Богдашевский в своей рецензии критикует немецкого историка философии за ошибочную, по его мнению, интерпретацию текстов отцов церкви. Он цитирует мнение Бергмана: «Философский интерес у них не мог быть особенно силен; так как весь интерес церкви сосредотачивался на практической задаче образования христианского общества в церковь», – и добавляет: «так могут рассуждать только протестантские учёные-рационалисты с их известным ложным взглядом на образование канона священных книг и историю христианских догматов» [Богдашевский, 1894]. Критика «протестантского» взгляда на мир неоднократно встречается на страницах сброшюрованных в красные переплёты журнальных оттисков из библиотеки ИППО.

Так, например, среди немногих книг по западной философии в коллекции – работа Ф. Паульсена. «Философия протестантизма. Кант и протестантство». Книга вышла в качестве бесплатного приложения к журналу «Век». Этот журнал не слишком вписывается в общий консервативный контекст библиотеки ИППО, хотя бы потому, что в приложении к нему были опубликованы брошюры «Сущность церковного обновления» М. Чельцова, «О Ренане» В.Ф. Эрн и К.М. Аггеева, «Венец терновый» С.Н. Булгакова, «Избрание епископов» Н.П. Добронравова, «Религиозный смысл «Бранда» Ибсена» и «Л. Толстой и Вл. Соловьёв» В.П. Свенцицкого и др. Однако, предисловие переводчика, скрывшегося под буквой Е. (вероятно, это – Александр Викторович Ельчанинов, входивший в редакцию журнала) «вписывает» книгу Паульсена в общий контекст литературы, собиравшейся ИППО: «До жалости неубедительными представляются надежды Паульсена на грядущее торжество “поклонников в Духе и истине”, под которыми он подразумевает кантланцев-лютеран и настолько же понятны его сетования на упадок и бессилие в настоящее время протестантского принципа». Труд Паульсена – «типичное явление протестантского духа», поэтому для переводчика важны «несостоятельность протестантского мировоззрения с точки зрения философской и неприемлемость его с точки зрения нашего религиозного сознания» [Паульсен, 1907].

В книжное собрание трудов по классической античности собирались лишь только те работы, в которых проблемы религии были сопряжены с рассмотрением богословских или философских проблем. В конце XIX – начале XX в. русскими исследователями античности было написано достаточно много выдающихся трудов о религии, однако из всех трудов по религии древних Греции и Рима составители коллекции выбрали труд Н.С. Тумасова, профессора Киевской духовной академии, более известного своими работами по русской истории, чем по истории античной религии [Тумасов, 1881]. Среди изданий собрания ИППО – труды об Эмпедокле ученика Гилярова, приват-доцента Киевского университета Г.И. Якубаниса [Якубанис, 1905; Якубанис, 1910]. В библиотеке была и более ранняя работа о знаменитом древнегреческом «философе, враче и чародее» – Э.Л. Радлова [Радлов, 1880].

К небольшому количеству работ по античной философии примыкает группа специально подобранных сочинений по сравнительному изучению древних религиозных учений. В библиотеке ИППО было несколько таких работ, но они весьма характерны для направления изучения религии, находящегося на стыке сравнительной теологии и истории религиозной культуры [Шахнович, 2001]. Это – перевод работы индолога, историка мифологии и вагнерианца Леопольда фон Шредера «Пифагор и индийцы. Исследование о происхождении пифагорейского учения», опубликованного в Лейпциге в 1884 г. [Шредер, 1888]. В России он стал известен и как автор работы о «мнимом сходстве и существенном различии» христианства и буддизма, которая была опубликована на русском языке в Сергиевом Посаде через три года после выхода оригинального издания в 1893 г. в Лейпциге. В библиотеке ИППО

были ещё две работы о сансаре [Введенский, 1901] и о брахманизме А.И. Введенского. Обе публикации представляли собой материалы из подготовленной им докторской диссертации «Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий», защищённой в 1902 г.

Точка зрения А.И. Введенского – позиция консервативного православного богослова, для которого буддизм – это, прежде всего, учение, отрицающее идею Бога. Он писал: «Сама история ставила религиозному сознанию Индии задачу – возвыситься над противоположностями политеизма, составляющего сущность Ведаизма, с одной стороны, и отвлечённого пантеизма, составляющего сущность Браманизма, с другой, к лучшему богосознанию, к высшей форме религии, каковою служил теизм... Но на пути к этой высшей ступени своего развития, выражающей его конечный смысл, религиозное сознание Индии должно было пережить тяжёлое искушение, которое предстало перед ним ... в форме «ереси», величайшей из всех мировых ересей – в форме атеистического Буддизма» [Введенский, 1901, 630]. Идеи Введенского, очевидно, привлекали составителей библиотечной коллекции, так как в ней представлены не только его труды по истории религии, но и богословско-публицистические сочинения. Введенский – не только богослов и философ, но и талантливый журналист, писавший в течение нескольких лет статьи для «Московских ведомостей». Склонность к художественным описаниям проявилась в сочинении Введенского «Западная действительность и русские идеалы», которое было в книжной коллекции ИППО. Это – известное сочинение, в котором секулярной западной культуре противопоставляется общество, основанное на религиозных ценностях. Автор пишет о «мраке неверия», который «сгустился в тёмные тучи, которые зловеще нависли над горизонтом протестантского мира», о «зрелище великой борьбы», которую ведут немногочисленные «поборники христианских идеалов» «с новыми гуннами, поборниками безбожной культуры». Он противопоставляет два этических идеала: «С титаническим размахом силы, с прометеевскою гордою верою в себя, лучшие, наиболее богато одарённые от природы люди запада упорно стремились зажечь на земле огонь *полной истины, полного довольства, полного счастья*... Но в этих прометеевских замыслах всё же есть одна роковая ошибка, ... искомый ими небесный огонь вразумляющей истины и исцеляющего от всех земных недугов блага уже давно затеплен ... Рукою более сильною, чем человеческая, и горит светло и ярко... в странах, которые ещё далеко не могут похвалиться своею культурою, но которые зато имеют свыше, как дар милости, то, чего не может дать никакая культура» [Введенский, 1892, 413].

Все книги из философского собрания ИППО принадлежали к «противоматериалистическому направлению». Это выражение употребил А.Н. Гиляров в статье «Новейшие попытки философского синтеза на научной почве», которую мы видим в собрании ИППО. Статья представляет собой обзор западноевропейских философских трудов, стремящихся «вывести философию из униженного положения, в которое она погружена наукой», доказывающих наличие мирового разума и «беспомощность материалистических притязаний» [Гиляров, 1901, 127]. Гиляров описывает работы П. Риве, И. Рейнке, А. Вагнера и солидаризируется с теорией энергетизма В. Освальда. В собрание была включена и статья Э.Л. Радлова с критикой учения о религии М. Гюйо [Радлов, 1894], а также три историко-библиографических обзора Г.И. Челпанова 1886–1900 гг. из «Киевских Университетских известий с критикой позитивизма и материализма».

Интересно, что в книжном собрании ИППО нет работ В.С. Соловьёва, но зато представлена обширное исследование его философских воззрений, написанное А. Никольским и опубликованное через два года после смерти великого философа в десяти номерах журнала «Вера и разум». В предисловии Никольский пишет о той роли, которую сыграл Соловьёв как «сильный и глубоко подготовленный боец против односторонностей позитивизма», и о том, почему только академическая философия смогла ответить на этот вызов: «Реакция материализму и позитивизму могла выйти, прежде всего, из той среды, где уже по традиции хранились семена идеализма – из среды русской академической философии. В противоположность университетской философии, где в виду... постоянной погони профессоров “за новыми словами” не

могло установиться никаких прочных традиций, академическая философия отличалась строго устойчивым, определённым направлением» [Никольский, 1892, 408]. В подборке – статья известного богослова, профессора Санкт-Петербургской духовной академии М.Н. Глубоковского «Естествознание и материализм», написанная с точки зрения примирения веры, философии и науки, которые являются «подругами и союзницами в общем деле», так как естествознание «доказывает необходимость Божия бытия, и следовательно является врагом всех разрушительных теорий» [Глубоковский, 1899, 725], а «при отсутствии Бога власть царя, как носителя и хранителя высшей правды, не имеет смысла» [Глубоковский, 1899, 738].

Довольно большая группа сочинений в философской книжной коллекции ИППО – работы по этике. Их можно разделить на две части: работы, критикующие Л.Н. Толстого, и работы, связанные с описанием современного упадка нравов, разоблачением гедонизма и ложных моделей будущего. Прежде всего, обращает на себя внимание большая статья Е.А. Боброва, посвящённая Толстому, в которой автор с высоты университетской кафедры объясняет, что он далёк от мысли отказать «гениальному нашему беллетристу в некотором философском даровании», но «философские доктрины недисциплинированных и непришколенных мыслителей при первом же приложении логического анализа обнаруживают свою нескладность», потому что для философского творчества необходима «систематическая историко-философская школа, необходим и долгий специальный навык в размышлении над философскими предметами, логическая выдержка и дисциплина» [Бобров, 1897, 81]. У философов начала ХХI века рассуждения Боброва о том, «нельзя пускаться в построения этических и религиозно-философских систем, игнорируя науку наук, онтологию или «первую философию», могут вызвать лишь улыбку, однако Бобров искренне считал, что писатель не может считаться философом, даже если его таковым признаёт публика.

В статье священника С. Садковского, извлечённой для книжной коллекции ИППО из журнала «Душеполезное чтение», содержится критика Толстого как «богословствующего рационалиста» или сектанта, который говорит от имени христианства, но «переделяет его учение по-своему» [Садковский, 1901, 155]. Это – общее место для тех работ о Толстом, которые есть в книжном собрании (статьи В. Никольского, А. Рождествина и др.). Статья известного богослова, профессора Санкт-Петербургской духовной академии А.А. Бронзова обращает на себя внимание своей эмоциональной оценкой распространения идей Толстого: «Безумное увлечение общества как эпидемическая болезнь, охватывает всё больший и больший район. Так сегодня, доканчивая свою заметку, мы натолкнулись в «Новом времени» на телеграмму из Варшавы от 17 февраля: “вчера состоялось первое представление «Власти тьмы». Билеты за *три дня* были проданы. Пьеса и все исполнители имели огромный успех”. Когда наше общество, по крайней мере, известные его слои перестанут мыслить головами, подобных Толстому просветителей и руководителей, когда они начнут жить своим умом, вдумываться в то, что происходит, трезво, при помощи незыблемых данных, известных всякому христианину, не знаем..., но желательно, чтобы это время наступило скорее» [Бронзов, 1896, 724].

Каков будет мир в будущем, как достойно прожить человеку в тревогах современного мира, – эти вопросы возникают на страницах ряда публикаций, собранных в библиотеке: пессимистическое описание нравственного кризиса сопровождается критикой оптимистической веры во «всемогущее» развитие науки. Безусловно, по мнению всех авторов представленного собрания, ответы на эти вопросы надо искать в православном учении. Например, И. Арсеньев, выступая на Публичных богословских чтениях Московском Синодальном училище в 1 декабря 1899 г., критикует не только «новейший оптимизм» учения о «золотом веке научного благоустройства человеческой жизни» и «новейший пессимизм» Шопенгауэра и Гартмана, но и «древнейший пессимизм» брахманизма и буддизма. Арсеньев считает, что увлечение этими религиозно-философскими учениями – результат упадка христианства и возвращения в языческие времена. Вслед за митрополитом Филаретом (Дроздовым), он говорит о том, что нужно искать «источник истинного утешения среди жизненного пессимизма – в истинном духовном воскресении» [Арсеньев, 1900, 71–72].

Таким образом, краткий обзор раздела «Философия» библиотеки Императорского православного палестинского общества позволяет определить философские предпочтения составителей этого «методического кабинета», выявить предлагаемый посетителям библиотеки круг чтения, формирующий определённый взгляд на философию и её роль в общественной и культурной жизни.

Библиографический список

1. Арсеньев, И. Основная причина современного пессимизма / И. Арсеньев // Вера и церковь. Духовный богословско-апологетический журнал. – 1900. – № 1. – С. 70–79.
2. Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН (АВ ИВР РАН). Ф. 120. Оп. 1. Д. 71. б/н.
3. Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН (АВ ИВР РАН). Ф. 120. Оп. 1. Д. 6. Л. 3–6.
4. Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН (АВ ИВР РАН). Ф. 120. Оп. 1. Д. 104. б/н.
5. Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН (АВ ИВР РАН). Ф. 120. Оп. 1. Д. 12. Л. 10.
6. Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН (АВ ИВР РАН). Ф. 120. Оп. 1. Д. 14. Л. 10–11.
7. Бобров, Е.А. Этические воззрения графа Л.Н. Толстого и философская их критика / Е.А. Бобров. – Юрьев: Печатня К. Матисена, – 1897. – 100 с.
8. Богдашевский, Д. Новый труд по истории философии / Д. Богдашевский // Труды Киевской духовной академии. – 1894. – № 5. – С. 123.
9. Бронзов, А. К характеристике нравственной стороны современного общества (по поводу нынешних его увлечений драмою графа Л.Н. Толстого «Власть тьмы») / А. Бронзов // Христианское чтение. – 1896. – Т. ССІ. – Ч. I, май–июнь. – С. 693–724.
10. Введенский, А.И. Буддийское учение о «цепи причинностей» / А.И. Введенский // Вера и разум. – 1901. – № 14. – С. 39–61; № 15. – С. 85–104.
11. Введенский, А.И. Западная действительность и русские идеалы (Письма из-за границы) / А.И. Введенский // Богословский вестник. – 1892. – № 2. – С. 403–414.
12. Введенский, А.И. Браманизм / А.И. Введенский // Богословский вестник. – 1901. – № 12. – С. 242–284.
13. Викторov, Д. Эмпириокритицизм, или философия чистого разума / Д. Викторov // Ученые записки Императорского Московского университета. Отделение историко-филологическое. – Т. 39. – 1909. – 281 с.
14. Гиляров, А.Н. Критика и библиография. Труды по истории греческой философии (за 1892–1896) / А.Н. Гиляров // Киевские университетские известия. – 1896. – № 6. – С. 55.
15. Гиляров, А.Н. Новейшие попытки философского синтеза на научной почве / А.Н. Гиляров // Киевские университетские известия. – 1901. – № 11. – С. 91–128.
16. Глубоковский, М.Н. Естествознание и материализм / М.Н. Глубоковский // Вера и церковь. – 1899. – № 10. – С. 725–740.
17. Дмитриевский, А.А. Извлечение из Исторической Записки Императорского Православного Палестинского Общества за 25 лет его существования (1882–1907) / А.А. Дмитриевский // Сообщения ИППО. – 1907. – Т. 18. Вып. 1–4. – С. 440–450.
18. Источники о софистах (Опыт историко-философской критики) приват-доцента А. Гилярова // Киевские университетские известия. – 1890. – № 10. – С. 1–32; 1891. – № 7. – С. 307–358.
19. Лапшин, И.И. Проблема «чужого Я» в новейшей философии / И.И. Лапшин // Записки Историко-филологического факультета Императорского Санкт-Петербургского университета. – Вып. ХСІХ. – 1911. – 195 с.
20. Лисовой, Н.Н. Русское духовное присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – нач. XX в. / Н.Н. Лисовой. – М.: Индрик, 2006. – 510 с.
21. Малеванский, Г. Нравственные принципы и характеры древних греческих философов / Г. Малеванский. – Киев: Тип. Имп. Ун-та св. Владимира, 1897. – 96 с.
22. Никольский, А. Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев (Его философские и общественно-исторические произведения, их критика и опыт выяснения общего характера и значения его философии) / А. Никольский // Вера и разум. – 1902. – № 10–19; № 23–24.
23. Панеях, А.В. Из истории библиотеки ИППО в собрании Научной библиотеки Государственного музея истории религии / А.В. Панеях // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. – 2014. – Вып. 4. – С. 144–149.

24. Паульсен, Ф. Философия протестантизма: (Кант и протестантство) / Ф. Паульсен; пер. с нем. – СПб.: Тип.-лит. Отто Унфуг. – 17 с.
25. Радлов, Э.Л. Эмпедокл / Э.Л. Радлов // Журнал Министерства народного просвещения. – 1880. – № 2. – С. 81–100; № 3–5. – С. 1–51.
26. Радлов, Э.Л. Принципы философии Гюйо / Э.Л. Радлов // Журнал Министерства народного просвещения. – 1894. – № 5. – С. 163–180.
27. Садковский, С. Вл.С. Соловьев о графе Л.Н. Толстом / С. Садковский // Душеполезное чтение. – 1901. – № 5. – С. 146–156.
28. Систематический каталог Библиотеки Императорского православного палестинского общества. Т. 1: Отделы А–М; Т. 2: Отдел Н. – СПб.: [Б. и.], 1907. – 660+258 с.
29. Систематический каталог библиотеки Императорского православного палестинского общества. Дополнение к 1 и 2 тт. (за 1908–1912 годы). Отделы А–Н. – СПб.: Тип. В.Ф. Киршбаума, 1913. – 216 с.
30. Тумасов, Н. Очерк религии и философии римлян. Религиозно-общественные учреждения древнего языческого Рима / Н. Тумасов // Труды Киевской духовной академии. – 1881. – Т. III. – С. 35–52, 181–216; 1882. – Т. I. – С. 145–196, 477–522.
31. Философское содержание русских журналов начала XX века. Библиографический указатель / ред. А.А. Ермичев. – СПб.: РХГА 2001. – 478 с.
32. Чумакова, Т.В. Сохранение книжного собрания Императорского Православного Палестинского в советский период (1917–1954) / Т.В. Чумакова, М.М. Шахнович, Е.А. Терюкова // Диалог со временем. – 2017. – № 1. В печати.
33. Шахнович, М.М. Феноменологическое религиоведение: между теологией и «наукой о религии» / М.М. Шахнович // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Политология. Международные отношения. – 2001. – № 4 – С. 4–12.
34. Шпет, Г. Проблема причинности у Канта и Юма / Г. Шпет // Киевские университетские известия. – 1906. – № 5–7. – 164 с.
35. Шредер, Л. Пифагор и индийцы. Исследование о происхождении пифагорейского учения / Л. Шредер // Журнал Министерства народного просвещения. – 1888. – № 10–11. – С. 1–73.
36. Якубанис, Г.И. Значение древней философии для современного миропонимания / Г. Якубанис // Киевские Университетские известия. – 1910. – № 10. – С. 1–21.
37. Якубанис, Г.И. Эмпедокл, философ, врач и чародей. Данные для его понимания и оценки / Г. Якубанис // Киевские Университетские известия. – 1905. – № 7; 1906. – С. 94–136.

References

1. *Arkhiv vostokovedov Instituta vostochnykh rukopisey RAN* [Archive of Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences]. Fund 120. Inventory 1. File 71 (in Russian).
2. *Arkhiv vostokovedov Instituta vostochnykh rukopisey RAN* [Archive of Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences]. Fund 120. Inventory 1. File 6, fols. 3–6 (in Russian).
3. *Arkhiv vostokovedov Instituta vostochnykh rukopisey RAN* [Archive of Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences]. Fund 120. Inventory 1. File 104 (in Russian).
4. *Arkhiv vostokovedov Instituta vostochnykh rukopisey RAN* [Archive of Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences]. Fund 120. Inventory 1. File 10 (in Russian).
5. *Arkhiv vostokovedov Instituta vostochnykh rukopisey RAN* [Archive of Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences]. Fund 120. Inventory 1. File 14, fols. 10–11 (in Russian).
6. Arsenyev I. *Vera i tserkov'* [Faith and Church]. 1900, no. 1, pp. 71–72 (in Russian).
7. Bobrov E.A. *Eticheskie vozzreniya grafa L.N.Tolstogo i filosofskaya ikh kritika* [Ethical Views of Count Leo Tolstoy and Its Philosophical Criticism]. Yuryev: Pechatnya K. Matisena, 1897, 100 p. (in Russian).
8. Bogdashevsky D. *Trudy Kievskoi duhovnoi akademii* [Proceedings of Kyiv Spiritual Academy]. 1894, no. 5, p. 123 (in Russian).
9. Bronzov A. *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading]. 1896, vol. CCI, part I, May-June, pp. 693–724 (in Russian).
10. Chumakova T.V., Shakhnovich M.M., Teryukova E.A. *Dialog so vremenem* [Dialogue with Time]. 2017, no. 1, in print (in Russian).
11. Dmitrievsky A.A. *Soobshcheniya IPPO* [Reports of the Imperial Orthodox Palestine Society]. 1907, vol. 18, no. 1–4, pp. 440–450 (in Russian).
12. *Filosofskoe sodержание russkikh zhurnalov nachala HKH veka. Bibliograficheskij ukazatel'* [Philosophical Content of the Russian Journals of the Early 20th Century. Bibliographic Index]. Ed. A.A. Ermichev. St Petersburg, RKHGA Publ., 2001, 478 p. (in Russian).
13. Gilyarov A.N. *Kievskie universitetskie izvestiya* [Bulletin of Kyiv University]. 1896, no. 6, p. 55 (in Russian).

14. Gilyarov A.N. *Kievskie universitetskie izvestiya* [Bulletin of Kyiv University]. 1890, no. 10, pp. 1–32; 1891, no. 7, pp. 307–358 (in Russian).
15. Gilyarov A.N. *Kievskie universitetskie izvestiya* [Bulletin of Kyiv University]. 1901, no. 11, pp. 91–128 (in Russian).
16. Glubokovsky M.N. *Vera i tserkov'* [Faith and Church]. 1899, no. 10, pp. 725–740 (in Russian).
17. Lapshin I.I. *Zapiski Istoriko-filologicheskogo fakul'teta Imperatorskogo Sankt-Peterburgskogo universiteta* [Notes of the Faculty of History and Philology of the Imperial St. Petersburg University]. 1911, vol. XCIX, 195 p. (in Russian).
18. Lisovoy N.N. *Russkoe dukhovnoe prisutstvie v Svyatoj Zemle i na Blizhnem Vostoke v XIX – nach. XX v.* [Russian Spiritual Presence in the Holy Land and the Middle East in the 19th – early 20th Century]. Moscow: Indrik, 2006, 510 p. (in Russian).
19. Malevansky G. *Trudy Kievskoy duhovnoy akademii* [Proceedings of Kyiv Spiritual Academy]. Kyiv: Tip. Imp. Un-ta sv. Vladimira, 1897, 96 p. (in Russian).
20. Nikolsky A. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1902, no. 10–19; no. 23–24 (in Russian).
21. Paneyah A.V. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Ser. 17. Filosofiya. Konfliktologiya. Kul'turologiya. Religiovedenie* [Bulletin of St. Petersburg State University. Series 17. Philosophy. Conflict Resolution Studies. Culture Studies. Religious Studies]. 2014, no. 4, pp. 144–149 (in Russian).
22. Paulsen F. *Filosofiya protestantizma. Kant i protestantstvo* [The Philosophy of Protestantism. Kant and Protestantism]. St. Petersburg: Tip.-lit. Otto Unfug, 17 p. (in Russian).
23. Radlov E. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya* [Journal of the Ministry of Public Instruction]. 1880, no. 2, pp. 81–100; no. 3–5, pp. 1–51 (in Russian).
24. Radlov E.L. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya* [Journal of the Ministry of Public Instruction]. 1894, no. 5, pp. 163–180 (in Russian).
25. Sadkovsky S. *Dushepoleznoe chtenie* [Edificatory Reading]. 1901, no. 5, pp. 146–156 (in Russian).
26. Shakhnovich M.M. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Ser. 6. Politologiya. Mezhdunarodnye otnosheniya* [Bulletin of St. Petersburg State University. Series 6. Political Studies. Foreign Affairs]. 2001, no. 4, pp. 4–12 (in Russian).
27. Shpet G. *Kievskie universitetskie izvestiya* [Bulletin of Kyiv University]. 1906, no. 5–7 (in Russian).
28. Shreder L. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya* [Journal of the Ministry of Public Instruction]. 1888, no. 10–11, pp. 1–73 (in Russian).
29. *Sistematicheskii katalog Biblioteki Imperatorskogo pravoslavnogo palestinskogo obshchestva* [Systematic Catalog of the Library of the Imperial Orthodox Palestine Society]. vol. 1: Dep. A–M; vol. 2: Dep. N. St. Petersburg, 1907, 660 + 258 p. (in Russian).
30. *Sistematicheskii katalog biblioteki Imperatorskogo pravoslavnogo palestinskogo obshchestva. Dopolneniye k 1 i 2 tt. (1908–1912)* [Systematic Catalog of the Library of the Imperial Orthodox Palestine Society. Addition to the 1 and 2 vols. (For 1908–1912). Sections A through H.]. Dep. A–N. St. Petersburg: Tipografiya V.F. Kirshbauma, 1913, 216 p. (in Russian).
31. Tumasov N. *Trudy Kievskoy duhovnoy akademii* [Proceedings of Kyiv Spiritual Academy]. 1881, vol. III, pp. 35–52, 181–216; 1882, vol. I, pp. 145–196, 477–522 (in Russian).
32. Viktorov D. *Uchenye zapiski Imperatorskogo Moskovskogo universiteta. Otdelenie istoriko-filologicheskoe* [Proceedings of the Imperial Moscow University. Department of History and Philology]. 1909, vol. 39, 281 p. (in Russian).
33. Vvedensky A.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1901, no. 14, pp. 39–61; no. 15, pp. 85–104 (in Russian).
34. Vvedensky A.I. *Bogoslovskiy vestnik* [Theological Bulletin]. 1892, no. 2, pp. 403–414 (in Russian).
35. Vvedensky A.I. *Bogoslovskiy vestnik* [Theological Bulletin]. 1901, no. 12, pp. 242–284 (in Russian).
36. Yakubanis G.I. *Kievskie Universitetskie izvestiya* [Bulletin of Kyiv University]. 1905, no. 7; 1906, no. 3–5, pp. 94–136 (in Russian).
37. Yakubanis G.I. *Kievskie Universitetskie izvestiya* [Bulletin of Kyiv University]. 1910, no. 10, pp. 1–21 (in Russian).



