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

Study of Religion («Religiovedenie»)
Academic 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. Derevianko (Russia)
M. Godelier (France)
T. Jensen (Denmark)
T. Bubik (Czech Republic)
Wang Yulang (PRC)
Sh.N. Virani (Canada)
A. Lavrillier (France)
G. Lacaze (France)
T. Musch (Germany)
K. Runge (Germany)
H. Hoffmann (Poland)

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

Editorial offices:

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

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

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

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

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

научно-теоретический журнал

3
2017

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

Главный редактор
А.П. Забияко

Отв. секретарь
Е.С. Элбакян

Международный совет
А.П. Деревянко (Россия)
М. Годелье (Франция)
Т. Йенсен (Дания)
Т. Бубик (Чехия)
Ван Юйлан (КНР)
Шафик Н. Вирани (Канада)
А. Лаврилье (Франция)
Г. Лаказ (Франция)
Т. Муш (Германия)
К. Рунге (Германия)
Х. Хоффман (Польша)

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

СОДЕРЖАНИЕ

История религии

Чирков Н.В. Акциональный аспект инкультурации христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви....5

Религии России

Сидакова М.О. Архаичные элементы в традиционных культах осетин....17
Старцев А.Ф. Культ хозяев природы у тунгусо-маньчжурских этносов Приамурья и Приморья....25
Старостин А.Н., Ярков А.П. Мусульмане в Приамурье: эскиз к историческому портрету....32

Антропология религии

Белоруссова С.Ю. Православная идентичность нагайбаков...49
Надыршин Т.М. Проблемы этнологического исследования неконфессионального религиозного образования в России....57

Философия религии

Аринин Е.И. Религия как «релѣя»: между политикой, поэтикой и логикой (XIV–XVIII вв.)....66

Религиозная философия

Хадыев Д.В. Динамический пантеизм И.Г. Гердера....81
Сулема А.А. Гносеологические основания антропологического теизма В.И. Несмелова на материале ранней работы «Проблема знания. Опыт исследования природного начала и формы философского знания»....87

Социология религии

Пелевина О.В., Котлярова М.М. Социология религии в Китае: основные этапы становления и развития....115

Психология религии

Коренева Н.А. Концепт религиозного опыта и понятие личности в русской философии начала XX века....124
Коротаев А.В., Зинькина Ю.В., Шульгин С.Г., Быканова Д.А. Почему пожилые люди более религиозны, чем молодые? Когортные и возрастные факторы, или будущее религиозных ценностей в экономически развитых странах....134

Религия и культура

Носачев П.Г. «И мир опять предстанет странным…»: религиоведческий анализ киноэстетики Дэвида Линча....145

История религиоведения

Браткин Д.А. Иеромонах Алексий Виноградов как библеист и историк переводов Библии.....155
Хорина В.В. В.Н. Харузина как историк религии.....164

Кругозор

IV Конгресс российских исследователей религии: «Религия как фактор взаимодействия цивилизаций».....171

К сведению авторов.....175
Оформление подписки.....177

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.

© «Религиоведение», 2017

ISSN 2072-8662 Quarterly journal Key title: Religiovedenie

RELIGIO VEDENIE

SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL

3
2017

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

Editor in Chief
Andrey P. Zabiyako

Executive Editor
Ekaterina S. Elbakyan

International Council
Anatoly P. Derevianko (Russia)
Maurice Godelier (France)
Tim Jensen (Denmark)
Tomas Bubik (Czech Republic)
Wang Yulang (PRC)
Shafique N. Virani (Canada)
Alexandra Lavrillier (France)
Gaëlle Lacaze (France)
Tilman Musch (Germany)
Konstanze Runge (Germany)
Henryk Hoffmann (Poland)

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

Nilolai V. Chirkov. The Actional Aspect of the Enculturation of Christianity in the Missionary Activity of the Roman Catholic Church.....5

Religions of Russia

Marina O. Sodakova. Archaic Elements in Traditional Cults of the Ossetians.....17
Anatoly F. Starcev. The Cult of Masters of Nature at Tungus-Manchu Ethnoses of Priamurye and Primorye.....25
Alexey N. Starostin, Alexandr P. Jarkov. Muslims in Priamurye: A Historic Portrait's Outline.....32

Anthropology of Religion

Svetlana Yu. Belorussova. Orthodox Identity of the Nagaibaks.....49
Timur M. Nadyrshin. Problems of Ethnological Research of Non-Confessional Religious Education in Russia.....57

Philosophy of Religion

Evgeniy I. Arinin. Religion as «Relʹya»: Between Politics, Poetics, and Logic (the 14th–18th Centuries).....66

Religious Philosophy

Dinislam V. Khadyev. The Dynamic Pantheism of J.G. Herder.....81
Albina A. Sulema. The Gnoseological Bases of V.I. Nesmelov's Anthropological Theism on the Material of His Early Work "The Problem of Knowledge. The Experience of Studying the Natural Origin and Form of Philosophical Knowledge".....87

Sociology of Religion

Olga V. Pelevina, Maria M. Kotlyarova. The Sociology of Religion in China: The Main Stages of Formation and Development.....115

Psychology of Religion

Nadezhda A. Koreneva. The Concept of Religious Experience and Notion of Personality in Russian Philosophy at the Beginning of the 20th Century.....124
Andrey V. Korotayev, Julia V. Zinkina, Sergey G. Shulgin, Daria A. Bykanova. Why Are Elder People More Religious than the Youth? Cohort and Age Factors, or the Future of Religious Values in High Income OECD Countries.....134

Religion and Culture

Pavel G. Nosachev. «The World Will Be Strange Again…»: David Lynch's Aesthetics through the Prism of Religious Studies....145

History of Religious Studies

Dmitry A. Bratkin. Hieromonk Alexy Vinogradov as a Biblical Scholar and Historian of Translations of the Bible.....155

V**eronika V. Khorina.** Vera N. Kharuzina as a Historian of Religion.....164

Scope

The Forth Congress of Russian Scholars of Religion: "Religion as a Factor of Interrelation of Civilizations".....173

Information for authors.....176

Subscription 178

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.

© «Religiovedenie», 2017

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.3.5-16

Чирков Н.В.

Акциональный аспект инкультурации христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви

Аннотация. В статье рассматривается акциональный аспект инкультурации христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви, который имеет своей целью адаптацию католического богослужения и иных религиозных обрядов РКЦ среди нехристианских народов и культур. Акциональный аспект заключён в поиске новых форм выражения культово-обрядовой практики РКЦ и приспособления католического богослужения к культурным и религиозным реалиям христианизируемого народа. В первой части статьи представлено теоретическое обоснование акционального аспекта инкультурации христианства на основе анализа официальных постановлений II Ватиканского собора, а также энциклик и Апостольских обращений понтификов РКЦ. На основе анализа исторических и современных примеров инкультурации христианства в различных странах и культурах в практической части исследования представлена интерпретация полевого материала, собранного и обработанного в ходе проведения этнорелигиоведческих экспедиций в Китае, Бразилии и России (республике Саха). Изучение акционального аспекта инкультурации христианства в этнические традиции и культуры народов открывает перед исследователем широкое поле в рамках религиоведческой компаративистики.