DOI: 1022250/2072-8662.2017.1.109-116

Вебер Д.И.

Исследование религиозной культуры в трудах Л.П. Карсавина

Исследование поддержано грантом РФФ, проект 16-18-10083

Аннотация. В статье рассматриваются основные взгляды Л.П. Карсавина на проблему религиозности. Основными источниками послужили его труды, написанные в 1912–1923 годах. В статье рассматриваются несколько аспектов исследовательской позиции Карсавина, не только введенная им терминология. В большей степени уделено внимание вкладу Л.П. Карсавина как медиевиста. Л.П. Карсавиным было создано собственное видение религиозности средневекового человека. Религиозное начало по Карсавину является неотъемлемой частью человеческой природы. В центре внимания не только религиозность человека в рамках культуры европейского Средневековья. Культура в её более широком понимании, поскольку религия являлась её неотъемлемой частью. Настаивая на принципиальной ограниченности индивидуалистическо-пантеистического сознания, Л.П. Карсавин совершенно определённо различает индивидуализм и персонализм. Именно в персонализме, по его убеждению, снимается столь характерное для Возрождения противоречие между универсалистской интенцией пантеизма и индивидуалистическим атомизмом. В статье рассмотрены взгляды Л.П. Карсавина на христианскую догматику, в частности, её взаимоотношения с еретическими учениями. Одним из фокусов статьи является изучение исследователем западно-европейской средневековой религиозной практики. Особый интерес представляет эта связь с общей системой христианских верований. Взгляды Карсавина в ряде случаев сближаются с культурологическими.

Ключевые слова: Карсавин, религиозность, Средние века, «религиозный фонд», догматика, ересь, средневековая культура

Dmitriy I. Weber

The Study of Religious Culture in Leo Karsavin's Works

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

Abstract. The article focuses on the basic point of views of Lew Karsavin on an issue of religiosity. The main sources were his works written from 1912 to 1923. This article discusses not only terminology introduced by him, but also other aspects of his research position. The more attention is paid to L.P. Karsavin's contribution as medievalist. L.P. Karsavin had his own vision of religiousness of a medieval person. Religious beginning, according to Karsavin, is an integral part of human nature. The article also focuses not only on religious person in the framework of the medieval culture in Europe, but also on culture in a broad sense, since religion is its integral part. Insisting on basic limitation of individualistic and pantheistical consciousness, L.P. Karsavin absolutely distinguished individualism and personalism. Exactly personalism, on his judgment, takes off a contradiction between universalistic intension of pantheism and individualistic atomism so typical of the Renaissance. In this regard, the article discusses Karsavin's opinions to the Christian dogma, in particular, its relationship with heretical teachings. One part of this article describes Karsavin's study of European medieval religious practice. The main interest is in connection of the practice with general system of Christian beliefs. In some cases, Lew Karsavin's views are close to culturological ones.

Key words: L.P. Karsavin, religiosity, the Middle Ages, "religious foundation", dogmatic, heresy, medieval culture

Вебер Дмитрий Иванович – кандидат исторических наук, ассистент кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета; 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5; d.weber@spbu.ru

Dmitriy I. Weber – PhD (History), Assistant at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Saint Petersburg State University; 5 Mendelevskaya line, Saint Petersburg, Russia, 199034; d.weber@spbu.ru

В статье предполагается рассмотреть особенности исследовательской позиции Л.П. Карсавина на предмет изучения феномена религии в контексте истории средневековой культуры. Мы не будем акцентировать внимание на философии всеединства в трудах данного исследователя. Во-первых, данный вопрос неоднократно рассматривался в истории философии [Лосский, 1991, 346–366; Моисеев, 2002; Акулинин, 1990; Резвых, 2013, 70–87; Гутова, 2015, 152–156; Повилайтес, 2002; Мелих, 2003 и др.]. С другой – историософские труды, посвященные и более подробной разработке концепции всеединства, связаны с более поздними работами исследователя и вписываются, отчасти, в контекст его исследований по православию. Для нас же в большей степени Карсавин интересен как медиевист.

В своей работе «Одежды Клио» С. Бенн, постмодернист и ученик Р. Барта, выделил два типа историков: историк-летописец и историк-«таксидермист». Под последним понимается историк, который склонен не столько к описательному, сколько к попытке понять историю и «вдохнуть в неё жизнь» [Бенн, 2011, 87–88]. В первую очередь данное деление относилось к позитивистам, однако кажется возможным перенести это деление и на историков первой половины XX века, которые были, зачастую воспитаны в традициях этой школы. Для самого Л.П. Карсавина история выражалась в нескольких «сущностях»: теория истории, философия истории в узком смысле и метафизика истории. Под теорией истории исследователь понимал науку о первоначалах исторического бытия и основных началах исторического знания, истории как науки. Философией истории «в узком и специальном смысле термина «философия»» он называл основы и начала истории и исторического знания, которые рассматривал в единстве бытия и знания. Метафизика же истории, по мнению Л.П. Карсавина, изображает конкретный исторический процесс в его целом, раскрывает смысл этого процесса «в свете наивысших метафизических идей [Минц, 2005, 253–257]. Как кажется, исследование религиозной культуры в средневековой Европе вписывается именно в этот последний контекст.

Ввиду наличия обширных биографических исследований [Ванеев, 1990; Ястребицкая, 1991], отметим лишь, что Л.П. Карсавин – представитель петербургской школы медиевистики, ученик профессора И.М. Гревса (1860–1941). На долгое время имя Карсавина было забыто, главным образом, в связи с его арестом, однако в 1991 году вновь стал возвращаться интерес к фигуре этого историка, о чём свидетельствует проведение в этом году в Вильнюсе первых «Карсавинских чтений», через два года после его реабилитации литовской прокуратурой [Бойцов, 1992, 3].

Вне зависимости от политических или изменений научных тенденций работы Л.П. Карсавина являются важной частью отечественной медиевистической школы. Для нас представляют интерес, главным образом, труды, связанные с его исследованием западноевропейской средневековой культуры, а не с его трудами по православию. Его первая книга – магистерская диссертация «Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков», защищённая в мае 1913 года [Карсавин, 1912]. Спустя три года им была защищена докторская диссертация на тему «Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках, преимущественно в Италии» [Карсавин, 1915], во многом продолжающая предыдущее исследование. По замечанию М. Бойцова, данные его работы во многом близки области, которую в современной научной литературе называют культурологией [Бойцов, 1991, 7; Погорельский, 2014, 30]. В этот период выходит и два очерка, один посвящён средневековой культуре [Карсавин, 1995], второй – католицизму [Карсавин, 1918].

Основное внимание исследователь, как известно, уделял изучению религиозной составляющей. Уже его ранние работы, в том числе магистерская диссертация «Очерки религиозной жизни в Италии в XII–XIII вв.» привлекли внимание научного сообщества [Гревс, 1906, 137–142; Кареев, 1913, 333–340; Добиаш-Рождественская, 1914, 366–369 и др.]. Однако, как заметила О. Кравцова, в ряде рецензий присутствовала и некоторая критика идей Л.П. Карсавина [Кравцова, 2006, 6]. В частности, рецензенты обратили внимание на неопределённость таких понятий, встречавшихся в Л.П. Карсавина, как «религиозный фонд» и «средний человек», как и уклонение от однозначных выводов [Кравцова, 2006, 6]. И.М. Гревс критиковал стремление «отклониться от того, что именуется

в исторической науке объяснением» [Гревс, 1913, 336–405]. Предложенная Карсавиным терминология критиковалась и позже, после защиты им докторской диссертации «Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв., преимущественно в Италии», в особенности Н.И. Кареевым [Кареев, 1916, 195–225; Пузино, 1916, 94–101; Добиаш-Рождественская, 1916, 22–28]. Позже идеи Карсавина были подвергнуты критике и со стороны Бузескула в его работе в труде «Всеобщая история и её представители в России в XIX и начале XX века», вторая часть которого вышла в 1931 году [Погорельский, 2014, 31]. Характеристике научного творчества Л.П. Карсавина было уделено около двух страниц [Бузескул, 1931, 87–89.]. Согласно его мнению «средний человек», в идеях Карсавина в контексте средневековой религиозности, «понятие слишком неопределённое, расплывчатое, скорее фикция, абстракция» [Бузескул, 1931, 89]. Несмотря на эту критику, идеи Л.П. Карсавина привлекли внимание не только историков-медиевистов, но и историков философии, например, В.В. Зеньковского. Помимо исследования «метафизики познания», которая была близка, по мнению философа, религиозному пантеизму и «онтологии всеединства» [Зеньковский, 1991, 152], исследователь отметили и взаимосвязь взглядов Карсавина с концепциями Д. Бруно и Н. Кузанского. Данную точку зрения поддержал и Н.О. Лосский, посвятивший Карсавину отдельную главу [Лосский, 1991, 348–366].

Несмотря на критику современников можно отметить, что Л.П. Карсавиным было создано собственное видение религиозности средневекового человека. В связи с этим кажется необходимым сказать несколько о терминах, вызвавших замечания среди рецензентов. Во-первых, это понятие «религиозный фонд». Сам исследователь понимал под ним *«совокупность известных свойств в некоторой определённой пропорции и в известной связи друг с другом, причём некоторые из них в том или ином случае могут находиться в потенциальном состоянии – стремиться к появлению, но не проявляться»* [Карсавин, 2003, 29]. Таким образом, под «религиозным фондом» исследователь понимал необходимую форму сознания, обнаруживающую себя при наличии известных условий, как характерную реакцию человека той или иной группы, или как совокупность религиозных навыков в области мысли, чувства и воли. Вместе с тем, он поднял вопрос о носителе такого фонда, «человек эпохи», под которым понимался обобщённый культурный носитель того или иного периода. Также одним он был носителем того самого «религиозного фонда». Проводя дальнейшую характеристику, Карсавин ввёл термин, используя термин «средний человек». В связи с этим, он отмечал, что «нельзя искать религиозный фонд в схоластике» [Карсавин, 2003, 22], ибо она – достояние умственной элиты, а не «среднего религиозного субъекта». Данную проблему исследователь рассматривал не с точки зрения поступательного развития, предполагавшего наличие причинно-следственных связей, а с позиции статической картины: *«Искание генезиса – задача особая, принципиально иная; ею руководствуются, когда изучают рост королевской власти во Франции, а не тогда, когда изучают Возрождение. (...) Ни понятие ценности, ни причинная связь не могут служить конструктивным моментом культурной статической истории. Кроме (...) постулата общего, мы не находим ничего, что бы клалось в её основу и что бы могло служить её основой»* [Карсавин, 2003, 28]. В рамках этой терминологической категории объектом исследования служили клирики и образованные миряне [Ласинкас, 2007, 33].

Данные постулаты были высказаны Карсавиным, как уже отмечалось, в контексте его изучения средневековой религиозности, которая предполагает наличия социума, в рамках которого она существует. В этой связи представляется важным вопрос о взаимосвязи социального и религиозного компонентов. Исследователь даёт на него вполне определённый ответ, для него это две составляющие единого целого в человеке: *«Как я могу в себе самом, едином и непрерывном, допускать две какие-то разъединенные сущности: религиозное и социальное? И то и другое – сам я, сама моя личность»* [Карсавин, 1993, 27]. Таким образом, религиозное начало по Карсавину является неотъемлемой частью человеческой природы. И здесь важно провести границы между верой и религиозностью. Последняя, согласно исследователю это субъективная составляющая первой. *«Религиозен тот, кто не просто верит, или считает истиной всё, либо некоторые положения веры, а кто как-то особенно*

связан с ними, для кого они важны субъективно, и в ком признание их сопровождается особенным душевным состоянием» [Карсавин, 1997, 22]. Таким образом, под верой понимается определённая совокупность догм, в том время под религиозностью — религиозные практики.

Говоря о последних важно отметить не только схоластику, которую Карсавин связывал исключительно с ограниченным кругом лиц, но и мистику, игравшую в рамках европейского Средневековья достаточно существенную роль. Поскольку она являлась одним из важных проявлений той самой религиозности, исследователь также обращал на неё внимание. В частности, он считал, что «мистические ощущения одна из глубочайших и самых живых сторон религиозности», что, в свою очередь, благодаря им «содержание религиозности приобретает необычайную силу и глубину» [Карсавин, 1997, 141]. Однако, как отметил С. Хоружий, отношение Карсавина к мистике Средневековья сложнее, чем простая апология. Существенная её часть, идущая от Мейстера Экхарта, вызывает его критику, и в этой критике выступают некоторые важные черты его будущей философии [Хоружий, 1994, 25]. В историко-философском плане, по его мнению, отражено позднейшее критическое и отчуждённое отношение Карсавина ко всей традиции немецкого идеализма — отношение, присущее многим представителям отечественной религиозной мысли. В идейном же существе, здесь проявляется тяготение карсавинской мысли к конкретности и церковности. Под церковностью, в данном случае, у Карсавина подразумевалась идея Церкви. Если же говорить о конкретности, то важно отметить, что именно по этому поводу исследователь критиковал немецкого средневекового мистика Экхарта и его последователей за отвлечённость, «обращение к умозрению и субъективизму [Хоружий, 1994, 26]. Возможно, подобное критическое отношение к средневековым мистикам было связано с его собственными религиозными переживаниями. Сложно это достоверно утверждать, однако существует сообщение А.В. Карташева, передавшее собственное свидетельство философа в конце 1914 года о том, что в то же время у Карсавина прослеживается мистическое устремление к Богу [Карташев, 1994, 73]. Рассказ Карташева говорит о напряжённой религиозной жизни Карсавина как раз в те годы, когда происходит его переход от научной истории к религиозному метафизическому пониманию исторических процессов.

В связи с этим, важное значение в своих исследованиях Карсавин придавал месту человека. Как уже упоминалось выше, с одной стороны, он рассматривал формирование «среднего человека» в контексте религиозности. В частности, рассматривая творчество Блаженного Августина, Карсавин ставит в нём на первое место именно открытие личности, индивидуальности человека: тот факт, что Августин «обнаружил ту индивидуальность, которой не знали ни Платон, ни Плотин» [Карсавин, 1992, 233]. Главное содержание и смысл исторического процесса — становление человека в личность, «рост осознающей себя в богатом разнообразии жизни личности» [Карсавин, 1918, 221] — и поэтому «что такое весь процесс разложения империи, как не индивидуализация психики?» [Карсавин, 1918, 14].

Средняя же религиозность характеризует в трудах Л. Карсавина, специфику существования личности в мире средневековой культуры. По мнению И. Гребешева, «средний религиозный человек» Карсавина — это не одномерный человек и усреднённая величина, а, отчасти, герои своего времени, во внутреннем мире и деятельности которого отразились ценности эпохи, в их противоречиях и развитии [Гребешев, 2009, 63]. В частности, в XIII веке были популярны и аскеза, и мистика [Карсавин, 1997, 54].

Одним из показательных примеров такого человека у Карсавина, несмотря на то, что он не был напрямую связан с вопросом о религиозности, можно назвать Джордано Бруно. Данный выбор обусловлен тем, что этому историческому лицу Карсавин посвятил отдельное исследование. Чтобы быть более точным, о нём можно говорить как о «среднем человеке» и центральной личности эпохи, эпохи Возрождения, когда человек осознаёт, что «одновременно является и самосознанием Всеединства, и самосознанием противостоящей Всеединству индивидуальности» [Карсавин, 1923, 261]. Центральная личность эпохи, в данном случае Бруно, остаётся в определённом смысле «средней» личностью, поскольку, при всей своей

гениальности и новаторстве, самовыражает себя полностью в духовных пределах своего времени [Gantke, 1996, 1265].

Другое дело, что своей судьбой и своим творчеством он эти границы, в решающей степени, и задаёт как человек Ренессанса Джордано Бруно выражает в своём мировоззрении противоречивое единство возрожденческого индивидуализма и пантеизма. Иногда в сознании связи своей с Всеединством он словно отождествляет себя с Абсолютным, забывает о своём истинном «я» и пытается вмести в своё эмпирическое «я» полноту бесконечности. Карсавин вполне определённо проводит границы индивидуальности в её взаимосвязи с «*божественным*», «*отождествляя Бесконечное с собою, он тем самым его оконечивает, делает относительным, ограниченным, разъединённым и оказывается в сфере эксплицитности. А в эксплицитности он может утверждать только свою ограниченную личность, обречённую на бессилие и гибель*» [Карсавин, 1923, 262].

Однако важно обратить внимание и на другой момент. Настаивая, подобным образом, на принципиальной ограниченности индивидуалистическо-пантеистического сознания, Л.П. Карсавин совершенно определённо различает индивидуализм и персонализм. Именно в персонализме, по его убеждению, снимается, столь характерное для Возрождения, противоречие между универсалистской интенцией пантеизма и индивидуалистическим атомизмом.

Индивидуализм в религиозном мироощущении, как можно увидеть из вышесказанного, занимал в работах Карсавина важное место. Одним из проявлений подобной религиозности в рамках средневековой жизни общества было монашество. В связи с этим в своей работе «Монашество в Средние века» Карсавин обратил внимание на одно важное обстоятельство, связанное с трансформацией к концу XIII века апостольской идеи и замещении её «умеренным христианским идеалом», выражающимся в религиозных организациях мирян и отвлекающим их внимание от «радикальных форм христианской жизни» [Карсавин, 1992, 152]. Особенно сильно средневекового мирозерцания народа в этих условиях выступил символизм и вытекающее из него представление о том, что «*всё в мире связано друг с другом, и одно знаменует другое*». Из этого убеждения, по мнению мыслителя, вытекает уверенность «в неизменном, необходимом течении мира». Это приводит «к отрицанию свободы воли, к предестинационизму». Впрочем, он отметил, что это только одна сторона религиозного мирозерцания европейского средневековья [Ротанова, Треушников, 2016, 62].

Другая была связана, в том числе, и с вопросами веры. И в этом контексте исследователь не мог обойти стороной такой вопрос средневековой религиозной и социальной реальности, как ересь. Этим, судя по всему, и можно объяснить его повышенное внимание к христианской догматике [Rubin, 2013, 264]. Ещё один парадокс Карсавина: догма и ересь противостоят друг другу, однако обе влекут философа, и, в обеих, он утверждает свою положительную ценность. В ранний период, исследуя массовую религиозность, он отметил, что религиозный подъём, тяга к духовному очищению и обновлению может проявиться и в форме еретического движения; и делает общий вывод: «*Ересь... есть проявление религиозности эпохи, внутренне родственное религиозности ортодоксальной... каждый момент развития религиозности выражается в двух аспектах: ортодоксальном и еретическом*» [Карсавин, 1913, 129]. Перейдя к богословию и философии, он находит, что в творческом поиске мысль может принять и форму еретического воззрения, и это не всегда лишает её интереса и плодотворности: «*В ереси могут всплывать вопросы, имеющие жизненное значение для Церкви... «Подобает, говорил ап. Павел, быть и ересям» (т.е. индивидуальному исканию и выбору: слово *hairesis* значит «выбор»), «дабы открылись среди вас искуснейшие» (1 Кор. II, 19)» [Карсавин, 1926, 11]. Т.е. ересь по Карсавину по своей природе являлась неотъемлемой частью средневекового «среднего человека», что в целом укладывается в точку зрения исследователя о многомерности религиозного сознания в ту эпоху.*

Описанная Л.П. Карсавиным в его раннем творчестве религиозная культура средневековой Европы представляет собой достаточно завершённую картину. Несмотря на дискуссионность некоторой терминологии и подходов, особенно

в более поздних работах, Л.П. Карсавин, безусловно, внёс немаловажный вклад в формирование не только отечественной медиевистики, но и историософии. Его видение средневековой религиозности, которое отличалось от подходов его современников, вместе с тем было важной попыткой рассмотреть средневековые религиозные процессы с другой стороны, с точки зрения близкой культурологической.