Ключевые слова: Римско-католическая церковь, инкультурация христианства, евангелизация, миссионерская деятельность, акциональный аспект, обряд, богослужение, II Ватиканский собор, апостольская конституция, декрет, литургическая символика, литургическая реформа, традиционная культура, культурная трансформация, верования

Nikolai V. Chirkov

The Actional Aspect of the Enculturation of Christianity in the Missionary Activity of the Roman Catholic Church

Abstract. The article deals with the actional aspect of the enculturation of Christianity in the missionary activity of the Roman Catholic Church. The active aspect of the enculturation of Christianity aims to adaptation of worship and other religious rituals of the Roman Catholic Church among non-Christian peoples and cultures. The active aspect is concluded in searching for new forms of expression of the cult and ritual practice of the Roman Catholic Church and the adaptation of the Catholic worship to cultural and religious realities of a Christianized people. The first part of the article presents theoretical justification for the institutional aspect of the enculturation of Christianity on the basis of analysis of the official decrees of the Second Vatican Council, as well as the encyclical and Apostolic appeals of the Pontiffs of the Roman Catholic Church. Based on historical and modern examples of the enculturation of Christianity in various countries and cultures, the analysis of the field material collected and processed during ethno-religious studies in China, Brazil, and Russia (the Republic of Sakha) is presented in the practical part of the study. Where once the process of enculturation of Christianity was not given so much attention, today this topic is beginning to develop actively both church circles and in terms of academic religious studies and other humanities. Modern methods of the enculturation of Christianity are beginning to be actively implemented in the missionary activities of the Roman Catholic Church in Russia, particularly, Yakutia. New forms of Christian preaching adapted to the mentality, culture, and religious beliefs of the Yakuts are emerging due to the enculturation of Christianity.

Key words: Roman Catholic Church, enculturation of Christianity, evangelization, missionary activity, actional aspect, worship, liturgy, The Second Vatican Council, pastoral constitution, decree, liturgical symbols, The reform of the Sacred Liturgy, traditional culture, transformation of culture, religious faith

Чирков Николай Викторович – религиовед, соискатель ученой степени кандидата философских наук; 05804, Словакия, г. Попрад-Велька, ул. Велицка площадь, 1; chirkovnikolai@mail.ru.

Nikolai V. Chirkov – religious studies scholar, PhD applicant (Philosophy); 1 Velické nam, Poprad-Veľká, Slovakia, 05804; chirkovnikolai@mail.ru.

Акциональный аспект инкультурации христианства основывается на выражении элементов локальных культур в богослужении и иных религиозных обрядах католической церкви. Данный аспект является присущим процессу инкультурации христианства как стратегии распространения христианства, в основе которой лежит изучение культуры христианизируемого народа, адаптации определённых сторон этой культуры к нормам христианства и включение в процесс евангелизации адаптированных к христианству компонентов мировоззрения, верований, обрядности, символики и языка христианизируемого народа. С начала эпохи Великих географических открытий, осуществляя миссионерское служение на новых территориях, католические миссионеры стремились найти новые формы проповеди христианства, учитывающие адаптацию к территориальным, культурным и религиозным реалиям неевропейских народов.

В послесоборный период[1] католической церкви в миссиологии РКЦ инкультурация христианства стала ключевым моментом и позицией РКЦ в миссионерской деятельности среди нехристианских народов. Одним из итоговых решений, принятых на II Ватиканском соборе, стал пересмотр принципов проповеди христианства среди нехристианских народов и развития миссионерской деятельности в разных странах и регионах, где христианство не является традиционной религией. В рамках проведения собора римским понтификом Павлом VI была осуществлена литургическая реформа, изменившая позицию РКЦ в отношении способа совершения богослужений и иных религиозных обрядов РКЦ, в особенности на миссионерских территориях.

Для исследования теоретического обоснования акционального аспекта инкультурации христианства в миссионерской деятельности РКЦ особую ценность представляет конституция «Sacrosanctum Concilium», в которой изложены регламентации принципов порядка и совершения богослужения и других религиозных обрядов РКЦ. В конституции изложены нормы преобразования и адаптации католического богослужения к характеру и традициям различных народов.

На основе анализа конституции можно выделить два положения, на которых основывается акциональный аспект инкультурации христианства в РКЦ. Во-первых, РКЦ заявляет, что «в вопросах, не касающихся веры или блага всей общины, не желает обязывать в богослужении к строгому единообразию» [Sacrosanctum Concilium, 1963, II. D. 37]. Во-вторых, по заявлению синода, католическая церковь «уважает и развивает качества и индивидуальности различных рас и народов; и всё то, что в обычаях народов не связано нерасторжимо с суевериями и заблуждениями, она старается благосклонно оценивать, и если возможно сохраняет неизменным» [Sacrosanctum Concilium, 1963, II. D. 37]. Следует принять во внимание важный факт, что иногда католическая церковь включает некоторые элементы местных культур в культово-обрядовую практику, «если это совместимо с принципами подлинного литургического духа» [Sacrosanctum Concilium, 1963, II. D. 37]. Регламентация частных ситуаций инкультурации богослужения и иных обрядов осуществляется Конгрегацией богослужения и дисциплины таинств[2].

Главным принципом инкультурации богослужения является обязательное сохранение библейского фундамента литургической символики, а также органическая связь с уже существующими формами литургических обрядов[3]. Процесс адаптации и приспособления требует тщательного изучения и анализа компонентов конкретной культуры, традиций и религиозных верований местных народов. Наравне с этим синод указывает на необходимость надлежащей подготовки специалистов, начиная от литургистов и заканчивая миссионерами в исторической, культурной и религиозной областях. Следует отметить, что литургическая реформа и введение практики инкультурации богослужения задали вектор направления в развитии инкультурации христианства среди различных народов и культур, в особенности в странах Африки, Азии и Латинской Америки. После литургической реформы революционным для РКЦ стало разрешение вводить в практику католического богослужения национальную музыку и литургический танец. Все эти нововведения имели своей целью поиск лучших путей адаптации католического богослужения среди нехристианских народов с учётом культурных особенностей и религиозных традиций. Литургическая

реформа позволила использовать национальные языки в богослужении, это касалось не только служения литургии на национальных языках вместо традиционной латыни, но также богослужебных текстов и молитв, переведённых на местные языки.

Дальнейшее развитие акционального аспекта, методов и форм инкультурации христианства получило теологические обоснования в трудах понтификов РКЦ. Актуальность данного вопроса и его значения в миссионерской деятельности РКЦ была развита в энциклике понтифика Иоанна Павла II «Redemptoris Missio», обнародованной в 1990 г. Вопросу инкультурации христианства как нового вектора направления миссионерской деятельности РКЦ в ней посвящена отдельная глава, в которой понтифик пишет о путях интеграции христианского вероучения и Евангелия в культуры народов [Redemptoris Missio, 1990, 52]. Иоанн Павел II заявляет, что церковь на протяжении своей истории неизбежно встречалась с культурными реалиями того или иного народа. Процесс адаптации христианского вероучения к культурам иных народов является продолжительным [Redemptoris Missio, 1990, 52]. В пояснении данного тезиса Иоанн Павел II пишет, что речь идёт не просто о чисто внешнем приспособлении христианских богослужебных обрядов к условиям национальных культур, выражающемся в заимствовании и использовании приемлемых культурных знаков и символов культуры того или иного народа в контексте христианской проповеди. Понтифик заключает следующее: в процессе встречи различных культур народов мира католическая церковь не только старается передать свои ценности, но и обновить в свете Евангелия уже имеющиеся ценности данной культуры [Redemptoris Missio, 1990, 52]. Иными словами, церковь по мнению понтифика может принимать положительные для неё компоненты локальных культур для лучшего выражения христианства языком данных культур. Под положительными элементами культуры понтифик понимает компоненты традиционных культур, не противоречащие христианскому вероучению. Таким образом, в процессе инкультурации христианства среди различных культур проповедь христианства принимает внешнюю форму конкретных культур, в то же время церковь принимает народы, вместе с их культурами, в свою общину. Это, по мнению понтифика, является обязательным этапом пути развития миссионерской деятельности.

Говоря об акциональном аспекте инкультурации христианства в различные культуры народов мира, следует упомянуть Апостольское обращение «Sacramentum Caritatis»[4] римского папы Бенедикта XVI[5]. Ссылаясь на положения конституции «Sacrasanctum Concilium», понтифик напоминает о необходимости предоставить пространство для адаптации богослужения к различным условиям и культурам в миссионерской деятельности среди нехристианских народов [Sacrosanctum Concilium, 1963, II. D. 37–42; Sacramentum Caritatis, 2011, 54]. Понтифик заявляет, что в этом процессе следует учитывать менталитет каждого отдельного народа. Однако, адаптацию нововведений следует осуществлять без особого злоупотребления, аргументируя это возможностью утраты идентичности католического богослужения – продолжает понтифик [Sacrosanctum Concilium, 1963, II. D. 37–42; Sacramentum Caritatis, 2011, 54]. Инкультурацию богослужения следует осуществлять с учётом возможностей и реалий локальной культуры, руководствуясь наставлениями, изложенными в Общем наставлении к Римскому Миссалу [Общее наставление, 386–399][6], а также критериями, установленными в VI Наставлении Конгрегации богослужения и таинств «Varietates legitimate»[7]. Отдельные наставления, касающиеся инкультурации богослужения, содержатся в директивах послесинодальных обращений понтифика Иоанна Павла II: «Ecclesia in Africa»[8], «Ecclesia in America»[9], «Ecclesia in Asia»[10], «Ecclesia in Oceania»[11] и «Ecclesia in Europa»[12]. Частные случаи новых введений и адаптаций в инкультурации богослужения в практике РКЦ предоставляются на рассмотрение Конференции Епископов конкретной страны, задачей которой является контроль в области поддержания справедливого равновесия между критериями инкультурации христианства и новыми формами адаптации [Sacramentum Caritatis, 2011, 54]. Необходимо упомянуть, что с разрешения Апостольского Престола[13] местные церковные власти имеют возможность позволить проводить предварительные литургические эксперименты в течение определённого срока [Sacrosanctum Concilium, 1963, II. D. 40. 2]. Стоит сказать, что последующие

понтифики вопрос акционального аспекта инкультурации христианства в миссионерской деятельности РКЦ развивали в ключе воззрений Иоанна Павла II, однако, отдавали больший приоритет в своих трудах теме визуального и лингвистического аспектов инкультурации христианства.

На протяжении долгого времени католические миссионеры в разных странах руководствовались принципами акционального аспекта инкультурации христианства, несмотря на то, что само понятие «инкультурация» было чётко сформулировано и кодифицировано лишь в 70-е гг. XX столетия [Чирков, 2015, 15–29]. Принципы акционального аспекта инкультурации христианства, изложенные в догматических конституциях, в первую очередь адресованы католическим миссионерам, осуществляющим свою проповедническую деятельность. Важно отметить, что догматическая конституция «Sacrosanctum Concilium», а также упомянутая энциклика Иоанна Павла II и Апостольское обращение Бенедикта XVI служат практическим пособием, своего рода инструкцией по инкультурации христианства. Однако, нужно отметить, что инструкции, данные в упомянутых документах, согласно РКЦ носят общий характер. Случаи спорных вопросов до какой степени возможно осуществлять инкультурацию христианства и могут ли миссионеры отходить от этих принципов рассматриваются в РКЦ индивидуально. Наряду с этим следует сказать о возможности возникновения религиозного синкретизма в процессе адаптации христианского богослужения среди локальных культур. В этом заключена основная теологическая проблематика процесса инкультурации христианства. Римско-католическая церковь стоит на позиции того, что инкультурация христианства не должна подвергать риску уникальность и целостность христианского вероучения. В целях избегания спорных ситуаций в конституции «Sacrosanctum Concilium» разъясняется: «компетентная церковная территориальная власть обязана тщательно и благоразумно рассмотреть то, что в этой области, исходя из традиций и дарований различных народов, может быть своевременно включено в Богослужение и другие религиозные обряды» [Sacrosanctum Concilium, 1963, V. D. 40. 1]. Адаптации, считаемые полезными или необходимыми, должны быть представлены Апостольскому престолу, а также Конгрегации богослужения и дисциплины таинств на рассмотрение и введены только с их одобрения и согласия.

Акциональный аспект инкультурации христианства: практическая реализация в миссионерской деятельности РКЦ

Итак, акциональный аспект инкультурации христианства в практике РКЦ выражен адаптацией католического богослужения и иных христианских обрядов к культуре нехристианских народов. Задачей миссионеров является поиск и приспособление наиболее приемлемых символов, жестов, традиций и иных элементов местной культуры и их дальнейшего выражения в католическом богослужении с целью его адаптации к данной культуре.

В различных странах, несмотря на то, что способ католического богослужения имеет чёткий порядок, регламентированный Римским Миссалом, всё же имеет отличительные черты, зависящие от заимствования и преемственности элементов культуры местных народов. Одним из известных исторических примеров инкультурации богослужения и культово-обрядовой практики РКЦ является миссионерская деятельность иезуита Маттео Риччи[14] в Китае [Чирков, 2014, 113–124]. В начале своего миссионерского служения в Китае М. Риччи осуществил попытку инкультурации христианства посредством изучения «трёх учений Китая», начав с буддизма и даосизма и окончив конфуцианством, признанным им в качестве наиболее подходящей основы для адаптации христианства [Ломанов, 2002, 83]. С целью адаптировать христианское богослужение среди китайцев М. Риччи стал использовать символику, традиционный костюм и некоторые религиозные ритуалы конфуцианских учёных мужей. М. Риччи отрицал религиозный смысл существовавших в конфуцианстве культов [Дубровская, 2000, 103]. Одной из форм, заимствованной М. Риччи из конфуцианства, явился культ почитания предков, на основе которого М. Риччи провёл аналогию с христианством. В католической традиции также существует обряд почитания умерших, согласно которому верующие зажигают свечи в храмах и молятся за души умерших людей, за их вступление в рай. Начиная с периода миссионерской

деятельности иезуитов в Китае, закрепилась практика размещения рядом с католическими храмами и часовнями специальных мемориальных досок или стел с именами умерших предков, где китайцы могли прочесть молитвы за упокоение души умершего родственника [Чирков, 2014, 113–124]. Это напоминало китайцам элементы традиционной культуры. Подобная практика была развита последующими католическими миссионерами в Китае, сегодня возле многих католических храмов можно встретить возведённые пагоды, в центре которых находятся таблички с именами. Например, возле Римско-католического кафедрального собора Христа Спасителя (*кит.* 西什库天主堂, Сишику) в Пекине располагаются две пагоды в традиционном стиле, в одной из которых в центре помещена каменная стела с табличками, содержащими имена умерших китайских христиан и католических мучеников.