Библиографический список

1. Бенн, С. Одежды Клио / С. Бенн; пер с англ. – М.: Канон-Плюс, 2011. – 303 с.
2. Бойцов, М.А. Не до конца забытый медиевист из эпохи русского модерна / М.А. Бойцов // Карсавин Л.П. Монашество в средние века. – М.: Высшая школа, 1992. – С. 3–33.
3. Бузескул, В.П. Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX века / В.П. Бузескул. – Л.: АН СССР, 1931. – Ч. 2. – 223 с.
4. Ванеев, А.А. Два года в Абези: В память о Л.П. Карсавине / А.А. Ванеев. – Брюссель: Жизнь с богом: La Presse Libre, 1990. – 189 с.
5. Гребешев, И.В. Метафизика личности в историософии Л.П. Карсавина / И.В. Гребешев // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: История и политические науки. – 2009. – № 3. – С. 60–67.
6. Гревс, И.М. Рецензия на работу Л.П. Карсавина «Политические взгляды Сидония Апполинария» / И.М. Гревс // Отчет о состоянии и деятельности С.-Петербургского университета за 1905 г. – 1906. – С. 137–142.
7. Гревс, И.М. Новый труд по религиозной истории средневековой Италии в Русской научной литературе / И.М. Гревс // Журнал Министерства Народного Просвещения. – 1913. – № 12. – С. 336–405.
8. Гутова, С.Г. Личность и мир в философии всеединства / С.Г. Гутова // Вестник Челябинского государственного университета. – 2015. – № 19. – Философия. Социология. Культурология. – Вып. 37. – С. 152–156.
9. Добиаш-Рождественская, О.А. Религиозная психология средневековья в исследованиях русского ученого / О.А. Добиаш-Рождественская // Русская мысль. – 1916. – № 4. – С. 22–28.
10. Добиаш-Рождественская, О.А. [Рецензия] // Вестник Европы. – 1914. – № 8. – С. 366–369.
11. Зеньковский, В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский. – Т. 2. – Л.: Эго, 1991. – 270 с.
12. Кареев, Н.И. По поводу одного исследования средневековых научных движений / Н.И. Кареев // Русское богатство. – 1913. – № 6. – С. 333–340.
13. Кареев, Н.И. Общий религиозный фонд и индивидуальные религии / Н.И. Кареев // Русские записки. – 1916. – № 9. – С. 195–225.
14. Карсавин, Л.П. Очерки религиозной жизни в Италии в XII–XIII вв. / Л.П. Карсавин. – СПб.: Типография М.А. Александрова, 1912. – 886 с.
15. Карсавин, Л.П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках, преимущественно в Италии / Л.П. Карсавин. – СПб.: Научное дело, 1915. – 360 с.
16. Карсавин, Л.П. Религиозность и ереси в XII–XIII веках / Л.П. Карсавин // Вестник Европы. – 1913. – № 4. – С. 3–129.
17. Карсавин, Л.П. Культура средних веков / Л.П. Карсавин. – Киев: Символ, 1995. – 199 с.
18. Карсавин, Л.П. Католичество / Л.П. Карсавин. – Пг.: Изд-во «Огни», 1918. – 155 с.
19. Карсавин, Л.П. Джордано Бруно / Л.П. Карсавин. – Берлин: Обелиск, 1923. – 278 с.
20. Карсавин, Л.П. Монашество в средние века / Л.П. Карсавин. – М.: Высшая школа, 1992. – 191 с.
21. Карсавин, Л.П. Собрание сочинений. Т. 2. Основы средневековой религиозности / Л.П. Карсавин. – СПб.: Алетейя, 1997. – 418 с.
22. Карсавин, Л.П. Св. Августин и наша эпоха / Л.П. Карсавин // Символ. – 1992. – № 28. – С. 233–241.
23. Карташев, А.В. Лев Платонович Карсавин (1882–1952) / А.В. Карташев // Карсавин Л.П. Малые сочинения. – СПб.: Алетейя, 1994. – С. 171–177.
24. Карсавин, Л.П. Философия истории / Л.П. Карсавин. – СПб.: Комплект, 1993. – 350 с.
25. Кравцова, О.Б. Научные и метафизические основания философии истории Л.П. Карсавина: дисс. канд. филос. наук / О.Б. Кравцова. – М., 2006. – 142 с.
26. Ласинкас, П. Особенности формирования религиозно-философских и исторических воззрений Льва Карсавина / П. Ласинкас // SOTER. – 2007. – № 24. – С. 33.
27. Лосский, Н.О. История русской философии / Н.О. Лосский. – М.: «Высшая школа», 1991. – 560 с.

28. Мелих, Ю.Б. О личности Л.П. Карсавина. К 125-летию юбилею / Ю.Б. Мелих // Вестник МГТУ. – 2007. – Т. 10. – № 3. – С. 409–417.
29. Мелих, Ю.Б. Персонализм Л.П. Карсавина и европейская философия / Ю.Б. Мелих. – М.: Прогресс – Традиция, 2003. – 272 с.
30. Минц, С.С. Религия в «Философии истории» Л.П. Карсавина / С.С. Минц // Клио. – 2005. – № 2. – С. 253–257.
31. Моисеев, В.И. Логика всеединства / В.И. Моисеев. – М.: Изд-во «ПЕР СЭ», 2002. – 415 с.
32. Повилайтес, В.И. Философия Льва Карсавина (Историософский аспект): К 120-летию со дня рождения Л.П. Карсавина / В.И. Повилайтес. – Калининград: Изд-во КГУ, 2002. – 112 с.
33. Погорельский, А.В. Л.П. Карсавин – историк западноевропейского средневековья / А.В. Погорельский // Научный вестник Воронежского государственного архитектурно-строительного университета. Серия Социально-экономические науки. – Воронеж: Издательство Воронежского ГАСУ, 2014. – Вып. 2. – С. 30–39.
34. Пузино, И.В. Некоторые замечания о книге Л.П. Карсавина «Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв., преимущественно в Италии» / И.В. Пузино // Исторические известия. – 1916. – № 1. – С. 94–101.
35. Резвых, Т.Н. Проблема времени у Карсавина / Т.Н. Резвых // Вестник ПСТГУ. Серия Богословие. Философия. – 2013. – Вып. 2. – С. 70–87.
36. Ротанова, М.Б. Духовная культура России и Запада в творчестве Карсавина – историка и философа истории / М.Б. Ротанова, И.А. Треушников // Успехи современной науки. – 2016. – № 6. – Т. 4. – С. 62–66.
37. Хоружий, С.С. После перерыва. Пути русской философии / С.С. Хоружий. – СПб.: Алетейя, 1994. – 448 с.
38. Ястребицкая, А.Л. Историк-медиевист – Лев Платонович Карсавин (1882–1952). Аналитический обзор / А.Л. Ястребицкая. – М.: ИНИОН АН СССР, 1991. – 131 с.
39. Gantke, W. Karsavin, Lew Platonowitsch. In: Lexikon für Theologie und Kirche, 1996, Bd. 5, s. 1265 f.
40. Rubin, D. Life and Thought of Lev Karsavin. Amsterdam / D. Rubin. – New York: Rodopi, 2013. – 479 p.

References

1. Benn S. *Odezhdy Klio* [The Clothing of Clío]. Moscow: Kanon-Plus, 2011, 303 p. (in Russian).
2. Boytsov M.A., Karsavin L.P. *Monashestvo v srednie veka* [Monasticism in the Middle Ages]. Moscow: Vysshaya shkola, 1992, pp. 3–33 (in Russian).
3. Buzeskul V.P. *Vseobshchaya istoriya i ee predstaviteli v Rossii v XIX i nachale XX veka* [The General History and Its Representatives in Russia in the 19th and Early 20th Century]. Leningrad: AN SSSR, 1931, part 2, 223 p. (in Russian).
4. Dobiash-Rozhdestvenskaya O.A. *Vestnik Evropy* [Newsletter of Europe]. Saint Petersburg, 1914, no. 8, pp. 366–369 (in Russian).
5. Dobiash-Rozhdestvenskaya O.A. *Russkaya mysl'* [Russian Thought]. Moscow, 1916, no. 4, pp. 22–28 (in Russian).
6. Gantke W. *Encyclopedia of Theology and Church* [Lexikon für Theologie und Kirche]. 1996, bd. 5, p. 1265f (in German).
7. Grebeshev I.V. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Istoriya i politicheskie nauki* [Bulletin of Moscow State Regional University. Series: History and Political Science]. Moscow, 2009, no. 3, p. 63 (in Russian).
8. Grevs I.M. *Otchet o sostoyanii i deyatelnosti S. Peterburgskogo universiteta za 1905 g.* [Report on Status and Activities of St. Petersburg University in 1905]. Saint Petersburg, 1906, pp. 137–142 (in Russian).
9. Grevs I.M. *Zurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshcheniya* [Journal of the Ministry of National Education]. 1913, no. 12, pp. 336–405 (in Russian).
10. Gutova S.G. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University]. 2015, no. 19, pp. 152–156 (in Russian).
11. Horuzhiy S.S. *Posle pereryva. Puti russkoy filosofii* [After the Break. Pathes of Russian Philosophy]. Saint Petersburg: Aleteiya, 1994, 448 p. (in Russian).
12. Karsavin L.P. *Ocherki religioznoy zhizni v Italii v XII–XIII vv.* [Essays on Religious Life in Italy in the 12th–13th Centuries]. Saint Petersburg: Tipografiya M.A. Aleksandrova, 1912, 886 p. (in Russian).
13. Kareev N.I. *Russkoe bogatstvo* [Russian Wealth]. Saint Petersburg, 1913, no. 6, pp. 333–340 (in Russian).
14. Kareev N.I. *Russkie zapiski* [Russian Notes.]. Paris, 1916, no. 9, pp. 195–225 (in Russian).
15. Karsavin L.P. *Kultura srednikh vekov* [The Medieval Culture]. Kiev: Simvol, 1995, 199 p. (in Russian).
16. Karsavin L.P. *Osnovy srednevekovoy religioznosti v XII–XIII vekakh, preimushchestvenno v Italii* [Foundations of Medieval Religiosity in the 12th–13th Centuries, Mainly in Italy]. Saint Petersburg: Nauchnoe delo, 1915, 360 p. (in Russian).
17. Karsavin L.P. *Katolichestvo* [Catholicism]. Petrograd: Izd-vo “Ogni”, 1918, 155 p. (in Russian).

18. Karsavin L.P. *Sobranie sochineniy. T. 2. Osnovyi srednevekovoy religioznosti* [Collected Works. Vol. 2. Foundations of Medieval Religiosity]. Saint Petersburg: Aleteiya, 1997, 418 p. (in Russian).
19. Karsavin L. *Filosofiya istorii* [The Philosophy of History]. Saint Petersburg: Komplekt, 1993, 350 p. (in Russian).
20. Karsavin L.P. *Simvol* [Symbol]. Paris, 1992, no. 28, pp. 233–241 (in Russian).
21. Karsavin L.P. *Dzhordano Bruno* [Giordano Bruno]. Berlin: Obelisk, 1923, 278 p. (in Russian).
22. Kartashev A.V. *Malye sochineniya* [The Small Works]. Saint Petersburg: Aleteyya, 1994, pp. 171–177 (in Russian).
23. Karsavin L.P. *Monashestvo v srednie veka* [Monasticism in the Middle Ages]. Moscow: Vysshaya shkola, 1992, 191 p. (in Russian).
24. Karsavin L.P. *Sv. otsy i uchiteli Tserkvi. Raskrytie pravoslaviya v ikh tvoreniiakh* [The Holy Fathers and Teachers of the Church. Disclosure of Orthodoxy in Their Works]. Moscow: Izd-vo MSU, 1994, 176 p. (in Russian).
25. Kravtsova O.B. *Nauchnyie i metafizicheskie osnovaniya filosofii istorii L.P. Karsavina. Diss. kand. filos. nauk* [Scientific and Metaphysical Foundations of L. Karsavin's Philosophy of History. PhD Thesis in Philosophy]. Moscow, 2006, 142 p. (in Russian).
26. Lasinkas P. *SOTER* [SOTER]. Kaunas, 2007, no. 24, p. 33. (in Russian).
27. Lossky N.O. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Vysshaya shkola, 1991, 560 p. (in Russian).
28. Melikh Yu.B. *Personalizm L.P. Karsavina i evropeyskaya filosofiya* [Personalism of L. Karsavin and European Philosophy]. Moscow: Progress–Traditsiya, 2003, 272 p. (in Russian).
29. Melikh Yu.B. *Vestnik MGSU* [Bulletin of Moscow State University of Civil Engineering]. Moscow, 2007, vol. 10, iss. 3, pp. 409–417 (in Russian).
30. Mints S.S. *Klio* [Clio Science]. Saint Petersburg, 2005, no. 2, pp. 253–257 (in Russian).
31. Moiseev V.I. *Logika vseedinstva* [Logic of Unitotality]. Moscow, Izd-vo “PER SE”, 2002, 415 p. (in Russian).
32. Pogorelskiy A.V. *Nauchnyiy vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo arhitekturno-stroitel'nogo universiteta. Seriya Sotsialno-ekonomicheskie nauki* [Scientific Bulletin of Voronezh State Architecture and Construction University. Series Socio-Economic Sciences]. Voronezh: Izdatelstvo Voronezhskogo GASU, 2014, vol. 2, pp. 30–39 (in Russian).
33. Povilaite V.I. *Filosofiya L'va Karsavina (Istoriolosofskiy aspekt): K 120-letiyu so dnya rozhdeniya L.P. Karsavina* [The Philosophy of Lew Karsavin (Historiosophical Aspect): The 120th Anniversary of the Birth of L. Karsavin]. Kaliningrad: Izd-vo KGU, 2002, 112 p. (in Russian).
34. Puzino I.V. *Istoricheskie izvestiya* [Historical News]. Moscow, 1916, no. 1, pp. 94–101 (in Russian).
35. Rezvykh T.N. *Vestnik PSTGU. Seriya Bogoslovie. Filosofiya* [Bulletin of St. Tikhon's Orthodox University. Series Theology. Philosophy]. Moscow, 2013, no. 2, pp. 70–87 (in Russian).
36. Rotanova M.B., Treushnikov I.A. *Uspekhi sovremennoy nauki i obrazovaniya* [Advances of Modern Science and Education]. Belgorod, 2016, no. 6, vol. 4, pp. 62–66 (in Russian).
37. Vaneev A.A. *Dva goda v Abezi: V pamyat o L.P. Karsavine* [Two Years in Abezi. In Memory of L.P. Karsavin]. Brussels: Zhizn s bogom: La Presse Libre, 1990, 189 p. (in Russian).
38. Yastrebitskaya A.L. *Istoriik-medievist – Lev Platonovich Karsavin (1882–1952). Analiticheskiy obzor* [Lew Platonovich Karsavin as a Medievalist. Analytical Review]. Moscow: INION AN SSSR, 1991, 131 p. (in Russian).
39. Zenkovsky V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy]. Leningrad: Ego, 1991, vol. 2, 270 p. (in Russian).
40. Rubin D. *Life and Thought of Lev Karsavin*. Amsterdam – New York: Rodopi, 2013, 479 p. (in English).



DOI: 1022250/2072-8662.2017.1.117-125

Погасий А.К.

«Тибетское евангелие» – историко-культурный памятник тибетского буддизма или, всё же, подделка конца XIX века?

Аннотация. В конце XVIII века, когда учёные и теологи начали критически изучать Евангелия – основные источники сведений о жизни Иисуса Христа, начались поиски исторического Иисуса. Исследователи обсуждали, был ли он человеком или мифом, а, может, тем и другим одновременно? Существует ли рациональное объяснение совершённым им чудесам? Насколько Евангелия могут рассматриваться в качестве собственно исторических источников, особенно в контексте различий между синоптическими Евангелиями и Евангелием от Иоанна? Ну и, наконец, если Иисус действительно был реальным историческим персонажем – что делать с пробелами в хронологии его земной жизни, т.е. где он был и чем занимался с 14 до 29 лет? Для верующего христианина это не имеет принципиального значения, но пытливый ум исследователя (да и некоторых теологов) не может пройти мимо данного вопроса. Статья возвращает нас к полемике, возникшей в научных и религиозных кругах в конце XIX – начале XX веков (и не закончившейся до настоящего времени) по поводу некоего манускрипта, представленного в изданной в 1894 году в Париже книге Н. Нотовича «Неизвестная жизнь Иисуса Христа». Что это – действительно исторический документ середины I века н.э., повествующий о жизни Иисуса Христа на Востоке, или интерпретированная автором версия тибетской легенды?



Ключевые слова: Иисус Христос, Исса, Индия, Тибет, буддизм, монастырь, манускрипт, лама

Anatoliy K. Pogasiy

Is the “Tibetan Gospel” a Historical and Cultural Monument of Tibetan Buddhism, or a Fake of the End of the 19th Century?

Abstract. At the end of the 18th century, when scholars and theologians began to critically examine the Gospels – the main sources of information about the life of Jesus Christ, the search for the historical Jesus began as well. Researchers debated whether he was a man or a mythological person, or, perhaps, simultaneously both? Is there a rational explanation for the miracles he made? How can the Gospels be seen as the actual historical sources, particularly in the context of the differences between the synoptic Gospels and the Gospel of John? And finally, if Jesus was a real historical figure, what should one do with gaps in the chronology of his earthly life, i.e., where was he and what did he do from 14 to 29 years? For a Christian believer this is not essential, but an inquisitive mind of researchers (as well as some theologians) can not ignore this issue. The article brings us back to the debate about some manuscript from a book by N. Notovitch “The Unknown Life of Jesus Christ” published in 1894 in Paris, which arose (and is still continuing) in academic and religious circles in the late 19th – early 20th century. What is it – a truly historic document of the middle of I century BC, telling about the life of Jesus Christ in the East, or a version of the Tibetan legend interpreted by the author?

Key words: Jesus, Issa, India, Tibet, Buddhism, monastery, manuscript, lama

Погасий Анатолий Кириллович – доктор философских наук, кандидат исторических наук, магистр теологии, доцент кафедры религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета; 420000, г. Казань, ул. Кремлевская, 35, каб. 1611; kazan_prihod@mail.ru

Anatoliy K. Pogasiy – DSc (Philosophy), PhD (History), Master of Theology, Associate Professor of the Department of Religious Studies, Institute of Social Philosophy and Mass Communications, Kazan (Volga) Federal University; of. 1611, 35 Kremlevskaya str., Kazan, Russia, 420000; kazan_prihod@mail.ru

В начале 1894 года в Париже вышла книга русского журналиста, писателя и путешественника Николая Александровича Нотовича «Неизвестная жизнь Иисуса Христа», известная также как «Тибетское Евангелие». Популярность её в своё время была так велика, что в течение двух лет со времени опубликования она выдержала только во Франции одиннадцать изданий, не говоря уже о позднейших многочисленных переводах на немецкий, английский и другие языки. И это несмотря на то, что вскоре после её появления большинством учёных книга была объявлена фальшивкой. Но и сейчас, более чем через столетие, она продолжает будоражить умы и сердца исследователей самых различных научных направлений. Более того, на основе данных этой книги развилось целое направление в христологии – исследования, связанные с легендами о пребывании Иисуса Христа на Востоке с двенадцати до двадцати девяти лет. Например, в 1962 году вышла в свет книга преподобного К.Р. Поттера «Раскрыта тайна утерянных лет Иисуса». В 1976 году испанский иезуит Андреас Файбер опубликовал труд «Иисус умер в Кашмире», в котором не только подробно объясняет, что происходило в течение восемнадцати неизвестных лет, но и возмещает некую революционную гипотезу о том, что случилось после распятия, когда Иисус был снят с креста. Описанию жизни Христа на Востоке посвящена и вышедшая в 1984 году работа Элизабет Клер Профит «Утерянные годы Иисуса».

Одним из самых известных на Западе современных исследований о странствиях Иисуса является совместная работа супругов Дика и Жанет Бок – фильм «Утерянные годы» (1978) и книга «Тайна Иисуса» (1980). Жанет Бок по этому поводу писала: «Постепенно мы пришли к выводу, что описание этих лет отсутствует потому, что кое-кто изъяснял его из летописей и из Библии. Невозможно представить себе, чтобы Иисус появился в Галилее в возрасте тридцати лет и скрыл большую часть своей жизни от своих учеников, которых любил и просил следовать за ним. Невозможно поверить и в то, что эти годы были столь малозначащими, что о них не было упомянуто ни слова... Так мы всё больше склонялись к тому, что в какой-то момент все сведения об этих годах его жизни были уничтожены. При изучении документов ранней христианской церкви стало очевидным, что первые церковные соборы, особенно Никейский собор 325 года н.э., изменили многие положения доктрины. Описание этих неизвестных лет были вычеркнуты потому, что они не соответствовали политическим устремлениям растущей церкви» [Роузен, б/г., 2].

В этих словах она выразила, вероятно, мнение и десятков других писателей, одержимых идеей отыскать следы Иисуса не только в Индии, но и в Египте, Персии и даже в Японии¹.

Мы не будем дальше перечислять труды исследователей версии пребывания Христа на Востоке, их достаточно много. Заметим лишь, что эти произведения объединяет одна деталь: практически все они основываются на книге Николая Нотовича «Неизвестная жизнь Иисуса Христа».

В 1895 году в журнале «Вера и Разум» (№ 22) были напечатаны только выдержки из повествования Нотовича – буддистское жизнеописание Иисуса Христа, переведённое с немецкого языка. Ещё один перевод этой части книги, на этот раз с французского, сделан в 1910 году в Петербурге и вышел в виде небольшой книги под названием «Неизвестная жизнь Иисуса Христа. Тибетское сказание «Жизнь Ииссы – наилучшего из сынов человеческих».

После 1917 года интерес к христианству как таковому и тибетскому сказанию о Христе в частности в России, по вполне понятным причинам, угас. И только сейчас стало возможным снова говорить о полемике по поводу этой проблемы, которая в кругах западных теологов и историков никогда не прекращалась. В связи с этим появилась необходимость перевести на русский язык *полный* текст книги Нотовича, что и было сделано в 1994–1996 гг. с французского оригинала (8-е издание, Париж, 1894 г.). В 2017 году выйдет второе, исправленное и дополненное, издание этого перевода².

В чём же заключается суть полемики? Поскольку Н. Нотович впервые обнародовал версию о возможности пребывания Иисуса Христа в Индии и Тибете с 12 до 29–30-летнего возраста, и все последующие историки и писатели строили свои исследования исходя из сведений, почерпнутых именно из его книги,

то объективно встаёт вопрос: насколько достоверна информация Нотовича, и не явился ли он жертвой обмана, или сам сознательно ввёл в заблуждение читателей. Насколько правдивы изложенные в книге факты?

Как уже отмечалось, многие серьёзные учёные признали её подделкой. С другой стороны, имеется достаточно сведений, приводящих к мысли о достоверности сообщения Нотовича. Анализу имеющихся фактов и мнений посвятил свою книгу историк Л.В. Митрохин³. Это, вероятно, первая в России работа, посвящённая настоящей проблеме. Автор совершенно справедливо считает, что книга Нотовича «является наиболее существенным явлением, независимо от того, что издавалось ранее по восточному христианству. Это лишний раз свидетельствует о том, что от произведения Нотовича нельзя просто-напросто отмахнуться и что его следует серьёзно проанализировать» [Митрохин, 1990, 12]. Для того же, чтобы определить, насколько реально его открытие, необходимо сначала детально изучить личность самого Николая Александровича Нотовича.

Л.В. Митрохин не смог найти какого-либо упоминания о нём в советских источниках. Поэтому все биографические данные он взял из публикации немецкого богослова Норберта Клатта «Иисус в Индии. Книга Николая Александровича Нотовича «Неизвестная жизнь Иисуса, его биография и путешествие по Индии» вышедшей в Евангелическом центре по мировоззренческим проблемам в Штутгарте в серии «Ориентация и направления» (№ 13).

Ссылаясь на «Еврейскую энциклопедию», автор считает, что Николай Александрович Нотович был сыном раввина и младшим братом известного русского журналиста Осипа Нотовича. Родился он 13 августа 1858 года по новому стилю в Керчи. Сведений о детстве и ранней юности не сохранилось. По некоторым данным, в юности он обратился в православие⁴ [Дудаков, 2003, 277]. Известно также, что до поступления в университет Николай Нотович отбывал обязательную воинскую повинность, введённую в 60-х годах XIX века. В период прохождения службы участвовал в русско-турецкой войне 1877–1878 годах, где, по слухам, пользовался большой популярностью как среди русских, так и среди болгар.

После окончания Санкт-Петербургского университета братья Нотовичи стали журналистами: Осип – редактором отдела публицистики «Нового времени», а Николай – сотрудником того же журнала. Интересы Осипа лежали в области философии, в то время как Николай занимался современной историей и политикой, о чём говорят и его публикации: «Французско-русский союз и европейская коалиция», Европа накануне войны. М., 1890, «Россия и Англия. Историко-политический этюд»⁵ и т.д.

В 1883–1887 годах Н. Нотович в качестве корреспондента «Нового времени» совершает через Кавказ и Балканы поездку в Центральную Азию и Персию. Как утверждает сам Нотович, первые «буддийские следы» Христа он обнаружил во время пребывания в Индии осенью 1887 года.

В 1883–1887 годах Н. Нотович в качестве корреспондента «Нового времени» совершает через Кавказ и Балканы поездку в Центральную Азию и Персию. Как утверждает сам Нотович, первые «буддийские следы» Христа он обнаружил во время пребывания в Индии осенью 1887 года.