Илл. 1. Кафедральный собор Сишику. Пекин. Китай.

Илл. 2. Каменная стела с именами христианских мучеников и умерших верующих. Кафедральный собор Сишику. Пекин. Китай.

Не менее интересные примеры проявления акционального аспекта инкультурации христианства можно обнаружить в миссионерской деятельности бенедиктинца Беды Гриффитса[15] в Индии. Сразу по приезду в Индию в 1958 г. Беда Гриффитс принял санскритское имя *Свами Даянанда*, что означало «Блаженство Молитвы». Совместно с миссионером Франциском Ачарьей он основал монастырь сирийского обряда *Курисумала Ашрам*[16]. Изучил санскрит, а также философию и культурные традиции индуизма. В своих методах инкультурации христианства во многом опирался на опыт своих предшественников – французских монахов Жюля Моншанена и Анри Лё Со [Демченко, 2011, 106]. Так, вместо традиционных европейских католических монастырей он принял решение организовывать молитвенные дома по типу индуистских ашрамов. Христианско-индуистский ашрам *Саччидананда*[17], основанный в 1948 г. в Шантиванаме (штат Тамилнад) французскими католическими миссионерами, стал одним из центров христианского осмысления религиозного наследия индуизма, религиозного и культурного диалогов между христианством и традиционными религиозными верованиями Индии. Беда Гриффитс и последующие бенедиктинцы приспособили одеяние католических монахов под культурные и религиозные особенности Индии. На смену классической сутане пришло традиционное одеяние *кави*, представляющее собой тунику оранжевого цвета, которую носили индуистские монахи.

Проникшись духовной культурой индуизма, Б. Гриффитс заметил, что важное место в религиозной практике индуисты отводят медитации и изучению философии. В католичестве медитация как форма молитвы основывается на размышлении над истинами веры и Евангелия (напр., *Lectio Divina*) и также занимает важное место в индивидуальной духовной практике верующего. Учитывая данный факт, Б. Гриффитс адаптировал христианскую молитву, соединив некоторые элементы индуистской медитации и способы католических молитв. Таким образом, медитация, являющаяся формой созерцательной молитвы, практикуемой католическими монахами в монастырях, и медитация в индуизме послужили точкой сближения двух религий: христианства и индуизма. Перед началом медитации верующие читали отрывки из Священного Писания и потом размышляли над прочитанными словами,

сидя в позе лотоса. Беда Гриффитс организовал ежедневные лекции, основанные на учении Евангелия и учении Вед, что позволило ему выразить некоторые элементы христианского вероучения языком местной культуры и религии[18].

В качестве современного примера следует упомянуть специфические формы католического богослужения в Пакистане. Адаптируя католическое богослужение в Пакистане, католические миссионеры заимствовали некоторые элементы из культово-обрядовой практики и особенностей ислама, являющегося государственной религией страны[19]. Из традиции ислама католические миссионеры переняли практику, согласно которой вступать в молитвенное помещение следует без обуви. На иллюстрации 3 запечатлён придел католического храм Св. Иоанна в Лахоре. По обе стороны верующие оставили свою обувь при входе в храм на богослужение.

Илл. 3. Придел католического храма Святого Иоанна в г. Лахор, провинции Пенджаб, Пакистан. (Источник: Catholicherald.co.uk. Original titles: A Pakistani Christians girl leaves St John's Catholic Church (AP Photo/K.M. Chaudary).

Большинство католических молитвенных помещений и храмов в Пакистане устланы коврами, что также напоминает мечеть. При входе в храм мужчины оставляют обувь в притворе или на ступеньках храм[20]. Также на фотографии запечатлено своеобразное оформление придела храма. Два ангела, наливающие воду в специальные чаши. На месте нарисованных чаш располагаются настоящие, где находится освящённая вода. При входе и выходе из храма верующие обмакивают руку или пальцы в чашу с водой для совершения крестного знамения, что является в христианстве символическим напоминанием очищения. Данный элемент также имеет прямое сходство с ритуальной практикой омовения в исламе, предшествующей *намазу*[21]. Другой особенностью является то, что во многих храмах и часовнях Пакистана отсутствуют лавки для сидения во время богослужения. Верующие сидят на небольших коврах, что, в свою очередь, также отсылает к форме молитвы в мечети. Интересным и своеобразным является обряд Литургии Евхаристии. В момент пресуществления хлеба и вина в мистическое «Тело и Кровь Иисуса Христа» все верующие совершают земной поклон, напоминающий исламский *суджуд*[22], совершаемый мусульманами во время намаза. В традиции ислама во время совершения намаза *суджуд* символизирует благодарность Аллаху. Католические миссионеры адаптировали данную практику в процесс католического богослужения, где поклон также является символом благодарности Богу за таинство, установленное Иисусом Христом во время Тайной вечери [Катехизис, 1996, 328]. Описанные примеры акционального аспекта инкультурации христианства не единичны, являются наиболее распространёнными и общими в миссионерской деятельности РКЦ в арабских странах и странах Южной Азии, где ислам является традиционной религией.

Примеры акционального аспекта инкультурации христианства можно наблюдать в латиноамериканских и африканских странах. В странах Африки и Латинской Америки одной из отличительных черт католического богослужения являются песнопения под аккомпанемент национальных музыкальных инструментов. Музыка и ритм имеют большое значение в культурах стран данных континентов. Показательным примером здесь служит способ осуществления католического богослужения в Бразилии. Особенностью католического богослужения в Бразилии является пение гимнов и псалмов под музыку, исполняемую на традиционных инструментах. В отдельных случаях пение гимнов и псалмов может сопровождаться танцами. На иллюстрации 4 запечатлена Литургия Слова в храме Христа Искупителя г. Барбасены[23], в частности, момент пения антифона к Евангелию в сопровождении ритмичных танцевальных движений священников вокруг алтаря. Интересным является и то, что священнослужитель определёнными жестами показывает движения, которые повторяют верующие за ним. Каждый жест танца имеет своё религиозное

значение. Большей частью в богослужениях в качестве музыкального сопровождения используются гитары и ударные инструменты – вместо органа, являющегося классическим литургическим музыкальным инструментом в католических храмах европейских стран. Подобную форму богослужения, сопровождаемую песнопениями и танцами, можно наблюдать не только в странах Латинской Америки, но также в миссионерской деятельности среди католических общин в Южной и Центральной Африки. Данная форма, заимствованная католическими миссионерами из культурных традиций латиноамериканских и африканских стран, направлена на адаптацию католического богослужения и молитв среди местных народов.

Помимо исторических и современных примеров проявления акционального аспекта инкультурации в миссионерской деятельности РКЦ в культурах ранее упомянутых стран следуют указать на особенности процесса адаптации католического богослужения в России, в частности в Якутии. Так как данный феномен остаётся малоизученным в отечественном религиоведении следует охарактеризовать его более подробно.

Илл. 4. Пение псалмов на Святой Мессе, сопровождающееся танцами. Барбасена. Бразилия.

Акциональный аспект инкультурации христианства в миссионерской деятельности РКЦ в Якутии выражен способами и формами совершения богослужения и иных религиозных обрядов католической церкви, учитывающих элементы и символы традиционной культуры якутов. Особенностью христианского богослужения среди якутского населения является воспевание молитвенных гимнов благодарения – *алгысов*[24]. Католические миссионеры используют различные молитвы в форме песнопений и гимнов. Наиболее распространённой песней является латинский перевод гимна «*Laudate omnes gentes, laudate Dominum*» («*Хвалите Господа, все народы, Аллийлуйя*»). В большей части миссионерами используются псалмы из Ветхого Завета, в которых восхваляются Бог и окружающая природа. Например, гимн из Книги пророка Даниила «Благословите, Господа, все воды, которые превыше небес, пойте и превозносите Его во веки <…>. Благословите, солнце и луна, Господа, пойте и превозносите Его во веки <…>. Благословите, лёд и мороз, Господа, пойте и превозносите Его во веки <…>. Благословите, горы и холмы, Господа, пойте и превозносите Его во веки...» [Библия, Дан. 3, 60, 62, 71, 75]. Подобная практика воспевания *алгысов* заимствована из традиционных празднеств, имеющих религиозное значение для якутов, – в частности, из национального праздника солнца и встречи лета – *Ысыаха*[25], на котором якуты восхваляют и благодарят божества якутского пантеона за дар жизни и окружающую природу. По мнению католических миссионеров, подобная практика воспевания *алгысов* должна максимально приблизить и адаптировать католические молитвы и гимны среди местных народов.

Специфическим примером адаптации формы христианской молитвы «Отче Наш» в контексте традиционной культуры якутов является нетрадиционная форма совершения данной молитвы, когда верующие образуют единый круг и, взявшись за руки, произносят слова молитвы. Отчасти подобная форма напоминает элемент традиционного якутского хороводного танца *Осуохай* (*якут.* Ohуохай). Однако в отличие от якутского танца в молитве не происходит ритмическое перемещение по кругу. В данной форме круг играет значимую роль, выступая в качестве единства верующих христиан[26].

Другой особенностью является то, что в весенний и летний периоды католические богослужения могут совершаться на открытом пространстве, чаще в живописных местах, вблизи рек или в степях. Подобная практика была перенята

католическими миссионерами из религиозных традиций якутов [Чирков, 2013, 41–47]. В качестве наглядного примера обратимся к иллюстрации 5. На фотографии запечатлена католическая месса, совершаемая священнослужителем в степи, вблизи с. Хатыстыр Алданского района. Верующие собрались вокруг символического алтаря и вместе молятся. В свою очередь, подобная форма и атмосфера также напоминают празднования якутского *Ысыаха*. Иногда рядом может гореть костёр, который в отличие от якутского традиционного символа очищения имеет сугубо практическое значение – отпугивать дымом комаров. По мнению миссионеров, подобная практика, где верующий должен ощущать единство с Богом и окружающей природой, должна способствовать более лёгкому восприятию католического богослужения. В силу того, что во всей республике имеется всего один католический храм и одна часовня в г. Алдане, в якутских посёлках и деревнях богослужения совершаются в частных домах прихожан. Способы проведения католических торжеств и праздников подбираются с учётом особенностей системы ценностей и мироощущения якутского народа. Примером тому может служить празднование Пятидесятницы, которое совпадает с празднованием якутского *Ысыаха*.

Илл. 5. Богослужение в степи. Пос. Хатыстыр. Республика Саха.

Илл. 6. Св. Месса, совершаемая в тайге. Республика Саха.

В религиозных обрядах среди якутского населения часто используются огонь и вода. Использование воды и огня являлось неотъемлемой частью религиозной практики в традиционных верованиях коренных народов республики. В религиозных верованиях и мифологии якутов огонь имеет сакральное значение и удостаивается особого почитания. В христианстве огонь является символом Божественного мира. В Библии огонь, наряду со светом и водой, является одним из основных символов Бога. В католической церкви огонь используется в религиозных обрядах и молитвах. В католических храмах имеется обычай зажигать перед Святыми Дарами (дарохранительницей) алтарный светильник, огонь которого символизирует присутствие Иисуса Христа. Католические священнослужители демонстрируют действенность священного огня через зажжённые свечи, которые символизируют присутствующую связь с Богом во время богослужения или молитвы. Католические миссионеры в Якутии успешно эксплицировали традицию почитания и символ огня из религиозных верований якутов применительно к интерпретации огня согласно христианской традиции. Так, на примере символического жертвоприношения, заключающегося в подсыпании ладана или фимиана в огонь кадила[27], миссионеры демонстрируют освящение огня и жертву, приносимую Богу. Вода, как и огонь, имеет схожее символическое значение духовного очищения

Илл. 7. Св. Месса. Пос. Хатыстыр. Республика Саха.

и в католичестве, и в якутских верованиях. Миссионеры используют воду при совершении таинства крещения и обновления крещальных обетов, показывая тем самым внутреннее, душевное очищение от зла и греха. Миссионеры также прибегают к использованию форм занятий, предполагающих разные интерактивные материалы, в особенности в работе с детьми и молодёжью.

В акциональном аспекте инкультурации христианства в этнические традиции якутов первостепенной задачей миссионеров является усвоение культуры, религиозных традиций и обрядов якутов с целью построения определённой стратегии проповеди. Данная стратегия предполагает поиск и заимствование некоторых приемлемых для христианств идей, элементов культуры и религиозных верований в процессе евангелизации. По мнению самих миссионеров, данная задача является сложной по двум причинам. Во-первых, миссионер-иностранец сталкивается с чуждой культурой, религиозными верованиями, языком и менталитетом. Процесс изучения культуры требует значительного количества времени. Во-вторых, в интерпретации основ христианского вероучения языком культуры и религиозных верований якутов существует вероятность возникновения религиозного синкретизма у христианизируемого народа.

Подводя итоги, следует отметить, что в миссионерской деятельности РКЦ значимая роль в инкультурации христианства отводится акциональному аспекту, имеющему своей целью адаптацию католического богослужения и обрядов среди нехристианских народов. Акциональный аспект выражен поиском новых форм культово-обрядовой практики РКЦ и приспособления католического богослужения к реалиям локальных культур. Под новыми формами в данном случае подразумевается использование в качестве молитвенной практики пения и литургического танца под аккомпанемент традиционных музыкальных инструментов; использование определённой цветовой гаммы и кроя монашеского и литургического облачения; заимствование форм молитвенных практик, имеющих сходство с католическими обрядами и молитвенными практиками иных религиозных традиций. Задачей миссионеров является поиск и приспособление наиболее приемлемых символов, жестов, традиций и иных элементов местной культуры и их дальнейшего выражения в католическом богослужении с целью его адаптации в конкретной культуре. В настоящее время акциональный аспект инкультурации христианства остаётся малоизученным в отечественном религиоведении, как и сам процесс инкультурации. Исследование акционального аспекта инкультурации христианства в этнические традиции и культуры народов открывает перед исследователем широкое поле в рамках религиоведческой компаративистики. Одной из значимых и важных тем на наш взгляд является исследование проблематики религиозного и культурного синкретизма, возникающего в инкультурации христианства. В процессе инкультурации христианства происходит взаимотрансформация двух сталкиваемых культур, с одной стороны – католической, с другой стороны – локальной. Эти трансформации могут служить причиной возникновения синкретизма. С позиции РКЦ возникновение религиозного синкретизма является негативным и рассматривается в качестве угрозы отрицательного восприятия христианского вероучения, что не отвечает изначальным задачам и цели миссионерской деятельности РКЦ.