После возвращения в Европу он опубликовал ряд работ, в которых стремился в связи с возрастающим англо-русским соперничеством оправдать русскую политику на Востоке. Причём, решение «восточного вопроса» Нотович видел в военном походе на Индию и в своих работах («Европа и Египет», «Александр III и его окружение»)⁶ настаивал на том, чтобы после успешной разведки направить в Индию 14 хорошо укомплектованных полков, которые, укрепившись в Афганистане, подготовили бы триумфальный поход в Индию. «Индия ждёт нас, – писал он, – надеется на нас, Индия знает, что мы придём не как захватчики, но как освободители» [Notovitch, 1898, 15].

Л.В. Митрохин считает, что подобные призывы нуждались в идеологическом обосновании и предполагает, что произведение Нотовича об Иисусе Христе в Индии вполне могло быть написано как «своеобразный предлог для будущей экспедиции России» к индийскому «гробу господню» [Notovitch, 1898, 15].

Однако опубликовать свою книгу в России Н. Нотовичу не удалось, поскольку тогдашний обер-прокурор святейшего синода К.П. Победоносцев проводил суровую политику запрета всякого неправославного религиозного движения и, естественно, она была бы подвергнута жестокой цензуре. Поэтому Нотович решил передать свою рукопись французскому издательству. Тем не менее, уже в 1895 году часть его книги о Христе была переведена на русский язык (с немецкого издания) и опубликована в России, за что он был арестован, заключён без суда и следствия в Петропавловскую крепость, а затем отправлен по этапу в Сибирь. Митрохин полагает, что такое решение было принято, вероятно, по настоянию того же Победоносцева.

Во время русско-японской войны 1904–1905 годов Н. Нотович, по мнению ряда источников, был русским политическим агентом в Лондоне и Париже. Поражение России в войне привело к революционным событиям 1905 года, в результате чего, кроме политических изменений, в стране наступили значительные перемены и в религиозных делах. 1 ноября 1905 года ушёл в отставку Победоносцев, а 17 апреля 1906 года Николай II издал манифест об основных принципах религиозной терпимости среди русских верующих, предоставлявший отдельные свободы нехристианским религиям, в т.ч. буддизму, чтобы укрепить русское влияние в Центральной Азии.

В 1906 году Нотович возвращается в Россию и до 1916 года упоминается в различных русских и зарубежных указателях и каталогах как издатель и редактор⁷. Помимо его политических сочинений, в 1910 году появляется новое русское издание «Буддистского сказания о жизни святого Иисуса». После 1916 года следы Николая Александровича Нотовича теряются в революционных бурях и дальнейшая его судьба, к сожалению, остаётся для нас неизвестной.

Вернёмся, однако, к осени 1887 года, когда он путешествовал по верхнему течению Инда в Гималаях, где находился один из крупнейших монастырей Ладака — Хемис. Это самый древний и богатый монастырь, расположенный в 40 км от города Леха на высоте 3657 м над уровнем моря. Монастырю более 350 лет. Именно здесь, по словам самого Николая Нотовича, он обнаружил несколько манускриптов, касающихся Иисуса Христа. Сведения о них ему сообщил лама-монах. Он говорил, что когда, спустя несколько лет после смерти Иисуса, в Индии появились первые рассказы о событиях в Палестине, местные летописцы якобы вспомнили, что Исса жил среди них, а потом возвратился на родину. Они исследовали и записали все подробности его жизни. Эти рукописи (но не подлинники) — копии с переводов из нескольких свитков, написанные на тибетском языке, и видел Н. Нотович. Сами свитки, написанные на языке пали, были привезены из Индии, именно из Непала и Махгады, около 200-го года от Рождества Христова в монастырь на горе Марбур, близ Лхасы, где была резиденция Далай-ламы. Записи в манускриптах представляли собой рассказы странствующих с караванами торговцев, прибывших из Индии, проповеди Иисуса, якобы записанные очевидцами. Некоторые рассказы носили колорит типично восточных сюжетов. Л.В. Митрохин проводит одну показательную фразу, отражающую индуистский характер этих сюжетов: «Исса — человек, благословенный богом и лучший из всех; его-то великий Брама избрал, чтобы воплотить в него свой дух, который отделился от Высшего Существа на время, назначенное судьбой» [Митрохин, 1990, 26].

Невероятность предложенной Нотовичем гипотезы о жизни Христа вызвала у одних исследователей вопрос: не является ли сам Николай Александрович мистификацией? Однако его опровергает наличие в библиотеках произведений журналиста Нотовича. Другие ставят под сомнение факт посещения русским путешественником неприступного в осенние и зимние месяцы Ладака. И эти сомнения довольно просто рассеиваются имеющимися документами и публикациями в прессе того времени. Осенью 1887 года Нотович действительно совершил путешествие в Индию и посетил Кашмир и Ладак как корреспондент газеты «Новое время». Газета «Русь» от 19 декабря 1904 года, однако, сообщает, что он был направлен в Тибет как «русский делегат, миссия которого осталась неясной. Впрочем, может, ответ на этот вопрос заключался в приводимых нами ранее произведениях Н.А. Нотовича...

Таким образом, всё, что касается самого Нотовича и его путешествия в Индию, можно считать фактом бесспорным и практически доказанным. Но можно ли назвать бесспорным его описание жизни Иисуса? Л.В. Митрохин – автор исследования «Кашмирские легенды об Иисусе Христе» – попытался воссоздать реальную картину всех событий, приведших Н. Нотовича к написанию его книги. Он скрупулёзно собрал всю возможную информацию по данному вопросу и пришёл к выводу, что «единственным свидетельством открытия Нотовича является его собственная книга, опубликованная в 1894 году на французском языке, а в 1895 г. переведённая на английский под названием «Неизвестная жизнь Христа» [Митрохин, 1990, 35].

И, действительно, события, описанные автором, очень сильно расходятся с определёнными как географическими, так и историко-хронологическими событиями. Например, если исходить из контекста книги Нотовича, то получается, что буддийская жизнь Христа была переведена на тибетский язык ещё до того, как буддизм распространился в Тибете (IV–VII вв. от Р.Х.). Далее, в 1895 году профессор английского правительства колледжа в Агре Дж. А. Дуглас и Самюэль Джолдан, главный почтовый смотритель в Ладаке, опросили главного ламу монастыря Хемис. Тот выступил с официальным заявлением, из которого следовало, что никакого европейца, похожего по описанию на Николая Нотовича, в монастыре никогда не было, как никогда не было жизнеописания Иисуса, и он ничего об этом не слышал. Буддисты ничего не знали об Иисусе, за исключением того, что говорили о нём христианские миссионеры. (Здесь лама, я думаю, несколько заблуждается или лукавит, но об этом позже – А.П.). Это заявление было подписано, заверено печатью главного ламы и опубликовано в 1896 году в английском журнале «Девятнадцатый век» (Nineteenth century)⁸. Мы не станем дальше приводить доказательства оппонентов Нотовича. Интересующиеся могут обратиться к приводимой нами книге Л.В. Митрохина.

Рассмотрим аргументы «за». По свидетельству упоминавшейся нами Элизабет Клер Профит, кардинал Ротелли, которому Нотович показывал рукопись своей книги, не советовал ему её публиковать, так как считал, что она «преждевременна», что мир не готов услышать её. «Церковь и так уже много страдает из-за новой волны атеистической мысли», – сказал Ротелли Нотовичу. Что имел в виду кардинал, когда говорил о преждевременности публикации? Э.К. Профит утверждает, что в библиотеке Ватикана хранятся шестьдесят три рукописи, в которых упоминается история Иисуса⁹. Эти древние документы привезли в Рим христианские миссионеры, проповедовавшие в Китае, Египте, Аравии и Индии. Говорят, что Нотович, когда это стало ему известно, сказал: «Неудивительно, что представители церкви вели себя так странно – история Иисуса не была для них новостью».

Индийский учёный Свами Абхедананда, будучи весьма скептически настроенным к публикации Нотовича, в 1922 году отправился в Северные Гималаи, чтобы самому убедиться в существовании рукописей об Иисусе. Вернувшись, он издал книгу о своих путешествиях, озаглавленную «Кашмири о Тибетти» (Kashmiri O Tibetti). Книга повествует о его посещении буддийского монастыря, о том, как ему прочитали рукопись, переводя на его родной бенгали. Записанный им текст оказался почти таким же, как и у Нотовича. Правда, и он вынужден был довольствоваться поздней копией с перевода рукописи [Роузен, б/г., 9].

Гораздо серьёзнее в этом отношении представляется информация, имеющаяся в дневниках Н.К. Рериха, которые он вёл во время своей экспедиции в Центральную Азию. Впервые об Иисусе Христе им упоминается в главе, относящейся к 1925 году, когда экспедиция проходила историческую область Западных Гималаев – Ладак. Причём, сразу же речь идёт о каких-то таинственных документах: «О манускриптах об Иисусе сперва полное отрицание. Конечно, отрицание прежде всего идёт из миссионерских кругов. Потом понемногу ползут отрывочные боязливые сведения, очень трудно добываемые. Наконец выясняется, что о манускриптах слышали и знают старые люди в Ладаке» [Рерих, 1974, 84]. Следовательно, делает вывод Н.К. Рерих, легенда не явилась результатом только устных рассказов. В основе её лежат сведения, почерпнутые из каких-то очень древних рукописей.

Когда экспедиция на некоторое время остановилась во дворце короля Ладака, Николай Константинович попытается навести о них справки. «В беседе

выяснилось, что семья короля знает рукописи об Иссе. Они же сказали, что многие мусульмане хотели бы завладеть этим документом» [Рерих, 1974, 86].

Существование рукописей яростно отрицают христианские миссионеры, призванные нести в мир официальную версию жизнеописания Христа, отмечает автор дневников.

Европейцам очень трудно получить какие-либо документы из буддийских монастырей по вполне понятным причинам, вызванным недоверием монахов к иноверцам. Поэтому экспедиции приходилось добывать информацию буквально по крупицам в разных местах и у разных лиц. «В один день три сведения о рукописи об Иисусе. Индеец говорит: я слышал от одного из ладакских официальных лиц со слов бывшего настоятеля монастыря Хеми (Хемис? – А.П.), что в Лехе было дерево и маленький пруд, около которого Иисус учил» (Новая, ранее не слышанная версия о дереве и пруде).

Миссионер говорит: «Нелепая выдумка, сочинённая поляком (может быть имеется в виду Николай Нотович? – А.П.), сидевшим в Хеми несколько месяцев» (Спрашивается, зачем сочинённая? Почему же она совпадает с другими версиями и доводами?).

Ещё один говорит: «Этот манускрипт – не есть ли несторианское предание. Среди них были очень древние и подлинные. Но миссионеры об этом ничего не знают» [Рерих, 1974, 84].

Сведения – самые разноречивые: каждый видит в рукописи то, что хочет увидеть. Необычайная популярность Иисуса Христа достигла и Востока, и нет ничего удивительного в том, что легенда постепенно обросла доброжелательными подробностями. Как говорил Рерих в другой своей книге: «Так иноверцы хотят иметь Христа у себя» [Рерих, 1979, 109].

Один индеец, как бы в подтверждение этих слов, в беседе с Николаем Константиновичем о версии пребывания Иисуса с 13 до 30 лет в Египте, говорил: «Его молодые годы, конечно, прошли в изучениях. Следы буддийского учения, конечно, сказались на последующих проповедях. К каким же истокам ведут эти проповеди? Что в них египетского? И неужели не видны следы буддизма, Индии? Непонятно, почему так яростно отрицается хождение Иссы караванным путём в Индию и в область, занимаемую ныне Тибетом» [Рерих, 1974, 84].

Особое значение придаётся в легендах городу Леху, поскольку здесь соединились «пути Будды и Христа» [Рерих, 1974, 85]. Рерих, основываясь на старинных преданиях, допускал, что в своё время через Лех проходил Будда в своём странствовании на север за «истиной», а столетия спустя по пути из Тибета в Индию сюда пришёл Иисус и читал свои проповеди.

«Тайно и тщательно хранимые предания. Трудно нащупать их, ибо ламы умеют молчать лучше всех людей. Только найдя общий язык – не только физический, но и внутреннее понимание, – можно приблизиться к их многозначительным тайнам» [Рерих, 1974, 85] (Вспомните официальное заявление главного ламы монастыря Хемис о том, что он ничего не знает о рукописи об Иссе. Не было ли это попыткой отвести слишком пристальное внимание европейцев от монастырских святынь?).

В своих дневниках Николай Константинович прямо не говорит, читал ли он эти рукописи или нет, как не говорит и о многих других священных тибетских книгах, виденных им в буддийских ашрамах и не предназначенных для оглашения. Но из смысла записей можно сделать вывод, что манускрипт об Иссе он видел, а его сын Ю.Н. Рерих, востоковед и большой знаток восточных языков, читал их и переводил. Чтобы понять это, приведу отрывок из дневника, касающийся рукописи: «Решительные сообщения приходят в последний час. Так мы узнали о подлинности преданий об Иссе: в Хеми лежит старый тибетский перевод с манускрипта, написанного на пали и находящегося в известном монастыре недалеко от Лхасы. Наконец узнали преемственность очевидцев...» [Рерих, 1974, 88].

Далее Рерих немного проговаривается о том, что ему известен текст документа. Он говорит об особом смысле нахождения рукописи именно в Хеми: «Есть особое значение в том, что рукописи уместно лежать около Леха, где была проповедь Иссы об общине мира ещё до проповеди в Палестине. Важно лишь знать содержание

содержание этого документа. Ведь рассказанная в нём проповедь об общине, о значении женщины, все указания на буддизм так поразительно современны. Понятно, почему рукопись сохранилась именно в Хеми... Ламы знают значение документа. Но почему миссионеры так яростно встают и порочат рукопись? Неужели общинный облик Ииссы и защита женщин им не нравятся? Порочить так называемые апокрифы всякий умеет: для порочения много ума не надо. Но кто же признает, что очень многие «апокрифы» гораздо более основательны, нежели многие официальные свидетельства. Всеми признанная Краледворная рукопись оказалась подделкой¹⁰, а многие подлинники не входят в чьё-то разумение. Достаточно вспомнить про так называемые евангелия эбионитов или двенадцати. Такие авторитеты, как Ориген, Иероним, Епифаний, говорят о существовании этого жизнеописания. Ириней во II веке знает его. Где же оно теперь?..» [Рерих, 1974, 88–89].

В этом Николай Константинович оказался совершенно прав, поскольку спустя 22 года после этих слов (в 1947 году) на берегу Мертвого моря были найдены древние документы так называемые «Кумранские рукописи», среди которых оказались и евангелие эбионитов. Рерих здесь намекает на то, что придёт время, и люди узнают о манускрипте из монастыря Хемис.

На протяжении всего путешествия Н.К. Рерих выясняет истоки легенд об Иссе, обращаясь к представителям разных племён и вероисповеданий. В дневнике отмечены различные варианты легенд. В разговоре с мусульманами, встреченными на караванном пути, он слышит такие детали, как: «могила Христа находится в Сринагаре, а могила Марии – в Кашгаре. Опять о легендах об Иссе. Мусульмане особенно интересуются этими легендами» [Рерих, 1974, 93.] (Схожие «подробности» слышал писатель-фантаст Е. Парнов уже в 70-х годах [Парнов, 1984, 45]).

Автор констатирует, что «также знают буддисты легенду об Иссе, лучшим из сынов человеческих» [Рерих, 1974, 206]. Знают её олеты и торгоуты (племена западных монголов) [Рерих, 1974, 202].

Следует отметить, что Н.К. Рерих безоговорочно верил в рассказы о путешествии Иисуса Христа по Индии и Тибету, а такой добросовестный учёный не мог бездоказательно принять какую-либо версию. Это косвенно подтверждает, что он мог видеть рукописи. И его удивляет столь яростное сопротивление христианских миссионеров против достоверности легенды. «Ещё непонятней становятся злоречия миссионеров против этого рассказа. Каждый образованный лама спокойно говорит об Иссе, как о всяком другом историческом факте...» [Рерих, 1974, 202].

Приведённые выдержки из путевых заметок не могут в строгом смысле быть доказательством подлинности рассказов об Иссе. Но косвенно учёный даёт понять, что они основаны на реально существующих документах. Яснее всего это видно из следующей записи: «В московских газетах пишут о том, что мы «нашли» манускрипт о Христе (Иссе). Откуда идёт эта формула? Как могли мы найти то, что известно давно. Но мы нашли большее. Можно было установить, что формула Ииссы-общинника воспринята и живёт на всём Востоке. И на границе Бутана, и в Тибете, и на холмах Сиккима, и на вершинах Ладакха, и в хошунах монгольских, и в улусах калмыцких живёт текст манускрипта. Живёт не как сенсация праздничных газет, но как твёрдое, спокойное сознание. То, что для Запада – сенсация, то для Востока – давнее сведение. Пройдя Азию, можно убедиться, как мыслят народы» [Рерих, 1974, 236].

Добросовестность Н.К. Рериха как учёного ни у кого не вызывает сомнений. Поэтому кавычки в слове «нашли» говорят иногда больше, нежели иные монографии...

Упоминает об этих документах и известный востоковед, автор ряда работ о Рерихах Л.В. Шапошникова. В журнале «Наука и религия» № 7–8 за 1989 г. под рубрикой «Буддизм: история и политика» опубликована статья Е. Лазарева, посвящённая данной теме, и помещён полный текст «Тибетского сказания об Иисусе» Н.А. Нотовича. Автор публикации взял 8 июля 1988 года интервью у Л.Н. Шапошниковой, в которой последняя сообщила, что в 1979 году во время поездки в Ладак видел рукопись об Иссе в монастыре Хемис. Её возраст Шапошникова определила приблизительно в пять-шесть веков.

Что это? Действительно существует какая-то рукопись, или все приведённые исследователи либо лгут, либо введены кем-то в заблуждение? У нас нет оснований не верить Н.К. Рериху или Л.В. Шапошниковой. Следовательно, рукопись, вероятно, есть. Но что она объясняет? Существование одного из индийских гуру по имени Исса, которого народная молва объединила с Иисусом Христом? Как, например, пишет индолог Н.Ф. Рукавишников: «На мой взгляд, это рассказ не об Иисусе Христе, жившем в I веке, а о другом христианском проповеднике, оставившем след в памяти индийцев проповедями, неординарностью своей личности, высшей человечностью. Его могли звать Иссой или прозвать Иссой за христианские молитвы. Не его ли могилу показывают туристам в Кашмире? Он мог быть одним из многих христиан, переселившихся в Индию задолго до появления там первых европейских миссионеров»¹¹. Но скорее всего это – легенда, вызванная необычайной популярностью христианских идей на Востоке, многие из которых перекликаются с идеями буддистскими. По-видимому, это имел в виду Н.К. Рерих, когда писал, что «иноверцы хотят иметь Христа у себя».

А что говорит по этому поводу христианство? Библия учит, что Иисус Христос есть Сын Божий, который творил Вселенную и имел всякое ведение вне зависимости от знаний человеческих. Он умер на кресте, через три дня воскрес и воссел одесную Бога, дав, тем самым, возможность всем людям получить спасение по вере в этот факт. Это тот камень, на котором стоит всё христианство. Если убрать смерть и воскресение Христа, то теряется самая основа, и оно не имеет смысла. Библия – точная книга и за две тысячи лет своего существования не дала основания усомниться в её истинности.

Восточные же легенды сводят Иисуса Христа к обычному человеку, хотя и очень мудрому. Свою мудрость он получил не от Бога, а от изучения ведической литературы, от учёных монахов и т.д., то есть от людей.

«Мои мысли – не ваши мысли, ни ваши пути – пути Мои, говорит Господь» (Исаия, 55:8). У Бога своя логика – логика Творца, который видит то, что не могут видеть люди. Поэтому человеку не дано разумом осознать механизм совершения Божественного чуда воскрешения Христа; необходимо принять это верой. Интеллект же стремится к тому, чтобы уложить все окружающие его явления в привычные логические рамки. И когда что-то не входит в них он либо отбрасывает явление как несуществующее, как плод больного воображения, либо объясняет его знакомыми понятиями сообразно своему уровню.

Именно это и попытался сделать Н. Нотович в главе «Выводы». Комментарии, которые он даёт к тексту рукописи, с библейской точки зрения не выдерживают никакой критики, поскольку человеческий разум просто не в состоянии постичь Бесконечное, и любая попытка сделать это заранее обречена на неудачу.

Учение Христа быстро проникло на Восток и его простые истины не могли не откликнуться в сердце народа. Молчание Библии о 15–16 годах жизни Иисуса позволило легендам перенести Его на это время в Индию, а непонятное воскресение скоро заменилось известным на Востоке состоянием транса, в котором Иисус якобы находился на кресте (впрочем, это уже дальнейшее развитие легенды, которая в книге Н. Нотовича не приводится).

Тем не менее, автор настоящей статьи не претендует на истину в последней инстанции. Это всего лишь та же попытка объяснить неизвестное. Книга, потрясая в своё время учёный мир, основана на определённых фактах, часть из которых при дальнейших исследованиях подтвердились, часть остаётся до сих пор под сомнением. Надеемся, что вышедшие в свет в 1990-х – 2000-х годах новые её переводы побудят нынешнее поколение исследователей искать ответ на загадку, загаданную сто лет назад русским журналистом, путешественником и писателем Николаем Нотовичем.

Библиографический список

1. Дудаков, С.Ю. Этюды любви и ненависти / С.Ю. Дудаков. – М.: Изд-во РГГУ, 2003. – 542 с.

2. Митрохин, Л.В. Кашмирские легенды об Иисусе Христе / Л.В. Митрохин. – М.: Знание, 1990. – 59 с.
3. Нотович, Н.А. Россия и Англия: Историко-политический этюд / Н.А. Нотович. – СПб.: Государственная типография, 1907. [2], XXVII. – 256 с.
4. Нотович, Н.А. Неизвестная жизнь Иисуса Христа / Н.А. Нотович; пер. с фр. А. Погасий и Н. Колпаковой. – Казань: Тан-Заря, 1996. – 286 с.
5. Парнов, Е. Звездные знаки / Е. Парнов. – М.: Знание, 1984.
6. Профет, Э.К. Утерянные годы Иисуса / Э.К. Профет; пер. с англ. – USA, Montana: SUMMIT UNIVERSITY PRESS, 1999. – 364 с.
7. Рерих, Н.К. Избранное / Н.К. Рерих. – М.: Советская Россия, 1979.
8. Рерих, Н.К. Алтай – Гималаи / Н.К. Рерих. – М.: Мысль, 1974. – 364 с.
9. Роузен, С. Ходил ли Иисус в Индию? / С. Роузен; машинописный пер. с англ. – б/г. (Архив автора). – 11 с.
10. Рукавишников, Н. Тибетское Евангелие / Н. Рукавишников [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kosmopoisk.ru/artefacts/45/> (дата обращения: 20.12.2016).
11. Хасснайн Ф.М. В поисках исторического Иисуса / Ф.М. Хасснайн. – М., 2006. – 224 с.
12. Notovitch, N. L'Europe et l'Égypte / N. Notovitch. – P. Ollendorff, 1898.

¹ Существует версия, что вместо Иисуса распяли его младшего брата по имени Исукири, а сам Иисус был переправлен в Японию, где обзавёлся семьёй и благополучно умер в преклонном возрасте в окружении детей. Согласно этой версии он похоронен в городке Шинго (Синго) префектуры Аомори на о. Хонсю (см.: Могила Иисуса Христа в Японии [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ttoolk.ru/?p=9680>, а также: <http://www.drozdovland.ru/mobile/index.php?action=add&id=1341&add&rod=244> (дата обращения: 15.09.2015).

² См. первое издание полного русского перевода: Нотович Н.А. Неизвестная жизнь Иисуса Христа / Пер. с фр. А. Погасий и Н. Колпаковой. Казань: Тан-Заря, 1996. 286 с.

³ См.: Митрохин Л.В. Кашмирские легенды об Иисусе Христе. М.: Знание, 1990. 59 с.

⁴ См.: Фида М. Хасснайн. В поисках исторического Иисуса. М., 2006. Гл. 3.

⁵ См., напр.: Нотович Н.А. Россия и Англия: Историко-политический этюд. СПб.: Государственная типография, 1907. [2], XXVII. 256 с.

⁶ См.: Notovitch N. L'Europe et l'Égypte. P. Ollendorff, 1898.

⁷ См. напр.: Финансовое обозрение. Орган финансовой и торгово-промышленной жизни. СПб., 1910–1916. – Продолж. еженед.; с № 30–31, 2 раза в мес. Ред.-изд. Н.А. Нотович; с № 11, 1912 по № 4, 1915 изд. «Т-во периодических изданий»; Иллюстрированный петербургский курьер. [Литературно-художественный журнал]. СПб., 1914. Ред. Н.А. Нотович. Изд. «Т-во периодических изданий»; Жемчужина. Литературно-художественный журнал; с № 5 добав.: Еженедельный... СПб. 1914–1915. Ред. Е.Ю. Владимиров; № 1–2, 1915, Н.А. Нотович. Изд. «Т-во периодических изданий»; с № 5 Н.А. Нотович.

⁸ См.: The Nineteenth Century, 1896, april, P. 667–677.

⁹ Эту и другую информацию об исследованиях «индийской» версии жизни Иисуса можно почерпнуть из книги Элизабет Клер Профит «Утерянные годы Иисуса» (1987), русское издание 1999 г.

¹⁰ «Найдена» в 1817 г. в г. Кралев Двор (чеш. Dvůr Králové nad Labem, рус. транскр. Двур-Кралове-над-Лабем, что буквально переводится как «двор королевы на Лабем») неким Вацлавом Ганкой как памятник древнечешской литературы. В своё время эта находка произвела сенсацию, но затем обнаружилось, что это подделка.

¹¹ Рукавишников Н. Тибетское Евангелие [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kosmopoisk.ru/artefacts/45/> (дата обращения: 20.12.2016).

References

1. Dudakov S. YU. *Etyudy lyubvi i nenavisti* [Essays of Love and Hate]. Moscow, 2003, p. 277 (in Russian).
2. Mitrohin L. V. *Kashmirskie legendy ob Iisuse Hriste* [Kashmirian Legends about Jesus Christ]. Moscow: Znanie, 1990, 59 p. (in Russian).
3. Notovitch N. A. *Rossiya i Angliya: Istoriko-politicheskiy etyud* [Russia and Britain: Historical and Political Essay]. Saint Petersburg: Gosudarstvennaya tipografiya, 1907, [2], XXVII, 256 p. (in Russian).
4. Notovitch N. *La Vie inconnue de Jesus-Christ*. Paris. Paul Ollendorff, Editeur, 1894 (Russ. ed.: Notovitch N. A. *Neizvestnaya zhizn' Iisusa Khrista*. Transl. by A. Pogasiy, N. Kolpakova. Kazan: Tan-Zarya, 1996, 286 p.) (in Russian).
5. Parnov E. *Zvezdnyye znaki* [Star Signs]. Moscow: Znaniye, 1984 (in Russian).
6. Prophet E. C. *The Lost Years of Jesus*. USA, Montana: Summit University Press, 1984 (Russ. ed.: Prophet E. C. *Uteryannyye gody Iisusa*. Moscow: Nauka, 1999, 364 p.).
7. Roerich N. K. *Izbrannoye* [Selected Works]. Moscow: Sovetskaya Rossiya, 1979 (in Russian).
8. Roerich N. K. *Altay – Gimalai* [Altai–Himalaya. A Travel Diary]. Moscow: Mysl', 1974 (in Russian).
9. Rosen S. *Hodil li Iisus v Indiyu?* [Did Jesus Go to India?]. Typewritten Translation from English. 11 p. (in Russian).
10. Rukavishnikova N. *Tibetskoe Evangelie* [The Tibetan Gospel]. Available at: <http://www.kosmopoisk.ru/artefacts/45/> (accessed December 20, 2016).
11. Hassnain F. M. *V poiskakh istoricheskogo Iisusa* [In Search of the Historical Jesus]. Moscow, 2006, 224 p. (in Russian).
12. Notovitch N. *Europe and Egypt* [L'Europe et l'Égypte]. Paul Ollendorff, 1898 (in French).



DOI: 1022250/2072-8662.2017.1.126-138

Кузнецова О.В., Смолина Н.С.

Современные образовательные программы по направлению подготовки «Религиоведение» в российских университетах



О.В. Кузнецова



Н.С. Смолина

Аннотация. В условиях трансформации образования существует острая потребность в аналитическом осмыслении протекающих процессов наполнения современного религиозного образования. В статье проводится сравнительный анализ образовательных программ по направлению подготовки «Религиоведение» (уровень бакалавриата). Авторы выявляют причины универсальности подхода к религиозному образованию и обнаруживают региональную, практико-ориентированную и методологическую специфику образовательных программ. Существующие тренды, отражающие развитие отечественного религиоведения, проявляются в содержательной специфике образовательных программ. Выявлены модели соотношения дисциплин в учебных планах, затрагивающих те или иные религии. Во-первых, пропорциональное распределение совокупного объема дисциплин между различными религиозными традициями, желание охватить как можно большее количество существующих религий. Вторая модель предполагает приоритет дисциплин, содержательно связанных с какой-то одной конфессией. Также сравнительный анализ учебных планов образовательных программ по направлению подготовки «Религиоведение» позволил зафиксировать такую важную тенденцию как увеличение дисциплин, связанных с методологическими аспектами религиоведения. Итогом исследования становится выявление причин универсальности подхода к религиозному образованию и обнаружение региональной, практико-ориентированной и методологической специфики образовательных программ. Существующие тренды, отражающие развитие отечественного религиоведения, проявляются в содержательной специфике образовательных программ.

Ключевые слова: направление подготовки «Религиоведение», религиозное образование, образовательный стандарт, образовательная программа, религиозные дисциплины, методология, экспертная деятельность, компетентностный подход, университет

Olesya V. Kuznetsova, Natalya S. Smolina

Modern Educational Programs for the Study of Religion Program Track at Russian Universities

Abstract. In terms of transformation of education there is an urgent need for analysis of the proceeding processes in modern religious studies education. The article presents a comparative analysis of educational programs for the program track "Study of Religion" (bachelor degree). The authors determine the reasons of universality of the approach to academic training in religious studies and find regional, practice-oriented, and methodological specifics of educational programs. The existing trends reflecting development of national religious studies are shown in substantial specifics of educational programs. The authors reveal models of disciplines' balance in the curricula relating to these or those religions. The first one is associated with an apportionment of total volume of disciplines between various religious traditions and embracing of most possible amount of the existing religions. The second model assumes a priority of the disciplines which are substantially connected with some one religion. Comparative analysis of curricula of educational programs for the program track "Study of Religion" has also allowed recording such important tendency as an increase of disciplines connected with methodological aspects of religious studies. Identification of the reasons of universality of the approach to training in religious studies and detection of regional, practice-oriented, and methodological specifics of educational programs become a result of the study. Actual trends reflecting development of national religious studies are shown in substantial specifics of educational programs.

Key words: Study of Religion, university, academic training in religious studies, educational standard, expert activity, educational program, methodology, competency-based approach

Кузнецова Олеся Васильевна – руководитель образовательной программы «Религиоведение», ассистент кафедры религиоведения департамента философии Института социальных и политических наук УрФУ, ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина»; 620051, Свердловская обл., г. Екатеринбург, пр. Ленина, 51; olesyakzn@yandex.ru

Olesya V. Kuznetsova – Head of the educational program “Study of Religion”, assistant at the Department of the Study of Religion, Urals Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin; 51 Lenin ave., Yekaterinburg, Russia, 620083; olesyakzn@yandex.ru

Смолина Наталья Сергеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной работы департамента социологии и политологии Института социальных и политических наук УрФУ, ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина»; 620051, Свердловская обл., г. Екатеринбург, пр. Ленина, 51; smolina-n@yandex.ru, n.s.smolina@urfu.ru

Natalia S. Smolina – PhD (Philosophy), Assistant Professor at the Department of Sociology and Politic Studies, Urals Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin; 51 Lenin ave., Yekaterinburg, Russia, 620083; smolina-n@yandex.ru, n.s.smolina@urfu.ru

Современное образование находится в состоянии трансформации, векторы трансформации определяются как внешними, так и внутренними причинами. С одной стороны, происходит определённая интеграция российского высшего образования в европейскую систему, и этот процесс идёт не первый год. С другой стороны, происходит постепенное сближение самого образования, его содержания и наполнения внутренними субъектами (по крайней мере, этот тренд может быть зафиксирован на основании изменений трудового законодательства¹) и требований профессионального сообщества, представители которого вовлекаются в процесс создания образовательных стандартов, становятся субъектами, чьё мнение учитывается и при согласовании содержания конкретных образовательных программ. Отчасти можно говорить об определённом партнёрстве в вопросе наполнения образовательных программ ВУЗами и профессиональным сообществом.

Сложности и противоречия возникают в рамках этих процессов даже не из-за противоположных мнений о содержании образовательных программ, а скорее из-за «невозможности полным образом эти требования артикулировать (например, вследствие происходящих здесь и сейчас процессов профессионализации того или иного вида деятельности)» [Кузнецова, Смолина, 2016, 246]. Так, например, в отношении религиоведения как области профессионального знания стоит отметить значимость экспертного вида деятельности. Однако на данный момент экспертная деятельность в качестве одного из видов профессиональной деятельности не зафиксирована. Религиоведческая экспертиза может стать возможной точкой соприкосновения интересов ВУЗов и представителей государственных структур, религиозных организаций, нуждающихся в проведении корректных религиоведческих экспертиз. Иными словами, ВУЗы могут стать площадкой для подготовки профессиональных экспертов в области религиоведения.

В поле нашего исследовательского интереса не входит вопрос становления и развития религиоведческого образования в России, скорее важно зафиксировать существующие различия в содержании образовательных программ по направлению «Религиоведение» и попытаться найти причины, фундирующие эти различия. Безусловно, такой взгляд внешнему наблюдателю может показаться поверхностным. Однако эта первая попытка «снять» различия может стать почвой для дальнейшего более детального исследования, касающегося подтверждения выдвинутых исследовательских гипотез как в отношении субъектов, участвующих в «производстве» образовательных продуктов, так и в отношении получателей образовательных услуг.

Нами предлагаются следующие критерии (Таблица 1) для анализа содержания программ высшего образования по направлению подготовки «Религиоведение» (уровень бакалавриата). Источниками для сравнительного анализа выступили федеральные государственные образовательные стандарты (далее по тексту – ФГОС), применяемые образовательными учреждениями и сами образовательные программы², содержание которых отражено в учебных планах, характеристике образовательных программ и других документах, доступ к которым открыт для всех посетителей сайтов ВУЗов в соответствии с требованиями Министерства образования и науки РФ.

Таблица 1. Сравнительный анализ содержания образовательных программ по направлению «Религиоведение» (бакалавриат)

№ п/п	ВУЗ	Наличие самостоятельно устанавливаемого стандарта (СУОС)	Наличие дисциплин, переходящих из стандарта ВПО 2000 г.	Модель соотношения дисциплин, затрагивающих те или иные конфессии	Наличие дисциплин, отражающих специфику религиозной жизни региона	Наличие отдельных дисциплин, изучающих феномен атеизма	Наличие дисциплин, направленных на развитие экспертных компетенций	Наличие дисциплин, посвященных методологии религиоведения	Виды практик
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1	Алтайский государственный университет	нет	История свободомыслия; Эволюция религии в современном мире. Диалог религиозного и нерелигиозного мировоззрения	Пропорционально	История религий народов Центральной Азии в древности и средневековье. История культуры и религии Китая, Буддизм в современном мире. Религиозные организации: Сибирь, Народы и религии России	нет	нет	Основы источниковедения; Программное обеспечение систематизации и обработки данных; Математический анализ социальной информации	Этноконфессиональная и преддипломная
2	Амурский государственный университет	нет	Эзотерические учения; История свободомыслия; Диалог религиозного и нерелигиозного мировоззрения;	Пропорционально	История православия на Дальнем Востоке; Религиозная ситуация на Дальнем Востоке	нет	нет	Статистические методы в религиоведении	Учебная (археологическая), научно-исследовательская работа, педагогическая и преддипломная
3	Армавирский православный социальный институт (Армавирский гуманитарно-социальный институт) (Данные за 2010 год)	нет	Эволюция религии в современном мире; История свободомыслия; Эстетические проблемы в религиоведении; Религиозная этика; Эзотерические учения; Диалог религиозного и нерелигиозного мировоззрения; Наука и религия	Приоритет в изучении христианства	нет	нет	нет	нет	Учебная, научно-исследовательская работа, производственная и преддипломная
4	Владимирский государственный университет имени А. Г. и Н. Г. Столетовых	нет	Эзотерические учения и культы; Эволюция религий в современном мире; Религиозная этика; История свободомыслия; Эстетические проблемы в религиоведении; Христианская теология	Пропорционально	Религиозные объединения Владимирской области; Новые религиозные движения региона	нет	нет	Герменевтика	Учебная, педагогическая и научно-исследовательская работа
5	Дальневосточный федеральный университет	нет	Наука и религия; Религиозная этика; Эстетические проблемы в религиоведении; Эволюция религии в современном мире; Христианская теология	Приоритет в изучении христианства	Религиозная ситуация в Приморье; Православие в истории Приморья	нет	нет	нет	Учебная, педагогическая и научно-исследовательская работа
6	Елецкий государственный университет имени И.А. Бунина	нет	История свободомыслия; Наука и религия; Эзотерические учения; Эволюция религии в современном мире; Эстетические проблемы в религиоведении	Пропорционально	нет	нет	нет	нет	Учебная, научно-исследовательская работа, педагогическая и преддипломная
7	Иркутский государственный университет	нет	Религиозная этика; История свободомыслия; Христианская теология (богословие); Эзотерические учения; Эволюция религии в современном мире; Эстетические проблемы в религиоведении	Приоритет в изучении христианства	История Прибайкальской епархии; Буддизм в Восточной Сибири; Религиозные верования народов Байкальского региона	нет	нет	Методология религиоведения	Учебная, педагогическая и преддипломная
8	Казанский (Приволжский) федеральный университет	нет	Наука и религия; Христианская теология; История свободомыслия; Религиозная этика; Эстетические проблемы в религиоведении	Пропорционально	нет	нет	Основы религиозно-экспертных компетенций	Источниковедение	Учебная, педагогическая, преддипломная
9	Красноярский государственный педагогический университет им. В.П. Астафьева	нет	Наука и религия; Эстетические проблемы в религиоведении; Религиозная этика; Эзотерические учения; Эволюция религии в современном мире	Пропорционально	История миссионерской деятельности в Сибири; Конфессия Красноярского края; История религии в Красноярском крае	нет	нет	нет	Учебная, научно-исследовательская работа, производственная (в т.ч. педагогическая)

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
10	Курский государственный университет	нет	Религиозная этика; Эстетические проблемы в религиозности; Наука и религия; История свободомыслия; Эзотерические учения; Эволюция религии в современном мире; Диалог религиозных и нерелигиозных мировоззрений; Христианская теология (богословие)	Приоритет в изучении христианства	Духовное и культурно-историческое наследие Курского края	нет	нет	Основы источниковедения; Современные статистические методы; История и методология религиоведения	Учебная и производственная (в т.ч. преддипломная)
11	Новосибирский государственный педагогический университет	нет	Наука и религия; История свободомыслия	Пропорционально	Религия Сибири; Мифология народов Сибири	«Основные эстетические концепции» – дисциплина по выбору в паре с «Историей свободомыслия»	нет	Основы источниковедения	Учебная (комплексная), преддипломная
12	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет	нет	Содержательно присутствуют, но под другими названиями (Например, «Этика и эсхатология религиозных языков» «Религиозной этикой»)	Приоритет в изучении христианства	нет	нет	нет	Методологические проблемы религиоведения; Методы социологических исследований; Источниковедение истории религий; Методика работы с источниками по философии религии и религиозным аспектам культуры; Методика работы с источниками по древним языкам и древнехристианской письменности	Учебная, производственная и преддипломная
13	Российский государственный гуманитарный университет	нет	История свободомыслия; Наука и религия	Пропорционально	нет	нет	Религиоведческая экспертиза	Архивные исследования в религиоведении; полевые исследования в религиоведении; Методы религиоведения	Учебная, научно-исследовательская работа, производственная, в т.ч. преддипломная
14	Русская православная гуманитарная академия	нет	Наука и религия; Религиозная этика; Религиозная антропология; Диалог религиозного и нерелигиозного мировоззрений	Пропорционально	нет	нет	нет	нет	Учебная, педагогическая, научно-исследовательская работа, производственная, преддипломная и полевое исследование
15	Саратовский национальный государственный университет имени Н.Г. Чернышевского	нет	История развития эстетических проблем в религиоведении; Религиозная этика; История свободомыслия; Наука и религия	Пропорционально	нет	нет	Особенности проведения религиоведческой экспертизы	нет	Учебная, методическая, педагогическая и преддипломная
16	Сибирский федеральный университет	нет	История свободомыслия; Наука и религия; Эволюция религии в современном мире	Пропорционально	нет	нет	нет	нет	Учебная, педагогическая и преддипломная
17	Тамбовский государственный университет имени Г.Р. Державина	нет	Наука и религия; Эволюция религии в современном мире; Христианская теология (богословие); Религиозная этика	Пропорционально	История религий на территории Тамбовского края	нет	нет	нет	Производственная и преддипломная
18	Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина	нет	Религиозная этика; Эстетические проблемы в религиоведении; Наука и религия; Диалог религиозного и нерелигиозного мировоззрения; Эзотерические учения; основные понятия и категории	Пропорционально	Религиозные традиции Урала и Сибири; научный семинар; История изучения религий на Урале и в Сибири	«История и теория атеизма» – дисциплина в рамках модуля по выбору	Религиоведческая экспертиза текстов; Экспертиза предметов отправления религиозного культа	Источниковедение в религиоведении; Методология религиоведения	Педагогическая и преддипломная
19	Челябинский государственный университет	нет	Эволюция религии в современном мире; Эзотерические и мистические учения;	Пропорционально	Религии Южного Урала: история и современность	нет	нет	нет	Педагогическая, производственная и преддипломная

1. Дисциплинарная специфика образовательных программ.

2. Экспертная деятельность и «экспертные» компетенции и их формирование в рамках религиоведческого образования.

3. Методы изучения религии.

4. Практики.

Современные государственные образовательные стандарты представляют собой совокупность требований к образовательным учреждениям, прежде всего, они содержат перечень компетенций, на формирование которых направлено обучение. Компетенции являются своего рода ориентирами для образовательного процесса, определяющими содержание образовательных программ. Специфика образовательного стандарта по направлению подготовки «Религиоведение» в отличие от других направлений в том, что задаётся не только компетенция как предполагаемая способность выпускника применять полученные знания, умения или навыки, но и та дисциплина, посредством которой компетенция может быть сформирована. В этом смысле определённая свобода ВУЗа задавать содержание образовательной программы ограничена рамками ФГОС. С исследовательской точки зрения интересным становится выявление того, чем обусловлено стремление разработчиков определить дисциплинарное содержание образовательных программ. Эту ситуацию можно интерпретировать с точки зрения процессов профессионализации, происходящих в религиоведении. Профессиональное сообщество религиоведов находится пока в стадии становления (такую, например, позицию поддерживает известный российский исследователь М.Ю. Смирнов [Смирнов, <http://www.rodon.org/relig-091007130819>]), что объясняет и процесс становления, оформления самого религиоведческого образования. Этот тезис вполне иллюстрирует процесс обновления образовательных стандартов по религиоведению: стандарт третьего поколения (2015 г.) незначительно отличается от предыдущих версий. В каком-то смысле образовательный стандарт по направлению подготовки «Религиоведение» не вполне вписывается в общий тренд, в рамках которого разработчиком определяются, прежде всего, результаты обучения, а не содержание. Последний ФГОС, принятый в 2015 г.³, ещё задаёт содержание образовательных программ через набор дисциплин, посредством которых формируются необходимые для выпускника компетенции. Соответственно, прописанные в ФГОС дисциплины должны присутствовать в любой образовательной программе. Не подлежит обсуждению вопрос о составе этих дисциплин и возможности посредством них сформировать заданные ФГОС компетенции. В этой ситуации более интересными для нас становятся те дисциплины, которые выбираются ВУЗами самостоятельно, именно через анализ этих дисциплин мы будем говорить об особенностях современного религиоведческого образования в России, региональной специфике и т.д.

Сравнительный анализ учебных планов образовательных программ уровня бакалавриата по направлению подготовки «Религиоведение» выявил, что самые распространённые дисциплины, не предусмотренные требованиями ФГОС, – это дисциплины, содержательно связанные с различными аспектами христианства и в меньшей степени ислама. При этом в большинстве учебных планов бакалавриата прослеживается связь между выбором дисциплины и преобладанием или значительным присутствием той или иной конфессии в регионе. Безусловно, исключением является дисциплина «История религии» где, как правило, ёмко и кратко излагаются основы всех религиозных традиций.

На наш взгляд, можно говорить о нескольких моделях соотношения дисциплин, затрагивающих те или иные религии. Во-первых, пропорциональное распределение совокупного объёма дисциплин между различными религиозными традициями, желание охватить как можно большее количество существующих религий. В качестве характерного примера приведём Казанский (Приволжский) федеральный университет (далее по тексту – КФУ), где в учебных планах реализуется практически паритетное сочетание количества дисциплин, связанных с исламом, христианством, иудаизмом («История ислама», «Мусульманское право», «Христианская теология», «Теология ислама», «Коранистика», «Библистика», «История иудаизма», «Тора как культурно-исторический памятник», «Святоотеческое богословие», «Патристика»⁴). По этой же модели осуществляются образовательные программы Амурского государственного университета, где присутствуют дисциплины, отражающие соседство с Востоком: «Буддизм в современном мире», «Религии Дальнего

Востока», «История восточных религий», «Ислам в современном мире», «Христианство и его конфессии», «История РПЦ», «История православия на Дальнем Востоке»⁵.

К этой же модели тяготеют и Уральский федеральный университет (далее по тексту – УрФУ): «История РПЦ», «Классическая христианская теология», «Современная христианская теология», «Текстология Нового Завета», «Православное догматическое богословие», «Священные тексты ислама», «Ислам в современном мире», «Религиозные тексты восточных религий», «Религия Бахаи», «Старообрядчество: от истоков к современности», «Неоязычество в России», «Религиозные традиции Урала и Сибири: научный семинар»⁶, и Алтайский государственный университет: «Славянское язычество», «Религия народов Америки», «История религий народов Центральной Азии в древности и в средневековье», «История культуры и религии Китая», «Буддизм в современном мире», «История иудаизма», «Протестантская теология», «Сравнительное богословие», «Библейская археология», «История РПЦ», «Библистика», «Патристика», «Русская церковная археология», «Христианская археология», «Народы и религии России»⁷.

Близки к подобному прочтению набора дисциплин во Владимирском государственном университете имени А.Г. и Н.Г. Столетовых («История православной культуры», «История РПЦ», «Христианская теология», «Мусульманская философия и теология», дисциплины, связанные с местными аспектами религии⁸) и Сибирском федеральном университете⁹.

На наш взгляд, стоит отметить образовательную программу по религиоведению в Российском государственном гуманитарном университете¹⁰ (далее по тексту – РГГУ), где в равной степени через призму историко-культурологического подхода изучаются православие, иудаизм и другие религии. Историко-этнологическое прочтение набора дисциплин присутствует в учебном плане Новосибирского государственного педагогического университета: «Первобытные и древние верования», «Религии Сибири», «Мифология народов Сибири», «Библейская археология», «Русская церковная археология», «История христианских направлений и течений», «Особенности христианской церковной организации», «Современный ислам», «Основные течения ислама», «Шаманизм», «Бурханизм»¹¹.