Список сокращений

РКЦ – Римско-католическая церковь

Библиографический список

1. Библия: книги Священного Писания Ветхого и Нового завета. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. – 2535 с.
2. Догматические постановления о Церкви / Священный Вселенский II Ватиканский Собор. – Милан, 1966.
3. Катехизис Католической церкви. – М.: Изд-во Рудомино, 1996. – 758 с.
4. Конгрегация Евангелизации Народов: Руководство для катехизаторов. Документ о призвании, формировании и поддержки катехизаторов на территориях, подчинённых Конгрегации евангелизации народов. – Renovabis, 2007. – 75 с.

5. Священная Конгрегация обрядов, Наставление Eucharisticum Mysterium (25 мая 1967): AAS 57 (1967), 539–573.
6. Redemptoris Missio. Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II о неизменной актуальности миссионерского послания. – М.: Издательство Францисканцев, 1990.
7. Sacramentum Caritatis. Постсинодальное Апостольское обращение Святейшего Отца Бенедикта XVI. Liberia Editrice Vaticana. – М.: Издательство Францисканцев, 2011.
8. Алексеев, Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. / Н.А. Алексеев. – Новосибирск: Наука, 1975. – 200 с.
9. Беда Гриффитс // Сангха о. Беды Гриффитса OSB [Официальный сайт]. 2009. – URL: http://shantivanam.com.ua/page/beda_bio.html (дата обращения: 22.05.2017).
10. Демченко, М.Б. Взгляды Жюля Моншанена как попытка инкультурации христианства в Индии / М.Б. Демченко // Религиоведение. – 2010. – № 3. – С. 8–15.
11. Демченко, М.Б. Опыт инкультурации христианства в Индии в середине XX века: на примере деятельности Жюля Моншанена и Анри Лё Со: дисс ... кандидата культурологии: 24.00.01 / М.Б. Демченко; Рос. гос. гуманитар. ун-т (РГГУ). – М., 2011. – 146 с.
12. Дубровская, Д.В. Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие (1552–1775 гг.) / Д.В. Дубровская. – М.: «Крафт+», Институт востоковедения РАН, 2000. – 256 с.
13. Ломанов, А.В. Христианство и китайская культура / А.В. Ломанов. – М.: Вост. лит., 2002. – 446 с.
14. Серошевский, В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования / В.Л. Серошевский. – М., 1993. – 736 с.
15. Чирков, Н.В. Визуальный аспект инкультурации христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви: культурные трансформации / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2016. – № 3. – С. 107–120.
16. Чирков, Н.В. Инкультурация христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви: методология интерпретации / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2015. – № 1. – С. 15–29.
17. Чирков, Н.В. Инкультурация христианства в этнические традиции якутов (на примере миссионерской деятельности Римско-католической церкви) / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2013. – № 4. – С. 41–47.
18. Чирков, Н.В. Межрелигиозный диалог и опыт культурной аккомодации католичества Маттео Риччи в Китае / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2014. – № 1. – С. 113–124.
19. Чирков, Н.В. Миссионерская деятельность святителя Иннокентия (Вениаминова) в Якутии / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2014. – № 3. – С. 152–160.
20. Ad Gentes. Decree on the Mission Activity of the Church. Second Vatican Council. Vatican City, 1965.
21. Congregazione per il Culto divino e la Disciplina dei Sacramenti. Direttorio su pietà popolare e liturgia, (17 dicembre 2001), nn. 164–165. – Città del Vaticano, 2002. – Pp. 137–139.
22. Chupungco Anscar. Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity, and Catechesis. Collegeville, 1992.
23. Encyclical Ecclesiam Suam. Paul VI. 6 August 1964. 101.
24. Faith and Inculturation. International Theological Commission, 1988.
25. Gaudium et Spes. Pastoral Constitution On the Church In the Modern World. Second Vatican Council. Vatican City, 1965.
26. Instruction: Inculturation and the Roman Lityrgy. Adoremus, Society for the Renewal of the Sacred Liturgy. Varietates Legitimae Fourth Instruction for the Right Application of the Conciliar Constitution on the Liturgy. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments on March 29, 1994.
27. Nostra Aetate, Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions. Second Vatican Council. Vatican City, 1965.
28. Sacrosanctum Concilium. Constitution on the Sacred Liturgy. Second Vatican Council. Vatican City, 1963.
29. Sharkey Michael and Thomas Weinandy eds. International Theological Commission: Texts and Documents, Volume 2, 1986–2007 (San Francisco: Ignatius, 2009).
30. Tianzhu shiyi yu Zhongguo xuetong : wenhua hudong yu quanshi / Zhang Xiaolin. – Shanghai: Xuelin, 2005. – 383. 天主實義與中國學統 : 文化互動與詮釋 / 張曉林 : 學林.
31. William R. Burrows. Intercultural Formation for Mission Missio Ad et Inter Gentes. SEDOS Residental Seminar Ariccia, 24–28 April, 2007.
32. Xiping Zhang. Following the Steps of Matteo Ricci to China. Translated by Ding Deshu & Ye Jinping. – Beijing: China Intercontinental Press, 2009. – 174 p.
34. Ying Muh Lan and Zhang Rui Ting. Catholic Church in Beijing. – Beijing: Catholic Church of Beijing Diocese, 1990.

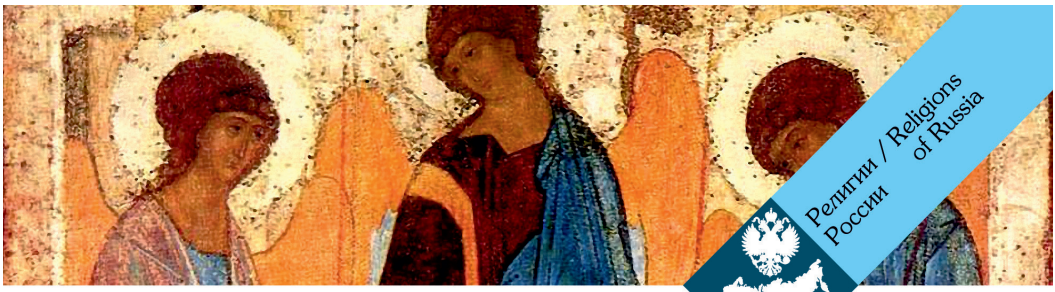
Текст поступил в редакцию 14.06.2017.