Учебный план по направлению подготовки «Религиоведение» в Красноярском государственном педагогическом университете им. В.П. Астафьева через выбор дисциплин сочетает в себе интерес как к авраамическим религиям, так и к новым религиозным движениям (далее по тексту – НРД): «Библейские сюжеты в искусстве», «Русское православие: история и современность», «Библистика», «Коранистика», «Христианство в Азии», «Христианство в Африке», «Шаманизм», «Мормоны: история и современность», «Вайшнаизм», «Неовосточные культы», «Ислам в современном мире», «Ислам в России», «Буддизм в современном мире», «Буддизм в России», «Движение New Age в современном мире», «Движение New Age в России», «Католическая церковь в современном мире», «Католическая церковь в России», «Конфессии Красноярского края», «История религии в Красноярском крае»¹².

Вторая модель предполагает приоритет дисциплин, содержательно связанных с какой-то одной конфессией. Показательными здесь будут учебный план бакалавриата Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета с дисциплинами: «История богословского образования», «История теологии», «Основы теологии», «Введение в теологию», «Иконоведение», «Введение в литургическое предание», «Догматическое богословие», «Священное Писание Нового Завета (Апостол)», «Священное Писание Нового Завета (Четвероевангелие)», «Патрология», «История древней христианской церкви», «История РПЦ», «История западных исповеданий», «Церковно-певческий обиход»¹³, и учебный план Дальневосточного федерального университета (далее по тексту – ДФУ) с набором дисциплин, ориентированных на православие, – «Введение в библиистику», «История РПЦ», «Христианская теология», «Православие в истории Приморья», «Традиции социального служения в православии», «Православие и биоэтика», «Основы православной педагогики», «История поместных церквей». Религиям Восточно-Азиатского региона отведено незначительное место: «История

восточной философии», «Основы исламоведения»¹⁴. В эту группу отнесём и образовательную программу Иркутского государственного университета¹⁵ – «История древней Христианской церкви», «История РПЦ», «История Поместных церквей», «История Прибайкальской Епархии», «Христианская теология (Богословие)», «Каноническое право», «Догматическое богословие», «Сравнительное богословие», «Нравственное богословие», «Таинства и обряды Православной Церкви», «Николаевский раскол в Русской Православной Церкви», «Библия как священная книга христиан», «Святоотеческая литература», «Буддизм в Восточной Сибири», «Религиозные верования народов Байкальского региона». И образовательную программу Курского государственного университета с дисциплинами «Церковный практикум», «Церковное пение», «Святоотеческое наследие», «История РПЦ», «История поместных церквей», «Христианская теология (богословие)», «Библеистика», «Катехизис», «Православная антропология»¹⁶.

Образовательная программа Русской христианской гуманитарной академии также тяготеет к этой модели, однако включает в себя спектр дисциплин, не связанных исключительно с христианством, например «Искусство стран ислама», «Ислам в России»¹⁷.

Максимальная направленность на изучение одной конфессии обнаруживается у Армавирского гуманитарно-социального института (ранее Армавирский Православно-Социальный Институт)¹⁸, в котором бакалавриат по направлению подготовки «Религиоведение» ориентирован скорее на теологическую проблематику и включает следующие дисциплины: «Христианская картина мира», «Священное Писание Ветхого Завета», «Священное Писание Нового Завета», «История теологической мысли. Введение в курс», «Греческая патристика», «Латинская патристика», «Византийское богословие», «Латинская теология в эпоху Средневековья», «Теологическая мысль XVII–XVIII вв.», «Теологическая мысль XIX–XX вв.», «История формирования и основные идеи православной догматики», «Каноническое (церковное) право», «История развития и особенности православной теологии», «История и символика православного богослужения», «Библия как культурно-исторический памятник», «Представления о нравственных качествах и обязанностях священнослужителя в православном вероучении»¹⁹. В учебных планах предыдущих лет присутствовали дисциплины: «Библейская география», «Библейская археология», «Догматическое богословие», «Сравнительное богословие», «Нравственное богословие», «История древней христианской церкви», «История РПЦ», «Апологетика», «Патрология», «Пастырское богословие», «Миссиология: история и практика миссионерства», «Организация и устройство православного прихода», «История монашества», «Литургика», «Гомилетика».

Таким образом, дисциплинарная специфика образовательных программ по направлению подготовки «Религиоведение» определяется, с одной стороны, социокультурными особенностями региона. Так, отметим, что практически во всех учебных планах произошло включение дисциплин, связанных с местной составляющей религиозной жизни. С другой стороны, наличие философских, исторических и культурологических дисциплин в учебных планах свидетельствует, на наш взгляд, о специфике преподавателей, читающих эти дисциплины. Как правило, это преподаватели с базовым философским, культурологическим или историческим образованием (что логично, так как профессиональному религиоведческому образованию от силы два десятилетия) или преподаватели, специализирующиеся на этих дисциплинах в силу принадлежности кафедрам, которые традиционно «читают» подобные дисциплины.

Дисциплины, диктуемые государственным стандартом 2000 года, более жёстким в части выбора, чем современный стандарт (ФГОС 2015), сохранились в современных учебных планах. Так, например, в 19 исследованных нами учебных планах присутствуют следующие дисциплины: «Наука и религия» – 13 раз, «История свободомыслия» – 12 раз, «Религиозная этика» – 11 раз, «Эстетические проблемы в религиоведении» – 10, «Эзотерические учения» – 9, «Христианская теология (богословие)» – 6, «Эволюция религии в современном мире» – 11, «Диалог религиозных и нерелигиозных мировоззрений» – 6, «Религиозная антропология» – 1.

При данном подсчёте мы учитывали, чтобы наименование дисциплины полностью совпадало с наименованиями дисциплин из государственного стандарта ВПО 2000-го года. На наш взгляд, результаты, отражающие преемственность ряда дисциплин из предыдущего стандарта, могут быть подкорректированы вследствие того, что некоторые дисциплины получили своё развитие, распавшись на несколько дисциплин (например, в УрФУ вместо «Христианской теологии (богословие)», возникли две дисциплины – «Классическая христианская теология» и «Современная христианская теология»). Другая причина – это возникновение дисциплин, близких по смыслу, но с иными названиями. Заметим, ряд дисциплин, ранее читавшихся на уровне бакалавриата и специалитета, ныне в соответствии с ФГОС ВО читается в магистратуре: «Эзотерические учения», «Религиозная философия», «Религиозная антропология». Такие дисциплины меньше распространены или незначительно присутствуют в учебных планах образовательных программ бакалавриата.

Полагаем, что набор этих дисциплин не случаен, так как, с одной стороны, он отражает разделяемые всеми субъектами представления о содержании религиозно-ведческого образования, с другой стороны, позволяет субъектам образовательного процесса действовать в логике «экономии» ресурсов, времени, имеющихся учебно-методических материалов и сохранения имеющихся кадров.

Примечательно, что в советские годы вопросы религии раскрывались в рамках «атеистических» дисциплин, читаемых преподавателями кафедр атеизма, научного атеизма, истории и теории атеизма и т.д. [Костылев, 2012]. В современных образовательных программах по направлению подготовки «Религиоведение» лишь в немногих есть специальные профессиональные дисциплины, связанные с историей атеизма: «Основные атеистические концепции» в Новосибирском государственном педагогическом университете и «История и теория атеизма» в УрФУ. В других случаях «История и теория атеизма» может быть лишь разделом других дисциплин «История свободомыслия» или «Свобода совести».

Дисциплин, касающихся экспертной деятельности религиоведа, в учебных планах бакалавриата очень мало. Так, например, «Религиоведческая экспертиза текстов», «Экспертиза предметов религиозного культа» есть в образовательной программе УрФУ, «Основы религиоведческой экспертизы» в КФУ, «Религиоведческая экспертиза» в РГГУ и «Особенности проведения религиоведческой экспертизы» в программе Саратовского национального государственного университета им. Н.Г. Чернышевского. В большинстве же случаев данные курсы появляются в магистерских программах (например, «Теория и практика религиоведческой экспертизы» в Амурском государственном университете или «Государственная и судебная религиоведческая экспертиза» в КФУ). Такая ситуация в целом адекватна существующему образовательному стандарту, где экспертная деятельность не упомянута в качестве одного из видов профессиональной деятельности. Тем не менее, можем отметить, что в академической среде необходимость религиоведческой экспертизы и консультативных услуг религиоведов очевидна, тогда как на уровне различных органов государственной власти нет (хотя именно органы государственной власти могут стать реальными заказчиками для подобных экспертиз, шире – возможными работодателям для выпускников-религиоведов). Как отмечает К.М. Антонов, «основные потребители как религиоведческого, так и теологического знания – чиновник, епископ, епархиальный служащий, сотрудник спецслужб, педагог, журналист – по большому счёту считают это знание ненужным, создающим лишние проблемы, вероятно, и вредным. Они обладают почерпнутым из практики донаучным знанием, которое, с точки зрения учёного-религиоведа или богослова, возможно, представляет собой дичь или ересь, но которого оказывается вполне достаточно для решения повседневных проблем, «разруливания» конфликтных ситуаций, написания докладов и отчётов в вышестоящие инстанции» [Антонов, 2015].

В религиоведческом сообществе в последнее время остро встаёт вопрос развития прикладного/практического религиоведения. Так, например, Е.С. Элбакян в одной из последних статей замечает, что экспертная деятельность религиоведа может рассматриваться в качестве практической деятельности [Элбакян, 2015, 196] в ходе которой религиовед выступает экспертом по отдельным вопросам религиозной

деятельности организаций или граждан. Религиоведческое образование, ориентированное на развитие компетенций, связанных с осуществлением практической деятельности, позволит выпускникам стать востребованными специалистами на рынке труда.

Сравнительный анализ учебных планов образовательных программ по направлению подготовки «Религиоведение» позволил выявить такую важную тенденцию как увеличение дисциплин, связанных с методологическими аспектами религиоведения. Так, в государственных стандартах по религиоведению 2010 и 2015 гг. среди профессиональных компетенций появляются те, что связаны со способностью выпускника самостоятельно собирать и обрабатывать научную информацию в области религиоведения и религиоведческих дисциплин с использованием различной методологии и методов (ПК-1.2–1.3 в ФГОС 2010 года, ОПК-2–3 в ФГОС 2015 года). Дисциплина, посвящённая методологии религиоведения, таким образом, включена в учебные планы многих образовательных программ. Исключение, где специального курса, посвящённого методам и методологии религиоведения, нет, – это учебные планы Тамбовского государственного университета имени Г.Р. Державина²³, Саратовского национального государственного университета имени Н.Г. Чернышевского²⁴, Елецкого государственного университета имени И.А. Бунина²⁵.

Не затрагивая дисциплин, связанных с общими правилами организации научного исследования или выполнения выпускной квалификационной работы, рассмотрим те образовательные программы, в которых методологические аспекты изучения религии выделены в конкретные дисциплины: т.е. существует несколько дисциплин по проблеме методов и методологии. Приведём примеры. В Российском государственном гуманитарном университете существует три дисциплины – «Методология религиоведения», «Полевые исследования в религиоведении», «Архивные исследования в религиоведении». В УрФУ – «Методология религиоведения», «Источниковедение в религиоведении». Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет с дисциплинами: «Методики социологических исследований», «Источниковедение истории России», «Социальная статистика», «Методика работы с источниками по философии религии и религиозным аспектам культуры», «Методика работы по древним языкам и древнехристианской письменности». Алтайский государственный университет в своём видении методологии религиоведения предлагает студентам курс «Математического анализа социальной информации» и «Основ источниковедения». Амурский государственный университет ориентирован на количественные методы в религиоведении, включив в учебный план дисциплины «Принципы компьютерной обработки статистических данных», «Статистические методы в религиоведении». Также как и Челябинский государственный университет с дисциплиной «Количественные методы и информационные технологии в гуманитарных исследованиях», «Методы социологических исследований».

В ходе изучения дисциплин, сопряжённых с методами и методологией религиоведения, было выявлено, что самой распространённой дисциплиной стало «Источниковедение» во всевозможных его спецификациях. Источниковедение, возникшее как вспомогательная дисциплина исторической науки, направленное на научное изучение и критику исторических источников и разработку методов их изучения, удовлетворяет потребности религиоведа в области работы с текстами, видео, аудио и прочими типами исторического источника. Так как религиовед в образовательном процессе и последующей профессиональной деятельности постоянно сталкивается с историческими источниками (которые могут трактоваться широко), умение и навыки работы с ними становятся необходимыми. Примечательно, что образовательные программы бакалавриата по религиоведению, позиционирующие себя как сопряжённые с историей религии или имеющие выраженную заинтересованность в теологии, охотно включают эту дисциплину в свои учебные планы. С высокой долей уверенности можно сказать, что источниковедение укоренилось в современных российских представлениях о необходимых дисциплинах для формирования компетенций профессионального религиоведа.

Другими распространёнными методологическими дисциплинами становятся те, что связаны с методологией и методами социологии, что, на наш взгляд, объясняется значимым положением социологии религии в структуре современного

религиоведения. Представляется интересным, что методология и методы психологии религии, философии и феноменологии религии в исследуемых учебных планах не стали основанием для выделения в отдельную учебную дисциплину. Это предмет для дальнейшего изучения.

Важной составляющей высшего образования являются практики как способ освоить или применять освоенные в ходе учебного процесса компетенции. Виды практик в какой-то мере соотносимы с видами профессиональной деятельности, на которые ориентирована образовательная программа. Для религиоведческого образования (как, впрочем, для гуманитарного образования в целом) наиболее распространенными видами практик являются педагогическая и научно-исследовательская (в ходе которой обучающиеся, как правило, готовят своё выпускное исследование). Такие виды практик появляются в образовательных программах исходя из логики образовательного стандарта, предлагающего в качестве видов профессиональной деятельности педагогическую, научно-исследовательскую и организационно-управленческую. Отметим, что образовательный стандарт по направлению подготовки «Теология» предлагает более разнообразные виды профессиональной деятельности (в том числе, просветительская, экспертно-аналитическая), отвечающие запросам современной социальной реальности²⁶.

Исключениями становятся образовательные программы, которые предлагают археологическую практику (Амурский государственный университет) и этноконфессиональную практику (Алтайский государственный университет)²⁷. В перспективе, на наш взгляд, возможным видом практики для студентов может стать экспертная практика в органах государственной власти или местного самоуправления.

Таким образом, сравнительный анализ учебных планов и основных положений образовательных программ по направлению подготовки «Религиоведение» бакалавриата, выставленных в открытый доступ в сети Интернет, показал следующее. Во-первых, дисциплины учебных планов, отвечающие за формирование профессиональных (ПК) и дополнительных профессиональных компетенций (ДПК), свободно выбираемые ВУЗом, как правило, содержательно сопряжены с религиями, исторически длительное время связанными с Россией (христианство (православие), ислам, иудаизм). Так, в России на июнь 2013 года по данным ФОМ²⁸ 64% респондентов отнесли себя к православным, к исламу отнесли себя лишь 6% респондентов, не считают себя верующими людьми – 25%. Исторический опыт и современная реальность в какой-то мере предопределяют выбор дисциплин. Однако в большинстве учебных планов остаётся «за рамками» учебного процесса проблемы «внеконфессиональной религиозности», современного атеизма, деятельность не столь больших в процентном отношении конфессий и религиозных организаций России. Одновременно, современное религиоведческое образование не наполнено дисциплинами, посвящёнными современной религиозной ситуации в странах ближнего и дальнего зарубежья. Более того, современная российская религиозная ситуация редко становится специальным предметом изучения в рамках дисциплин. Иными словами, можно говорить о своеобразном тренде – ориентации на государственную политику в области религии при выборе дисциплин для образовательных программ бакалавриата, либо на религиоведение, приближающееся к «конфессиональному религиоведению». Ещё одно возможное объяснение этой ситуации – отсутствие кадров, специализирующихся на этих проблемах, и действующих механизмов их привлечения в регионах.

Во-вторых, можно зафиксировать сближение учебных планов по направлениям подготовки «Религиоведение», «Теология», «Культурология», «История». В качестве одной из причин можно назвать зависимость содержания учебных планов по направлению подготовки «Религиоведение» от того, на каком факультете/кафедре исторически возникло направление «Религиоведение» и за каким структурным подразделением оно в данный момент закреплено. Например, направление «Религиоведение» в Новосибирском государственном педагогическом университете закреплено за Институтом истории, гуманитарного и социального образования, соответственно в учебном плане содержатся общие дисциплины для историков или религиоведов.

Или в УрФУ, где направление подготовки «Религиоведение» возникло на базе кафедры истории и теории научного атеизма философского факультета, традиционно большой блок историко-философских дисциплин слушается совместно философами и религиоведами. Другой случай, когда кафедра теологии и религиоведения Дальневосточного федерального университета, возглавляемая митрополитом Владивостокским и Приморским Вениамином (Пушкарь Б.Н.), сближает наполнение учебных планов по теологии и религиоведению. История возникновения кафедр религиоведения, своеобразная «многостаночность» преподавателей российских кафедр, читающих одни и те же дисциплины социально-гуманитарного цикла для разных направлений подготовки («Религиоведение», «Философия», «Теология», «История», «Культурология») влияют на специфику современного российского религиоведческого образования.

Здесь же стоит упомянуть о происходящей в системе высшего образования в России оптимизации учебного процесса, приводящей к сокращению профессорско-преподавательского состава, объединению потоков студентов разных направлений на лекционных и семинарских занятиях и т.д.

Таким образом, в современном религиоведческом образовании можно выделить факторы, влияющие на сходство образовательных программ (сам стандарт, компетенции и дисциплины, задаваемые стандартом), и факторы, определяющие отличия: специфика региона, его религиозной ситуации, структурные особенности университетов. Образовательные программы по направлению подготовки «Религиоведение» возникали в своё время в рамках разных факультетов: исторического или философского, что в свою очередь определило специфику этих программ, их уникальность, дисциплинарное своеобразие и те ведущие методы, которые использовались для изучения религии. Иными словами, междисциплинарность религиоведения как области научного знания, выделившегося на стыке антропологии, истории, философии, уже в момент возникновения содержало в себе возможность существования образования в рамках разных факультетов.

Зафиксированные нами тенденции становления и оформления являются скорее отражением общей картины современного высшего образования. С другой стороны, религиоведческое образование не существует в отрыве от религиоведения как области знания, потому те процессы и тенденции, которые характерны для области знания, влияют и на образовательные программы, их содержание и специфику. В то же самое время, на наш взгляд, нет определённого «социального заказа» на религиоведческое знание и специалистов в области религиоведения, что делает конструкцию «религиоведческое образование» несколько искусственной. В этой ситуации задача профессионального сообщества определить заказчика, его возможные потребности, найти формы коммуникации.

Библиографический список

1. Антонов, К.М. Структура, границы, организация: три рефлексии по мотивам текста Т.А. Фолиевой / К.М. Антонов // Религиоведческие исследования. – 2015. – № 1. – С. 126–127.
2. Костылев, П.Н. Становление сообщества и принятие решений в религиоведческом образовании / П.Н. Костылев // Ценности и смыслы. – 2012. – № 2. – С. 77–82.
3. Кузнецова, О.В. Сравнительный анализ образовательных программ по направлению «Религиоведение» в российских ВУЗах / О.В. Кузнецова, Н.С. Смолина // Академические исследования и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы: сб. материалов Третьего конгр. рос. исследователей религии. В 6 т. Т. 4. – Владимир: Аркаим, 2016. – С. 246–265.
4. Лаврухина, И.М. «А наука теология есть?»: о религиозном и светском образовании в России / И.М. Лаврухина // Вестник Донского государственного университета. – 2015. – № 4–2 (18). – С. 100–108.
5. Смирнов, М.Ю. Современное российское религиоведения: повседневность и сакральное / М.Ю. Смирнов // Религия и повседневность: прошлое, настоящее и будущее / III Международная Интернет-конференция по религиоведению Московского религиоведческого общества (1 октября – 1 декабря 2009 г.). [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.rodon.org/relig-091007130819> (дата обращения: 05.07.2016).

6. Элбакян, Э.С. Современное российское религиоведение – в горе и в радости... / Э.С. Элбакян // Религиоведение. – 2015. – № 1. – С. 191–199.

¹ С 1 июля 2016 г. вступили в силу изменения Трудового Кодекса РФ, которые предусматривают применение профессиональных стандартов, на основании которых определяются трудовые функции работников и наименование их должностей.

² Анализировались образовательные программы, выставленные в открытый доступ к 01.06.2016, по направлению подготовки 47.03.03 «Религиоведение» следующих российских вузов: Алтайский государственный университет, Амурский государственный университет, Армавирский православно-социальный институт (ныне Армавирский гуманитарно-социальный институт), Владимирский государственный университет имени А.Г. и Н.Г. Столетовых, Дальневосточный федеральный университет, Елецкий государственный университет имени И.А. Бунина, Иркутский государственный университет, Казанский (Приволжский) федеральный университет, Красноярский государственный педагогический университет им. В.П. Астафьева, Курский государственный университет, Новосибирский государственный педагогический университет, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Российский государственный гуманитарный университет, Русская христианская гуманитарная академия, Саратовский национальный государственный университет имени Н.Г. Чернышевского, Сибирский федеральный университет, Тамбовский государственный университет имени Г.Р. Державина, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, Челябинский государственный университет. Образовательные программы МГУ им. М.В. Ломоносова и СПбГУ не были проанализированы в силу отсутствия доступных материалов на сайтах университетов (учебных планов, характеристик образовательных программ и т.д.).

³ Федеральный государственный образовательный стандарт высшего образования. Уровень подготовки бакалавриат. Направление подготовки 47.03.03 Религиоведение. Утвержден приказом Министерства образования и науки Российской Федерации от 6 марта 2015 г. N 183. Режим доступа: <http://fgosvo.ru/uploadfiles/fgosvob/470303.pdf> (дата обращения: 05.07.2016).

⁴ Учебные планы по направлению «Религиоведение» КФУ. Режим доступа: <http://kpfu.ru/isfnmk/uchebnyj-process/uchebnye-plany> (дата обращения 1.06.2016).

⁵ Учебный план по направлению «Религиоведение» АМУ. Режим доступа: http://www.amursu.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=5357:2012-02-03-02-59-08&catid=230:2009-12-01-13-57-35&Itemid=1036&lang=ru#Plan2016 (дата обращения: 1.06.2016).

⁶ Учебный план по направлению «Религиоведение» УрФУ. Режим доступа: http://urfu.ru/fileadmin/study_programs/1321.pdf (дата обращения: 1.06.2016).

⁷ Учебный план по направлению «Религиоведение» АлтГУ. Режим доступа: <http://portal.edu.asu.ru/course/view.php?id=769> (дата обращения: 1.06.2016).

⁸ Учебный план по направлению «Религиоведение» ВлГУ. Режим доступа: http://gi.vlsu.ru/fileadmin/docs/ffsn/fir/docs/UCHEBNIY_PLAN_033300-62_12-13_.pdf (дата обращения: 1.06.2016).

⁹ Учебный план по направлению «Религиоведение» СФУ. Режим доступа: <http://edu.sfu-kras.ru/node/3235> (дата обращения: 1.06.2016).

¹⁰ Учебные планы по направлению «Религиоведение» РГГУ. Режим доступа: <http://religion.rsuh.ru/section.html?id=10820> (дата обращения: 1.06.2016).

¹¹ Учебный план по направлению «Религиоведение» НГПУ. Режим доступа: http://npsu.ru/upload/training/plans/ochnoe/uchebnyj_plan140_2015_4k.pdf (дата обращения: 1.06.2016).

¹² Учебный план по направлению «Религиоведение» КГПУ. Режим доступа: <http://www.kspu.ru/page-13943.html> (дата обращения: 3.06.2016).