[1] Период после проведения II Ватиканского собора (1965–1965 гг.) в РКЦ.
[2] Конгрегация богослужения и дисциплины таинств (*лат.* Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum) образована Папой Павлом VI в 1975 г. В компетенцию конгрегации входит наблюдение за правильностью совершения богослужений, соответствия католическому вероучению молитв и практик благочестия католической церкви, а также контроль переводов литургических текстов на национальные языки. См. подробнее: Задворный В.Л. Конгрегации Римские // Католическая энциклопедия. Том II под ред. о. Григорий Цёрох OFMConv. М. : Изд-во Францисканцев, 2005. С. 1206–1207.
[3] См. подробнее документ: *Faith and Inculturation. International Theological Commission*. 1988.
[4] *Лат.* Таинство любви.
[5] Оригинальное название: Sacramentum Caritatis. Послесинодальное Апостольское обращение Верховного понтифика Бенедикта XVI епископам, священникам, монашествующим и верным Христу мирянам о Евхаристии – источнике и вершине жизни и миссии Церкви.
[6] Ср. *Общее наставление к Римскому Миссалу*, 386–399.
[7] Документ Конгрегации богослужения и таинств от 25 января 1994 г.; AAS 87 (1995), 288–314.
[8] Лат. Церковь в Африке. 14 сентября, 1995 г.
[9] Лат. Церковь в Америке. 22 января, 1991 г.
[10] Лат. Церковь в Азии. 6 ноября, 1999 г.
[11] Лат. Церковь в Океании. 22 ноября, 2001
[12] Лат. Церковь в Европе. 28 июня, 2003.
[13] В лексиконе РКЦ понятие, обозначающее Римскую курию во главе с понтификом.
[14] Маттео Риччи (принял *кит.* имя 利瑪竇, *Ли Ма-доу*), 1552–1610 гг., итальянский монах, иезуит.
[15] Bede Griffiths, OSB Cam (17.12.1906–13.05.1993). В миру Алан Ричард Гриффитс, католический священник, уроженец Великобритании.
[16] Монастырь Горы Креста.
[17] Монастырь святой Троицы, *Саччитананда Ашрам*.
[18] В 1968 г. он начал работу над книгой, получившей название «Веданта и христианская вера», в которой предпринял попытку сопоставления индуистской философии с христианской теологией.
[19] Ислам суннитского толка. Пакистан является вторым государством в мире по численности мусульманского населения после Индонезии.
[20] Подобную практику инкультурации можно встретить в католических общинах Индии.
[21] *Перс., тур.* – молитва; *араб.* синоним – *салат* – в исламе обязательная молитва, совершаемая пять раз в день в установленные временные промежутки. См. подробнее: Алексеев И.Л. Намаз // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический Проект, 2008. С. 851–852.
[22] *Араб.* سُجُود – земные поклоны во время совершения намаза, символизирующие благодарность Аллаху (*суджуд-шукр*).
[23] Штат Минас-Жерайс, Бразилия.
[24] *Якут. алгыс* – благословение, благопожелание, молитва, прошение, заклинание и пр.
[25] Национальный праздник Якутии в честь *Юрюнг Айыы Тойона*, отмечающийся ежегодно 21 июня.
[26] Подобную практику можно встретить среди католических миссионеров в Латинской Америке и странах Южной и Восточной Африки.
[27] Богослужебная утварь для совершения каждения (курения ладаном) при богослужении.

References

1. *Bibliya: knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo zaveta* [The Bible: Books of the Old and New Testaments]. Brussels: Zhizn' s Bogom, 1989, 2535 p. (in Russian).
2. *Dogmaticheskie postanovleniya o Tserkvi. Svyashchennyy Vselenskiy II Vatikanskiy Sobor* [Dogmatica Constitution on the Church. The Sacred Ecumenical Second Vatican Council]. Milan, 1966 (in Russian).
3. *Katekhizis Katolicheskoy tserkvi* [Catechism of the Catholic Church]. Moscow: Izd-vo Rudomino, 1996, 758 p. (in Russian).
4. *Kongregatsiya Evangelizatsii Narodov: Rukovodstvo dlya katekhizatorov. Dokument o prizvanii, formirovanii i podderzhki katekhizatorov na territoriyakh, podchinennykh Kongregatsii evangelizatsii narodov* [Congregation for the Evangelization of Peoples: A Guide for Catechists. Document of the Vocation, Formation and Support of Catechists in the Areas Subordinated to Congregation for the Evangelization of Peoples]. Renovabis, 2007, p. 28 (in Russian).
5. *Svyashchennaya Kongregatsiya obryadov, Nastavlenie Eucharisticum Mysterium (25 maya 1967): AAS 57 (1967)* [Sacred Congregation of Rites, Eucharisticum Mysterium (May 25, 1967)]. 1967, pp. 539–573 (in Russian).
6. *Apostol'skoe obrashchenie Svyatogo Ottsa Ioanna Pavla II Redemptoris Missio* [Apostolic Exhortation "Redemptoris Missio" of the Holy Father John Paul II]. 1990 (in Russian).
7. *Sacramentum Caritatis. Postsinodal'noe Apostol'skoe obrashchenie Svyateyshego Ottsa Benedikta XVI* [Sacramentum Caritatis. Post-Synodal Apostolic Exhortation by Pope Benedict XVI]. Liberia Editrice Vaticana. Moscow: Izdatel'stvo Frantsiskantsev, 2011 (in Russian).
8. Alekseev N.A. *Traditsionnye religioznye verovaniya yakutov v XIX – nachale XX v.* [Traditional Religious Beliefs of the Yakuts in the 19th – early 20th century]. Novosibirsk: Nauka, 1975, 200 p. (in Russian).

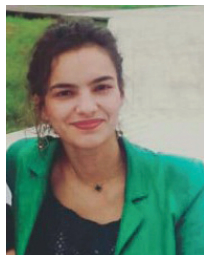
9. Bede Griffiths. *Sangkha o. Bedy Griffitsa OSB* [Sangha of Father Bede Griffiths]. Available at: http://shantivanam.com.ua/page/beda_bio.html (accessed: May 22, 2017).
10. Demchenko M.B. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2010, no. 3, pp. 8–15 (in Russian).
11. Demchenko M.B. *Opyt inkul'turatsii khristianstva v Indii v seredine XX veka: na primere deyatel'nosti Zhyulya Monshanena i Anri Le So: diss ... kandidata kul'turologii: 24.00.01* [The Experience of the Enculturation of Christianity in India in the Middle of the 20th Century: On the Example of the Activities of Jules Monchinen and Henri Leo So: PhD Thesis in Cultural Studies]. Moscow, RGGU, 2011, p. 146 (in Russian).
12. Dubrovskaya D.V. *Missiya iezuitov v Kitae. Matteo Richchi i drugie (1552–1775 gg.)* [Mission of the Jesuits in China. Matteo Ricci and Others (1552–1775)]. Moscow: «Kraft+», Institut vostokovedeniya RAN, 2000, p. 256 (in Russian).
13. Lomanov A.V. *Khristianstvo i kitayskaya kul'tura* [Christianity and Chinese Culture]. Moscow: Vost. lit., 2002, p. 446 (in Russian).
14. Seroshevskiy V.L. *Yakuty. Opyt etnograficheskogo issledovaniya* [The Yakuts: Experience of the Ethnographic Research]. Moscow, 1993, p. 736 (in Russian).
15. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2016, no. 3, pp. 107–120 (in Russian).
16. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2015, no. 1, pp. 15–29 (in Russian).
17. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschensk, 2013, no. 4, pp. 41–47 (in Russian).
18. Chirkov N.V. Religiovedenie [Study of Religion]. Blagoveschensk, 2014, No. 1, pp. 113–124 (in Russian).
19. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2014, no. 3, pp. 152–160 (in Russian).
20. *Ad Gentes. Decree on the Mission Activity of the Church*. Second Vatican Council. Vatican City, 1965.
21. *Congregazione per il Culto divino e la Disciplina dei Sacramenti.* Direttorio su pietà popolare e liturgia, (17 dicembre 2001), nn. 164–165. Città del Vaticano, 2002m pp. 137–139 (in Italian).
22. Chupungco Anscar. *Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity, and Catechesis*. Collegeville, 1992.
23. *Encyclical Ecclesiam Suam*. Paul VI. 6 August 1964. 101.
24. *Faith and Inculturation*. International Theological Commission, 1988.
25. *Gaudium et Spes. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*. Second Vatican Council. Vatican City, 1965.
26. *Instruction: Inculturation and the Roman Liturgy. Adoremus, Society for the Renewal of the Sacred Liturgy*. Varietates Legitimae Fourth Instruction for the Right Application of the Conciliar Constitution on the Liturgy. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments on March 29, 1994.
27. Nostra Aetate. *Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions*. Second Vatican Council. Vatican City, 1965.
28. *Sacrosanctum Concilium. Constitution on the Sacred Liturgy*. Second Vatican Council. Vatican City, 1963.
29. *International Theological Commission: Texts and Documents*. Volume 2. 1986–2007. Eds. Sh. Michael, Th. Weinandy. San Francisco: Ignatius, 2009 (in English).
30. Zhang Xiaolin. *Tianzhu shiyi yu Zhongguo xuetong: wenhua hudong yu quanshi*. Shanghai: Xuelin, 2005, p. 383 (in Chinese).
31. William R. Burrows. *Intercultural Formation for Mission Missio Ad et Inter Gentes*. SEDOS Residental Seminar Ariccia, 24–28 April, 2007 (in English).
32. Xiping Zhang. *Following the Steps of Matteo Ricci to China.* Translated by Ding Deshu & Ye Jinping. Beijing: China Intercontinental Press. 2009, 174 p. (in English).
33. Ying Muh Lan, Zhang Rui Ting. *Catholic Church in Beijing*. Beijing: Catholic Church of Beijing Diocese, 1990 (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2017.3.17-24