¹³ Учебный план по направлению «Религиоведение» ПСТГУ. Режим доступа: http://pstgu.ru/DATACENTER/DIR_FILES/DIR_ZIP/Postiplenie_v_univ/2016_17/470303.pdf (дата обращения: 3.06.2016).

¹⁴ Учебный план по направлению «Религиоведение» ДФУ. Режим доступа: <https://bb.dvfu.ru/webapps/cmsmain/webui/orgs/FU503UMKD/%D0%9E%D0%9F%D0%9E%D0%9F%D0%20%D0%B1%D0%B0%D0%BA%D0%B0%D0%BB%D0%B0%D0%B2%D1%80%D0%B8%D0%B0%D1%82%D0%B0%D0%A8%D0%93%D0%9D?action=frameset&subaction=view> (дата обращения: 2.06.2016).

¹⁵ Учебный план по направлению «Религиоведение» ИГУ. Режим доступа: http://isu.ru/r/about/umo/uchebnie_plani/uchebnie_plani_16-17/ohnoe/history/47.03.03-16-1234-2461_1k_teor_met_religioved.pdf (дата обращения: 2.06.2016).

¹⁶ Учебный план по направлению «Религиоведение» КГУ. Режим доступа: http://kursksu.ru/pdf/oor2011/bakalavr/033300.62_curriculum.pdf (дата обращения: 2.06.2016).

¹⁷ Учебный план по направлению «Религиоведение» РХГА. Режим доступа: <http://rhga.ru/upload/uf/c30/c30ebe5006f76b23de3738706c58ec25.pdf> (дата обращения: 2.06.2016).

¹⁸ На сегодняшний момент аккредитация и лицензия на образовательную деятельность Армавирского православно-социального института (ныне Армавирский гуманитарно-социальный институт) приостановлена на время проведения проверки Федеральной службой по надзору в сфере образования и науки.

¹⁹ Учебный план по направлению «Религиоведение» Армавирского гуманитарно-социального института от 14.03.2016 г. Режим доступа: <http://agsi.ru/sveden/edukation/> (дата обращения: 3.06.2016).

²³ Учебный план по направлению «Религиоведение» ТГУ. Режим доступа: <http://www.tsutmb.ru/obu4enie/obrazovatelnyie-programmyi/bakalavriat/bak-oor-vo> (дата обращения 3.06.2016).

²⁴ Учебный план по направлению «Религиоведение» СГУ. Режим доступа: <http://www.sgu.ru/structure/philosophic/courses/bachelor-religiovedenie> (дата обращения: 3.06.2016).

²⁵ Учебный план по направлению «Религиоведение» ЕГУ. Режим доступа: <http://elsu.ru/bak.html> (дата обращения: 3.06.2016).

²⁶ Федеральный государственный образовательный стандарт высшего образования. Уровень подготовки бакалавриат. Направление подготовки 48.03.01 Теология. Утверждён приказом Министерства образования и науки Российской Федерации от 17 февраля 2014 г. N 124. Режим доступа: <http://fgosvo.ru/uploadfiles/fgosvob/480301.pdf> (дата обращения: 05.07.2016).

²⁷ Учебные план по направлению «Религиоведение» АлтГУ <http://portal.edu.asu.ru/course/view.php?id=769> и АмГУ. Режим доступа: http://www.amursu.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=5357:2012-02-03-02-59-08&catid=230:2009-12-01-13-57-35&Itemid=1036&lang=ru#Plan2016 (дата обращения: 1.06.2016).

²⁸ Ценности: религиозность. Сколько россиян верят в Бога, посещают храм и молятся своими молитвами? // Фонд «Общественное мнение». Режим доступа: <http://fom.ru/obshchestvo/10953> (дата обращения: 26.05.2016).

References

1. Antonov K.M. *Religiovedcheskie issledovaniya* [Researches on the Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2015, no 1, pp. 126–127 (in Russian).
2. Kostylev P.N. *Tsennosti i smysly* [Values and Meanings]. Moscow, 2012, no 2, pp. 77–82 (in Russian).
3. Kuznetsova O.V. Smolina N.S. *Akademicheskoe issledovanie i kontseptualizatsiya religii v XXI veke: traditsii i novyye vyzovy: sb. materialov Tretego kongr. ros. issledovateley religii* [Academic Research and Conceptualization of Religion in the 21st Century: Traditions and New Challenges: Proceedings of the Third Congress of Russian Scholars of Religion]. Vladimir, 2016, no 4, pp. 246–265 (in Russian).
4. Lavruhkina I.M. *Vestnik Donskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Don State University]. 2015? no. 4–2 (18), pp. 100–108 (in Russian).
5. Smirnov M.Y. *Religiya i povsednevnost: proshloe, nastoyashee i budushee* [Religion and Everyday Life: Past, Present, Future]. Available at: <http://www.rodon.org/relig-091007130819> (accessed July 5, 2016) (in Russian).
6. Elbakyan E.S. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2015, no 1, pp. 191–199 (in Russian).

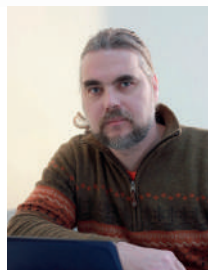


DOI: 1022250/2072-8662.2017.1.139-149

Давыдов И.П.

**Западноевропейская церковная архитектура
в контексте истории становления
и развития религиозного искусства
(Примерная рабочая программа учебной дисциплины)**

Аннотация. Цели дисциплины: ознакомление студентов бакалавриата с необходимым минимумом теоретических знаний по тематологии и функционалистике архитектоники памятников западноевропейского христианского зодчества; выработка практических навыков различения архитектурных стилей и эклектичных стилизаций при проведении тематологических полевых исследований (в частности, корректного описания интерьеров и экстерьеров христианских храмов) и при подготовке курсовых и дипломных работ по религиоведению; развитие способности философско-критической оценки имеющихся в распоряжении религиоведа искусствоведческих данных. Задачи дисциплины: изучение зарубежной и отечественной истории и теории архитектуры в её религиоведческом аспекте (в данном случае – западнохристианской архитектуры); приобретение опыта применения общенаучных и частнонаучных философско-религиоведческих методов в тематологии, урбанистике и теории спатиализации; апробация специализированных методов в смежных проблемных областях историко-архитектурного и религиоведческого знания; проведение комплексного религиоведческого анализа любого из памятников западноевропейского христианского зодчества, подобранного исходя из области профессиональных интересов студентов бакалавриата.



Ключевые слова: философия архитектуры, романика, готика

Ivan P. Davidov

**West European Church Architecture in the Context
of History of Formation and Development of Religious Art
(Suggested Steering Document)**

Abstract. Aims of the discipline: to make students familiar with the necessary minimum of theoretical knowledge of temple studies and the functionalistics of the Western European architectural monuments' architectonics; to work out practical skills of distinguishing between architectural styles and eclectic pastiche. Goals of the discipline: to study foreign and domestic history of architecture; to acquire applicative experience of general and particular scholarly methods in temple studies, urban studies, and spatialization theory; to conduct complex analysis of any Western European architectural monument through religious studies.

Key words: philosophy of architecture, Romanesque art, gothic style

Давыдов Иван Павлович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова; 119991, РФ, Москва, ГСП-1, Ленинские горы, философский факультет, ауд. Г-502; ioasaph@yandex.ru

Ivan P. Davidov – PhD (Philosophy), Assistant Professor at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Lomonosov Moscow State University; of. G-502, 1 Leninskie Gory, Moscow, Russia, 119991; ioasaph@yandex.ru

Основной методологический приём подачи теоретического и эмпирического материала – его дифференциация по стилевым и конструктивным особенностям памятников западноевропейского христианского зодчества, на которые обращали внимание ведущие специалисты в области теменологии, урбанистики, семиотики и социологии архитектуры (такие как *Витрувий*, *Эжен Эмманюэль Виолле-ле-Дюк*, *Эрвин Панофский*, *Ролан Рехт*, *Анри Лефевр*, *Умберто Эко* и др.). При этом учитываются взгляды корифеев исторической школы «Анналов» на феномен «долгого средневековья».

I. Название дисциплины в соответствии с учебным планом: Западно-европейская церковная архитектура в контексте истории становления и развития религиозного искусства

II. Цели и задачи дисциплины:

Цели дисциплины: ознакомление студентов бакалавриата с необходимым минимумом теоретических знаний по теменологии и функционалистике архитектуры памятников западноевропейского христианского зодчества; выработка практических навыков различения архитектурных стилей и эклектичных стилизаций при проведении теменологических полевых исследований (в частности, корректного описания интерьеров и экстерьеров христианских храмов) и при подготовке курсовых и дипломных работ по религиоведению; развитие способности философско-критической оценки имеющихся в распоряжении религиоведа искусствоведческих данных.

Задачи дисциплины: изучение зарубежной и отечественной истории и теории архитектуры в её религиоведческом аспекте (в данном случае – западнохристианской архитектуры); приобретение опыта применения общенаучных и частнонаучных философско-религиоведческих методов в теменологии, урбанистике и теории спатIALIZации; апробация специализированных методов в смежных проблемных областях историко-архитектурного и религиоведческого знания; проведение комплексного религиоведческого анализа любого из памятников западноевропейского христианского зодчества, подобранного исходя из области профессиональных интересов студентов бакалавриата.

III. Формы проведения:

– аудиторные занятия: лекции – 0 ак. ч., семинаров – 34 ак. ч.;

– самостоятельная работа – 34 ак. ч.

Формы текущего контроля: контрольные работы, доклады, рефераты.

IV. Распределение трудоёмкости по разделам темам, а также формам проведения занятий с указанием форм текущего контроля и промежуточной аттестации:

№ п/п	Наименование раз- делов и тем дисци- плин	Трудоёмкость (в ак. часах) по формам заня- тий				Формы контроля
		Аудиторная работа (с разбивкой по формам и видам)			С а м о - с т о я - т е л ь н а я работа	
		Лекции	Практиче- ские заня- тия (семи- нары)	Лабора- т о р н а я работа		
1	2	3	4	5	6	7
1	Функциональный анализ архитектуры (Ролан Рехт, Умберто Эко).	0	4	0	4	Контроль- ная работа
2	Наследие Рима: архитектоника римского базиликального хра- ма (Витрувий).	0	2	0	2	Контроль- ная работа

1	2	3	4	5	6	7
3	Отличия западно-европейской базиликальной от восточной крестово-купольной архитектуры.	0	2	0	2	Контрольная работа
4	Роль каролингского и меровингского «возрождения» в становлении романики.	0	2	0	2	Контрольная работа
5	Архитектоника средневекового замка, монастыря, храма – романский стиль (Э.Э. Виолле-ле-Дюк).	0	2	0	2	Контрольная работа
6	Вклад аббата Сугерия в становление готического стиля.	0	2	0	2	Контрольная работа
7	Особенности французской готики (альбом <i>Виллара де Оннекура</i>).	0	2	0	2	Контрольная работа
8	Сравнительный анализ особенностей континентальной готики (Франция, Германия, Испания). Пламенеющая готика.	0	2	0	2	Контрольная работа
9	Особенности английской церковной архитектуры.	0	2	0	2	Контрольная работа
10	Итальянский ренессанс и барокко (Ватикан, <i>Бернини</i> , <i>Борромини</i>).	0	2	0	2	Контрольная работа
11	Рококо и классицизм. Их экспансия в Россию.	0	2	0	2	Контрольная работа
12	Архитектоника неоготики и эклектических стилей храмового зодчества в эпоху ар-нуво.	0	4	0	4	Контрольная работа
13	Урбанистика и тематология – точки пересечения проблемных полей.	0	4	0	4	Контрольная работа
14	Современные тенденции развития западноевропейского и американского католического и лютеранского зодчества.	0	2	0	2	Контрольная работа
	Всего	0	34	0	34	Зачет

V. Содержание дисциплины по разделам и темам – аудиторная и самостоятельная работа:

Темы аудиторных занятий (с дидактическими единицами)

Тема 1. Функциональный анализ архитектуры.

Христианское литургическое действо и его локализация в сакральном хронотопе. Храм как «синтез искусств». «Панлитургичность» готического собора. Функция и функциональность архитектуры. Тектоника и архитектоника в контексте теменологии. Христианская, иудейская и мусульманская теменология – точки сближения. Роль templum'a и temenos'a как «мест памяти» в актах коллективной коммеморации.

Тема 2. Наследие Рима: архитектоника римского базиликального храма.

«Стиль жизни» древнеримского горожанина в пространстве civitas.

Стилевые и технические особенности древнеримской храмовой архитектуры. Систематизация Витрувием теории и практики ремесла римских зодчих. Византийская рецепция базиликальных конструкций, их христианское сакральное переосмысление. Проблема разграничения античных ордоров, «римского» и «византийского» стиля в архитектуре.

Тема 3. Отличия западноевропейской базиликальной от восточной крестово-купольной архитектуры.

Планиметрическая типологизация христианских храмов: теменология и ставрология. «Иерусалим» как «архетип» города-храма. Различные «ветви» эволюции сакрального зодчества на Западе и Востоке христианской ойкумены, их переплетения и взаимовлияние. Вертикальная и горизонтальная осевая симметрия, эвритмия и катаморфизм элементов храмовой архитектуры на Западе и Востоке.

Тема 4. Роль каролингского и мерovingского «возрождения» в становлении романники.

Феномен «каролингского возрождения» и его отражение в медиевистике. Каролингская иконография и иконология, программы монументальных фресковых росписей и мозаичных панно. Ключевая роль коронованной особы в потестарной имагологии. Феномен христианской сакрализации фигуры монарха. Паломнические маршруты и романские храмы.

Тема 5. Архитектоника средневекового замка, монастыря, храма – романский стиль.

«Люди средневековья» и их представления о самих себе. «Время соборов» Жоржа Дюби. «Стиль жизни» средневекового города при династии капетингов. Э.Э. Виолле-ле-Дюк как архитектор-медиевист, реставратор и археолог-реконструктор. Взгляды Э.Э. Виолле-ле-Дюка на эволюцию западноевропейской архитектуры.

Тема 6. Вклад аббата Сугерия в становление готического стиля.

«Стиль жизни» и архитектурный стиль – к истории понятий. Зарождение готики на территории Иль-де-Франс. Расширение аббатства Клюни. Аббат Сугерий и его деятельность по благоустройству Сен-Дени. Эрвин Панофский о корреляции схоластики и готики. Взгляды Эрвина Панофского на роль теории перспективы в градостроительстве.

Тема 7. Особенности французской готики.

Периодизация французской готики. Альбом Виллара де Оннекура как памятник своей эпохи. Эмиль Маль о французской готике. Творческий метод готического мастера.

Тема 8. Сравнительный анализ особенностей континентальной готики (Франция, Германия, Испания). Пламенеющая готика.

Стилевые и композиционные особенности памятников готической архитектуры Франции, Германии и Испании. Немецкая религиозность и выбор веры в эпоху Реформации. Роль северовропейской карнавальной культуры в десакрализации бюргерского уклада жизни. «Менталитет» бюргерства Франции и Нидерландов. Влияние церковного раскола 1517 г. на сакральную архитектуру Западной Европы.

ТЕМА 9. Особенности английской церковной архитектуры.

Проблема английской религиозной идентичности и её отражение в английском зодчестве. Церковные последствия реформ Генриха VIII и упадок католических

монастырей на территории Британии. Эстетика «зонтичного» свода. Рурализация и рурбанизация малых архитектурных форм и приходских церквей.

Тема 10. Итальянский ренессанс и барокко.

Место эпохи Возрождения в истории духовной культуры Западной Европы. Стилиевые отличия итальянского Ренессанса и северного Возрождения. Итальянский город эпохи Медичи и его обитатели. Гуманистический идеал корифеев эпохи Возрождения. Ватикан как средоточие ренессансной и барочной культуры. Ренессанс и барокко: черты сходства и различия. Эрвин Панофский о «ренессансах». Морфология Возрождения.

Тема 11. Рококо и классицизм. Их экспансия в Россию.

Стилевые отличия барокко и рококо. Феномен монастырского и дворцового «русского барокко». Роль Петра Великого в определении архитектурного облика Северной столицы. Стили святынь Санкт-Петербурга. Эстетические проблемы архитектурной композиции. Классицизм и его рецепция русскими архитекторами в эпоху наполеоновских войн. Стилевые сходства и различия классицизма, псевдоклассицизма и ампира. Идеологическое влияние философии Просвещения и Романтизма на российских государственных деятелей, художников и зодчих.

Тема 12. Архитектоника неоготики и эклектических стилей храмового зодчества в эпоху ар-нуво.

Стиль и стилизация: проблема подражания и эпигонства в эклектике. «Высокая» готика и неоготика – сходства и различия. Модерн и ар-нуво в России, Западной Европе и Северной Америке. Новая эстетика и технология строительства высотных зданий и сооружений. Памятники культовой архитектуры в стиле модерн. Модерн, структурализм, постструктурализм и постмодернизм: конструкция и деконструктивизм (в архитектуре и литературной критике). Архитектура как текст: «грамматология» культовой архитектуры XX века. Текст и контекст Барселоны. «Сопrotивление среды» – деконструкция классических устоев.

Тема 13. Урбанистика и теменология – точки пересечения проблемных полей.

Предмет и объект, цели и задачи урбанистики и теменологии. Урбанистическая цивилизация Западной Европы и Северной Америки. Город как феномен. Амбивалентность «Города» и «Храма» в христианской архитектуре. Сакральная геометрия, планиметрия, география, топография. Иеротопия и иеротопика: pro et contra. Семантика и семиотика рукотворного пространства. Теория спатIALIZации. Сходства и различия урбанистики, теменологии и иеротопии трёх авраамических религий. Религиозная синергия пространственных искусств.

Тема 14. Современные тенденции развития западноевропейского и американского католического и лютеранского зодчества.

Динамика «христианского мира»: секуляризация и десекуляризация (социологический и иеротопический аспекты). Ханс Зёльдмайр как критик тенденций развития современного католического зодчества. Проблема красоты в современной эстетике архитектуры. Пессимистические прогнозы Ханса Рокмакера. Обновление методологии современного западного искусствознания: pro et contra.

VI. Образовательные технологии

В силу лимита аудиторного времени проводить традиционные учебные лекции нецелесообразно. Материалы к элективному курсу размещаются в Интернете (например, на сайте «TERRA RELIGIOSA» URL: <http://terrareligiosa.jimdo.com>), либо распространяются среди студентов посредством рассылки по электронной почте.

Коллоквиумы. Вместо лекций допустимо проведение тематических коллоквиумов при условии предварительной подготовки слушателей (к примеру, после освоения ими курса таких дисциплин как: «История религий», «Социология религии», «Феноменология религии», «История и теория религиозного искусства», «Введение в иеротопику и иконологию»). Коллоквиум выстраивается по методической схеме, отводящей преподавателю роль ведущего, а всем остальным участникам – роли выступающих командно или единолично. При этом целесообразно из наиболее успешных студентов сформировать своеобразное «экспертное бюро», выносящее в конце занятия итоговое решение по обсуждаемому вопросу.

Семинарские занятия. На семинарских занятиях осуществляется обсуждение конкретных религиозоведческих и историко-искусствоведческих проблем описания и осмысления памятников культовой архитектуры различных стилей и эпох. Вопросы для обсуждения делятся на два типа: во-первых, по общим проблемам философии архитектуры, урбанистики, теменологии, иеротопии, спатиализации; во-вторых, это вопросы прикладного характера, призванные сформировать у студентов навык применения полученных теоретических знаний в полевых исследованиях. Участие в работе на коллоквиумах и семинарах может оцениваться в соответствии с рейтинговой системой, согласованной и принятой преподавателями, отвечающими за проведение занятий и итоговую аттестацию на каждом конкретном факультете.

Материалы к коллоквиумам и семинарским занятиям размещаются в Интернете (например, на сайте «TERRA RELIGIOSA» URL: <http://terrareligiosa.jimdo.com>), либо распространяются среди слушателей курса посредством рассылки по электронной почте.

Формы контроля успеваемости. Рекомендуемой итоговой формой контроля успеваемости по курсу «Западноевропейская церковная архитектура в контексте истории становления и развития религиозного искусства» является *зачёт*, к которому допускаются студенты, успешно отчитавшиеся по всем темам семинарских занятий, написавшие аудиторные контрольные работы и реферат по самостоятельно выбранной теме.

VII. Оценочные средства текущего контроля успеваемости, промежуточной аттестации по итогам освоения дисциплины «Западноевропейская церковная архитектура в контексте истории становления и развития религиозного искусства»

Промежуточные проверки успеваемости не рекомендуется проводить исключительно в форме тестирования. Тесты, проверяющие, как правило, лишь поверхностный уровень усвоения материала, следует дополнять самостоятельными письменными творческими работами, которые могут дифференцироваться по степени сложности. Такие контрольные работы позволяют эффективно проверить способность студента письменно излагать свои мысли на заданную тему. Они могут проводиться как в присутствии преподавателя, так и задаваться в качестве рефератов. Ниже приведены примеры различных типов заданий для промежуточной аттестации:

1) Простейшие тестовые задания, проверяющие способность ориентироваться в терминах и именах.

Тест 1.

Ролан Рехт называет четыре функции готического портика/портала. Отметьте ошибочные:

- а) монстрационная; б) паломническая; в) паралитургическая;
- г) литургическая; д) юридическая; е) каноническая; ж) символическая;
- з) семиотическая; и) семантическая.

Тест 2.

Гризайль и полугризайль – это:

- а) прием имитации лепнины в интерьере храма живописными средствами;
- б) резьба по дереву с последующей побелкой гипсовой штукатуркой;
- в) скульптурный горельеф;
- г) музыкальный стиль исполнения хоралов в средневековой Франции;
- д) тип псевдо-вitraжа, когда оконный проем забирался непрозрачным материалом (например, каменной плиткой).

Тест 3.

Умберто Эко свой функциональный анализ архитектуры осуществил в труде:

- а) «Имя розы»; б) «Маятник Фуко»; в) «Баудолино»;
- г) другое _____ (впишите свой ответ).

Тест 4.

«Певцом Шартра» называли:

- а) О.С. Воскобойникова; б) Х. Зёдльмайра; в) А. Дюма-младшего;
- г) Э.Э. Виолле-ле-Дюка; д) Ж.К. Гюисманса; е) А. Лефевра; ж) Ж.-Фр. Лиотара.

Тест 5.

Спатиализация – это:

- а) антоним проксемики;
- б) метод нанесения левкаса шпателем либо мастихином;
- в) химический способ консервирования поврежденной древесины;
- г) наделение пространственных локусов свойством топографических координат;

д) другое _____ (впишите свой ответ).

2) Примеры контрольных вопросов

- «Панлитургичность» готического собора согласно концепции Ролана Рехта.
 - Функция и функциональность архитектуры согласно взглядам А.В. Иконникова и Умберто Эко.
 - Византийская рецепция базиликальных конструкций, их христианское сакральное переосмысление.
 - Планиметрическая типологизация христианских храмов: теменология и ставрология.
 - Вертикальная и горизонтальная осевая симметрия, эвритмия и катаморфизм элементов храмовой архитектуры на Западе и Востоке.
 - Ключевая роль коронованной особы в потестарной имагологии.
 - Паломнические маршруты и романские храмы Пуату.
 - Зарождение готики на территории Иль-де-Франс (по трудам Эрвина Панофского). Расширение аббатства Клюни.
 - Аббат Сугерий и его деятельность по благоустройству Сен-Дени.
 - Эрвин Панофский о корреляции схоластики и готики.
 - Взгляды Эрвина Панофского на роль теории перспективы в градостроительстве.
 - «Менталитет» бюргерства Франции и Нидерландов (по трудам Жака Ле Гоффа и Йохана Хейзинги).
 - Ренессанс и барокко: черты сходства и различия.
 - Эрвин Панофский о «ренессансах».
 - Морфология Возрождения
 - «Высокая» готика и неоготика – сходства и различия.
- 3) Ответьте на вопрос, поставленный в тексте (в данном примере – И.П. Давыдовым), после самостоятельного изучения соответствующего источника (Давыдов И.П. Функционализм Ролана Рехта (в контексте истории понятия функции // Бурнашева А.А., Давыдов И.П., Замтелова С.Г., Лебедев В.Ю., Осипова О.В., Прилуцкий А.М., Фадеев И.А. MAGNUM IGNOTUM: История понятий (К 10-летию со дня кончины Райнхарта Козеллека). – М., 2016. С. 51–52 и 61–62):

Задание 1.

«А.В. Иконников понимал функцию архитектуры специфически:

«С нашей точки зрения, функция <здесь и далее сохранен полужирный шрифт текста оригинала. – И.Д.> – это весь комплекс решаемых архитектурой разносторонних задач, материально-практических и информационных. Можно сказать, что функциями определяются связи между архитектурой и обществом. В произведении архитектуры комплекс функциональных задач конкретизирован местом объекта в системах среды и общества» (Иконников А.В. Функция, форма, образ в архитектуре. – М.: Стройиздат, 1986. С. 12).

Но сказать так, на наш взгляд, это значит не сказать ничего. Или же придётся подменять функцию метафункцией. Не добавляет ясности и дефиниция А.В. Иконниковым формы...».

Почему? [...только поместив рассуждения А.В. Иконникова об архитектуре в контекст урбанистики и социологии, можно прийти к заключению, что его функционализм иного рода: он генетически восходит не к функциональному анализу и – шире, – функциональному подходу, а к анализу среды и средовому подходу, который вполне эвристичен и ценен сам по себе. Средовой подход в гуманитаристике подразумевает процедуры средообразования, заполнения ниш, инвертирования локальных сред (например, городских локусов), «осреднения» и «типизации»...

При этом система взаимодействий индивидуума и социума со средой обитания – это и есть искомый набор социальных (в первую очередь) функций].

Задание 2.

«Симметрия, таким образом, наблюдается Рехтом в готике не только в горизонтальном топосе алтарного литургического убранства, но и в вертикальной плоскости стен – в чередовании узких простенков и деталей оконных переплётов. <...> В отличие от Рехта, мы склонны трактовать симметрию расширительно, включая в неё и эвритмию модулей – субъективно-психологически комфортно воспринимаемую соразмерность последовательностей, и катаморфизм («свертку» прогрессии возрастания какого-либо заметного признака или их совокупности».

Аргументация. [Примером может служить колористическое решение, подразумевающее плавный переход от монохромной росписи стен на уровне глаз прихожанина к многоцветной палитре потолочных плафонов через условную красно-сине-бело-золотую гамму витражных стекол. <...> Достаточно было художникам выдержать такой единообразный стиль декорирования, скажем, центрального нефа и позднейших пристроек, чтобы всё внутреннее пространство храма воспринималось как единый гармоничный ансамбль, симметричный по оси перпендикуляра средокрестия)].

4) Самостоятельная работа (два варианта):

Вариант 1.

Тема 9. Особенности английской церковной архитектуры.

В ходе выездного занятия в англиканском храме св. Андрея в Вознесенском переулке (г. Москва; официальный сайт храма: <http://moscowanglican.org/>) по согласованию с настоятелем храма и прихожанином-гидом проведите первичный теменологический осмотр памятника архитектуры, отметьте его планиметрические особенности. С разрешения руководства осуществите фотосъёмку экстерьера и интерьера храма, видеосъёмку отдельных эпизодов богослужения. При отсутствии такового разрешения воспользуйтесь интернет-источниками, размещёнными в свободном доступе (например, [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%BD%D0%B3%D0%BB%D0%B8%D0%BA%D0%B0%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F_%D1%86%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D1%8C_%D0%A1%D0%B2%D1%8F%D1%82%D0%BE%D0%B3%D0%BE_%D0%90%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%B5%D1%8F_\(%D0%9C%D0%BE%D1%81%D0%BA%D0%B2%D0%B0\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%BD%D0%B3%D0%BB%D0%B8%D0%BA%D0%B0%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F_%D1%86%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D1%8C_%D0%A1%D0%B2%D1%8F%D1%82%D0%BE%D0%B3%D0%BE_%D0%90%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%B5%D1%8F_(%D0%9C%D0%BE%D1%81%D0%BA%D0%B2%D0%B0))) В индивидуальном (или коллективном) письменном отчёте отразите историю строительства, замысел архитектора, основные вехи истории англиканской общины в Москве, набор храмовых функций (по Р. Рехту), которые были вами эксплицированы в процессе полевого исследования.

Вариант 2.

Тема 12. Архитектоника неоготики и эклектических стилей храмового зодчества в эпоху ар-нуво.

В ходе выездного занятия в римско-католическом соборе Непорочного Зачатия Пресвятой Девы Марии (ул. Малая Грузинская, д. 27/13, г. Москва; официальный сайт храма: <http://www.catedra.ru/>) по согласованию с настоятелем храма и прихожанином-гидом проведите первичный теменологический осмотр памятника архитектуры. С разрешения руководства осуществите фотосъёмку экстерьера и интерьера костёла, видеосъёмку отдельных эпизодов богослужения. При отсутствии такового разрешения воспользуйтесь интернет-источниками, размещёнными в свободном доступе (например, [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%BE%D0%B1%D0%BE%D1%80_%D0%9D%D0%B5%D0%BF%D0%BE%D1%80%D0%BE%D1%87%D0%BD%D0%BE%D0%B3%D0%BE_%D0%97%D0%B0%D1%87%D0%B0%D1%82%D0%B8%D1%8F_%D0%9F%D1%80%D0%B5%D1%81%D0%B2%D1%8F%D1%82%D0%BE%D0%B9_%D0%94%D0%B5%D0%B2%D1%8B_%D0%9C%D0%B0%D1%80%D0%B8%D0%B8_\(%D0%9C%D0%BE%D1%81%D0%BA%D0%B2%D0%B0\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%BE%D0%B1%D0%BE%D1%80_%D0%9D%D0%B5%D0%BF%D0%BE%D1%80%D0%BE%D1%87%D0%BD%D0%BE%D0%B3%D0%BE_%D0%97%D0%B0%D1%87%D0%B0%D1%82%D0%B8%D1%8F_%D0%9F%D1%80%D0%B5%D1%81%D0%B2%D1%8F%D1%82%D0%BE%D0%B9_%D0%94%D0%B5%D0%B2%D1%8B_%D0%9C%D0%B0%D1%80%D0%B8%D0%B8_(%D0%9C%D0%BE%D1%81%D0%BA%D0%B2%D0%B0))). В индивидуальном (или коллективном) письменном отчёте отразите архитектурные и архитектурно-архитектонические особенности неоготики, историю строительства данного собора, первоначальный замысел архитектора и причины отступления от него, основные вехи истории пребывания в России Ордена Салезианцев и католической

общины в Москве, набор храмовых функций (по Р. Рехту), которые были вами эксплицированы в процессе полевого исследования.

5) *Примеры тем для написания отчётных творческих работ в форме развёрнутого реферата или эссе:*

- Христианская, иудаистская и мусульманская теменология – сходства и отличия (по работам Титуса Буркхардта).
- Роль святынь как «мест памяти» в актах коллективной коммеморации.
- Э.Э. Виолле-ле-Дюк о французской средневековой культуре и архитектуре.
- Урбанистика и медиэвистика Умберто Эко.
- Проксемика Эдуарда Твичелла Холла в контексте сакральной топографии.
- Теория спатиализации Анри Лефевра.
- Роль соборов в средневековом городе (по работам Жоржа Дюби).
- Стефан Ванеян о творчестве Ханса Зёдльмайра.
- Искусствоведческие приемы разграничения античных ордеров, «римского» и «византийского» стиля в архитектуре.
- Иеротопия и иеротопика как теории сакральных пространств.
- Эмиль Маль о французской готике.
- Ватикан как средоточие ренессансной и барочной культуры.
- Стилиевые отличия барокко и рококо.
- Феномен монастырского и дворцового «русского барокко».
- Роль Петра Великого в определении архитектурного облика Северной столицы.
- Модерн, структурализм, постструктурализм и постмодернизм: конструкция и деконструктивизм (в архитектуре и литературной критике).
- Архитектура как текст: «грамматология» культовой архитектуры XX века.
- Барселона Антонио Гауди.

VIII. Информационное и материально-техническое обеспечение дисциплины «Западноевропейская церковная архитектура в контексте истории становления и развития религиозного искусства»

Для успешного освоения материалов курса обучающемуся желательно пользоваться персональным компьютером с доступом в интернет (ОС – любая, браузеры – кроссплатформенные), а семинарские занятия оптимально проводить в аудиториях, оборудованных видеопроекторами, для достижения наибольшей эффективности за счёт наглядности изучаемого материала.

А. Перечень рекомендуемых электронных изданий на цифровых носителях CD/DVD-ROM:

1. Барокко. – М.: Директ Медиа, 2004. – CD-изд. Вып. 34.
2. Возрождение. – М.: Директ Медиа, 2004. – CD-издание. Вып. 30.
3. Дворцы и замки Европы. – М.: Директ Медиа, 2005. – CD-издание. Вып. 52.
4. Искусство Средних веков. Часть вторая: Искусство готики. – М.: Директ Медиа, 2008. – CD-издание.
5. Искусство Средних веков. Часть первая. – М.: Директ Медиа, 2005. – CD-издание. Вып. 44.
6. История искусства: Классические труды (П. Гнедич, А. Бенуа, К. Вёрман и др.). – М.: Директ Медиа, б/г. – CD-издание. Вып. 18.
7. История костюма и быта: Раннее Средневековье. – М.: Астрamedиа, 2009. – CD-издание.
8. Италия: страна городов, страна Ренессанса. – М.: Астрamedиа, 2007. – CD-издание.
9. Модерн. – М.: Директ Медиа. б/г. – CD-издание. Вып. 19.
10. Романтизм: эпохи и стили. – М.: Директ Медиа, 2004. – CD-издание. Вып. 35.

Б. Перечень рекомендуемых сайтов и он-лайн библиотек:

1. Альбом Виллара де Оннекура (постраничные монохромные копии: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Sketchbook_of_Villard_de_Honnecourt?uselang=ru; цветные факсимиле: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Villard_de_Honnecourt.djvu?uselang=ru).

2. Витражи Шартрского собора (электронный ресурс на франц. яз.) // <http://www.vitraux-chartres.fr/vitraux/index.php#bas>.

3. Галерея фотографий памятников готической архитектуры (электронный ресурс на англ. яз.) // <http://whc.unesco.org/en/list/601/gallery/>.

4. Мошкин Михаил. Пространство как социальный продукт. Теория спатализации Анри Лефевра. (Тезисы доклада на семинаре «Экономическая модель Четвертой политической теории»). // Центр консервативных исследований. Социологическая школа. Электронный ресурс: URL: <http://konservatizm.org/konservatizm/theory/130910173911.xhtml>.

5. Официальный сайт Аахенского собора (электронный ресурс на немецком языке) // <https://www.aachenerdom.de/>.

6. Реймский собор (электронный ресурс на франц. яз.) // <http://www.cathedrale-reims.com/>.

7. Сайт о творчестве и жизни каталонского архитектора Антонио Гауди // <http://gaudi-barselona.ru/buildings/sagrada-familia/>.

8. Электронная научная библиотека по истории древнерусской архитектуры <http://www.rusarch.ru/index.htm>.

9. Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XI^e au XVI^e siècle par E. Viollet-le-Duc, architecte. – Paris: Édition Bance – Morel, 1864. (Полный текст всех десяти томов толкового словаря на языке оригинала доступен по запросу: URL: https://fr.wikisource.org/wiki/Dictionnaire_raisonn%C3%A9_de_l%E2%80%99architecture_fran%C3%A7aise_du_XI_e_a_u_XVI_e_si%C3%A8cle).

10. Temple Expiatori de la Sagrada Família (официальный сайт малой папской базилики Барселоны) // <http://www.sagradafamilia.org/arquitectura/>.

IX. Учебно-методическое и информационное обеспечение дисциплины «Западноевропейская церковная архитектура в контексте истории становления и развития религиозного искусства»:

А. Основная литература:

1) Апполонов А.В., Винокуров В.В., Давыдов И.П., Осипова О.В., Фадеев И.А. MAGNUM IGNOTUM: Алхимия. Иконология. Схоластика / под общ. ред. и с предисл. И.П. Давыдова. – М.: Либроком, 2012. – 224 с.

2) Базен Жермен. История истории искусства: От Вазари до наших дней / перев. с франц. Послесл. и общ. ред. Ц.Г. Арзакяна. – М.: Прогресс-Культура, 1994. – 528 с.

3) Богословие в культуре Средневековья. – К.: Путь к истине, 1992. – 384 с.

4) Бургхардт Титус. Сакральное искусство Востока и Запада: Принципы и методы. – М.: Алетей, 1999. – 213 с.

5) Бурнашева А.А., Давыдов И.П., Замлелова С.Г., Лебедев В.Ю., Осипова О.В., Прилуцкий А.М., Фадеев И.А. MAGNUM IGNOTUM: История понятий. (К 10-летию со дня кончины Райнхарта Козеллека) / под общ. ред. И.П. Давыдова. – М.: «Столица», 2016. – 176 с. (Серия: «Библиотека сайта «TERRARELIGIOSA»» Вып. 2).

6) Вевюрко И.С., Винокуров В.В., Давыдов И.П., Осипова О.В., Панин С.А., Фадеев И.А. MAGNUM IGNOTUM: Магия. Герменевтика. Экклесиология / под общ. ред. И.П. Давыдова. – М.: ИПЦ «Маска», 2015. – 286 с.

7) Виолле-ле-Дюк Эжен Э. Энциклопедия готической архитектуры / перев. с франц. С. Баталина. – М.: Эксмо, 2013. – 512 с.

8) Виолле-ле-Дюк Эжен Эммануэль. Жизнь и развлечения в Средние века / перев. с франц. М.Ю. Некрасова. – СПб.: Евразия, 2014. – 384 с.

9) Витрувий. Десять книг об архитектуре / пер. с лат. Ф. А. Петровского. – 2-е изд., исправл. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 320 с. (Из истории архитектурной мысли).

10) Готика: Архитектура. Скульптура. Живопись / под ред. Рольфа Томана. Изд. на рус. яз. – Кёльн: Кёнеманн, 2000. – 568 с.

11) Зубов В.П. Труды по истории и теории архитектуры. – М.: Искусствознание, 2000. – 528 с.

12) Кавтарадзе Сергей Ю. Анатомия архитектуры. Семь книг о логике, форме и смысле. – 2-е изд. – М.: ВШЭ, 2016. – 472 с.

- 13) Кидсон Питер, Мюррей Питер, Томпсон Пол. История английской архитектуры / перев. с англ. Л.А. Игоревского. – М.: Центрполиграф, 2003. – 382 с.
- 14) Костылев Р.П., Пересторонина Г.Ф. Петербургские архитектурные стили (XVIII – начало XX века). – СПб.: Паритет, 2002. – 256 с.
- 15) Кох Фридрих. Энциклопедия архитектурных стилей. Классический труд по европейскому зодчеству от античности до современности / перев. с нем. – М.: БММ АО, 2005. – 528 с.
- 16) Круис Элизабет, Риффенбург Бо. Соборы мира / перев. с англ. В. Алешиной. – М.: Бертельсманн Медиа, 1998. – 192 с.
- 17) Лефевр Анри. Производство пространства / перев. с франц. Ирины Стаф. – М.: Strelka Press, 2015. – 432 с.
- 18) Панофский Эрвин. Перспектива как «символическая форма». Готическая архитектура и схоластика / перев. с нем. и англ. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 336 с.
- 19) Романское искусство: Архитектура. Скульптура. Живопись / под ред. Рольфа Томана. Изд. на рус. яз. – Кёльн: Кёнеманн, 2001. – 481 с.
- 20) Фар-Беккер Габриеле. Искусство модерна. Изд. на рус. яз. – Кёльн: Кёнеманн, 2000. – 245 с., 1000 илл.

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Уважаемые авторы!

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объемом не более 1 авт. л. (40000 знаков). Стандартный объем статьи – 0,5 авт. л. (20000 зн.). Статьи объемом от 20000 до 40000 зн. принимаются на рецензирование после предварительного согласования. Студенческие и аспирантские статьи – не более 20000 зн.

Статьи принимаются на русском или английском языках. Статья должна быть написана в строгом соответствии с нормами русского или английского языков, с соблюдением правил орфографии, пунктуации, грамматики и стилистики. Статья, содержащая орфографические, пунктуационные, грамматические и стилистические нарушения, на рецензирование не принимается. Написание религиозных понятий, названий конфессий и религиозных организаций должно соответствовать общим нормам правописания, принятым в письменной научной речи (например: католицизм, а не Католицизм). Рекомендуется правильно употреблять знак дефис (-) и знак тире (–).

Все статьи проверяются членами редакционной коллегии на плагиат и дублирование. Статьи, опубликованные ранее (в печатном или электронном варианте), не принимаются.

Шрифт основного текста – Times New Roman, кегль 14 пунктов (кегль шрифта сносок – 10 пунктов), междустрочный интервал – одинарный. Для выделения избранных терминов, иноязычных слов и т. д. допускается применение жирного или курсивного начертания. При необходимости использования специальных шрифтов (санскрит и т. п.) предоставляется соответствующая шрифтовая база.

Статья и прилагающиеся к ней материалы направляются в электронном варианте по адресу sciencia@yandex.ru. Текстовые файлы принимаются редакцией исключительно в формате RTF. Файл называется по фамилии автора с пометкой «статья» (например: Иванов_статья.rtf).

Структура статьи на русском языке:

- 1) ФИО автора;
- 2) название статьи;
- 3) информация о финансировании (гранте), если имеется (указывается только название фонда и номер проекта);
- 4) аннотация (не менее 200 слов; около 1200 знаков с пробелами);
- 5) ключевые слова или словосочетания (не более 10);
- 6) ФИО автора, название статьи, информация о финансировании, аннотация и ключевые слова на английском языке;
- 7) основной текст статьи (ссылки оформляются в квадратные скобки);
- 8) список сокращений, условных обозначений и т. п., если они присутствуют в тексте;
- 9) библиографический список (пронумерованный, в алфавитном порядке; желательно не более 20–30 наименований);
- 10) примечания (если таковые имеются);
- 10) список иллюстраций (если таковые имеются);
- 11) информация об авторе на русском и английском языках. Просим Вас обратить особое внимание на точность адресов, мест работы, учёных степеней и званий.

К статье также прилагается 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.

Полная информация о правилах представления статей с образцами и комментариями располагается на сайте журнала www.amursu.ru/religio в разделе «Авторы».

INFORMATION FOR AUTHORS

Article Submission Guidelines

Dear authors,

The editorial board takes into consideration articles of no more than 1 printed sheet (40000 characters). The standard size of articles is 0.5 printed sheet (20000 characters). Articles in volume from 20000 to 40000 characters are accepted for the review after preliminary agreement. Student and postgraduate papers should be of no more than 20000 characters.

The article should be written in conformity with the norms of the Russian or English language, in compliance with the rules of spelling, punctuation, grammar, and style. Articles containing spelling, punctuation, grammar, and stylistic mistakes are not accepted for the review. Religious concepts, names of religions, and religious organizations must be complied with the general rules of spelling adopted in written scientific speech. It is recommended to properly use hyphens (-) and dashes (—).

The font of the main text and footnotes is Times New Roman, 14 size (font size of footnotes is 10), line spacing is single. To isolate the elected terms, foreign words, etc. it is allowed to use bold or italic. If it is necessary to use special fonts (Sanskrit, etc.), than the corresponding to the font base is sent in a separate file.

All articles are checked by the editorial stuff members for plagiarism and duplication. Articles having published earlier (in printing or electronic version) aren't accepted.

The electronic versions of papers and the accompanying materials are sent to the following address: sciencia@yandex.ru. Electronic files are received in RTF format only. The file is called by a name of an author and marked "article" (e.g. Smith_article.rtf).

The structure of an article includes:

- 1) full name of an author;
- 2) a title;
- 3) information on financing (grant) if there is (only a name of a fundation and number of a project is specified);
- 4) abstract (about 1200 characters including spaces);
- 5) key words or phrases (no more than 10);
- 6) main text of an article (references should be in square brackets);
- 8) list of reductions, symbols, etc. if they are presented at the text;
- 9) bibliography (numbered in alphabetical order; no more than 20-30 names are preffered);
- 10) notes (if there are any);
- 10) list of illustrations (if there are any);
- 11) information on an author. We ask you to pay special attention to the accuracy of addresses, places of work, academic degrees, and ranks.

A photo of an author, which should be a portrait image, stylistically close to documentary photos, should also be sent. Format is jpg, not less than 300 dpi.

You also may attach illustrations.

Full information on submission of articles with samples and comments is available on the website of the journal www.amursu.ru/religio in the section «Author».

|||||

Издательская база находится в Амурском государственном университете, поэтому

Перечисление платёжным поручением от организаций

Наименование получателя платежа – ФГБОУ ВО «АмГУ» АмГУ ИНН 2801027174

Наименование банка получателя платежа – УФК по Амурской области

P/c 405018105000020000001

БИК 041012001

OKATO 104010000000

Наименование платежа – 00000000000000000000130 п. 1 Доходы от оказания услуг

Для иностранных читателей стоимость годовой подписки составляет \$100

Банковские реквизиты для оплаты:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск

Кор. счет № 301018104000000000762 в Отделение Благовещенск г. Благовещенск

Валютный счет № 405038404110000000001

Транзитный валютный счет № 405038407110010000001

БИК 041012762 ИНН 7702070139

Телекс: 914683 DVTV RU

СВИФТ: VTBRRIUM2 B1 A

КПП 280102001

ОГРН 1027739609391

Наименование платежа – подписка на журнал «Религиоведение» на 2017 год

Уточнить реквизиты можно на сайте журнала

<http://www.amursu.ru/religio> или по адресу: lsadvskaja@rambler.ru

Figure 1 consists of three parts, (a), (b), and (c), each showing a horizontal chain of particles. In (a), a central particle is labeled '1', and its immediate neighbors are labeled '2' and '3'. In (b), the central particle is labeled '1', and its neighbors are labeled '2' and '3'. In (c), the central particle is labeled '1', and its neighbors are labeled '2' and '3'.

SUBSCRIPTION

=====

Information for the subscribers:

Annual subscriptions fee is \$100, or €70 for 4 volumes. Postal fees are included in the subscription fee.

Bank account details:

VTB Bank branch in the city of Blagoveshchensk, Blagoveshchensk

Correspondent account: 30101810400000000762

Payment account: 40503840411000000001

Transit currency account: 40503840711001000001

Sort code: 041012762; VAT identification number: 7702070139

Telex: 914683 DVTB RU

SWIFT: VTBRRUM2 BLA

Code of reason for registration: 280102001

Primary State Registration Number: 1027739609391

Purpose of payment – subscription for the journal «Study of Religion» (2017).

Please include a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

Dear subscribers,
you can probe about the bank account details at <http://www.amursu.ru/religio>
or here: lsadvskaja@rambler.ru

**Журнал зарегистрирован Министерством Российской
Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств
массовых коммуникаций.
Свидетельство ПИ № 77-79-73 от 14.05.2001.**

Сайт журнала: [http://www. amursu.ru/religio](http://www.amursu.ru/religio)

**Дизайн – Ю.М. Гофман
Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдов**

Религиоведение. 2017. № 1.

Издательство АмГУ. Подписано к печати 20.03.2017.

Компьютерная вёрстка и перевод – Е.А. Конталева.

Технический редактор – А.С. Воронина, Е.А. Конталева.

Корректор – А.С. Воронина.

Формат 70 x 108/8. Усл. печ. л. 26,7. 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.