Сидакова М.О.

Архаичные элементы в традиционных культах осетин



Аннотация. В данной статье исследуются основные культы древне-осетинского пантеона, сформированного посредством слияния местных культов (часть из которых в той или иной степени имеют дозороастрийское иранское происхождение) с христианством и исламом. Элементы архаичной обрядности в традиционной духовной культуре осетин наблюдаются и в настоящее время. Древне-аланские культы делятся на общеаланские, племенные, общинные и семейно-родовые, последние из которых практически не изучены. Большинство из этих культов, трансформированных в той или иной степени под влиянием ислама и особенно христианства, представляют собой научный интерес как с точки зрения проблемы религиозного синкретизма в мировоззрении отдельного народа, так и с позиции религиозного синкретизма как общекультурного для народов Северного Кавказа феномена. Отделить иранские элементы от субстрата древней религии алан-осетин крайне трудно. Реконструкция отдельных её явлений (обрядов, культов) возможна, однако не всегда достоверна. Если местные религиозные образования в той или иной степени выявляются благодаря сравнительному анализу, то более архаичный скифо-сарматский компонент, по существу, невосстановим. Древнеаланская религия подверглась существенной трансформации, в частности под напором христианских и исламских миссий. Религия алан-осетин неотделима от христианства; ранняя просветительская деятельность византийских и грузинских миссионеров не дала серьёзных результатов, однако, существенно сказалась на процессе развития местных религиозных культов. Слившееся с архаичными культами христианство было по-своему воспринято и переосмыслено местным населением, образовавшим таким путём синкретическую религию, следы которой сохранились в бытовой культуре его потомков.

Ключевые слова: аланы-осетины, архаичные культы, христианство, ислам, религиозный синкретизм

Marina O. Sidakova

Archaic Elements in Traditional Cults of the Ossetians

Abstract. The article deals with main cults of the ancient Ossetian pantheon created by means of merge of local cults (part of which in a varying degree is of pre- Zoroastrian Iranian origin) with Christianity and Islam. Elements of archaic ceremonialism are still being observed in traditional spiritual culture of the Ossetians. Ancient Alanian cults come under the all-Alanian, tribal, communal, and patrimonial ones; the latter are almost unstudied. The majority of these cults more or less transformed under the influence of Islam and especially Christianity are of scientific interest both to the problem of religious syncretism of a separate people' worldview and the position of religious syncretism as a common cultural phenomenon for North Caucasus people. It is extremely difficult to separate the Iranian elements from the ancient religion of Alans and Ossetians. Reconstruction of its separate phenomena (ceremonies, cults) is possible, however, isn't always reliable. If local religious formations can be more or less distinguished due to the comparative analysis, then more archaic Scythian and Sarmatian component is non-recoverable. The ancient Alanian religion has undergone essential transformation, in particular due to the pressure of Christian and Islamic missions. The religion of Alans and Ossetians is inseparable from Christianity; early educational activity of the Byzantine and Georgian missionaries didn't give serious results, however, it has significantly affected the development of local religious cults. Christianity having merged with archaic cults was conceived and rethought by local population, which formed a syncretic religion remained in the household culture of the descendants.

Key words: the Ossetians, archaic cults, religious syncretism, Islam, local cults, Christianization

Сидакова Марина Олеговна – аспирант кафедры философии религии и религиоведения Московского государственного университета; 119192, Москва, Ломоносовский проспект, 27, корп. 4; sidacova@mail.ru

Marina O. Sidakova – Graduate Student of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Moscow State University; build. 4, 27 Lomonosovskij prospekt, Moscow, Russia,119192; sidacova@mail.ru

Вплоть до сегодняшнего дня в традиционной духовной культуре осетин можно заметить элементы архаичной обрядности, которая частично реализуется в рамках церковного правила и, очевидно, её участниками не всегда рефлексируется. Процесс христианизации осетин имеет длинную историю: период Аланской державы (X–XIV вв.), послетимуровский период (XV–XIX вв.), период деятельности Осетинской духовной комиссии (созд. в 1745 г.). Однако дневники этнографов, содержащие описание религиозной культуры народа, собранные фольклорные данные выявили то обстоятельство, что ни одна авраамическая религия как таковая не была полноценно им усвоена.

Одновременно с этим для большинства исследователей совершенно очевидно мировоззренческое единство народов Северного Кавказа. Существенный культурный пласт, включающий в себя не только непосредственно сами религиозные представления, но даже форму их модификации, зачастую с трудом дифференцируется между различными народами региона.

Древне-аланские культы делятся на общеаланские, племенные, общинные и семейно-родовые, последние из которых практически не изучены. Вместе с тем большинство из этих культов, трансформированных в той или иной степени под влиянием ислама и особенно христианства, представляют собой научный интерес как с точки зрения проблемы религиозного синкретизма в мировоззрении отдельного народа, так и с позиции религиозного синкретизма как общекультурного для народов Северного Кавказа феномена.

Религиозный синкретизм является неотъемлемой частью исторического развития религиозных явлений. Обыкновенно под синкретизмом понимается синтез элементов, заимствованных из двух или нескольких религиозных традиций, идеологий или систем ценностей.

Святилища, божества, обряды

Свои культы осетины определяют единым термином «дзуар», восходящему, по мнению известного исследователя осетинской культуры и языка В.И. Абаева, к грузинскому džvari («крест»), однако непосредственно в осетинском употребляемом в более широком значении, а именно как «дух, святой, святилище».

Главным небожителем в пантеоне осетин считался Уастырджи, который позднее, под влиянием христианства, в общественном сознании слился с св. Георгием. Уастырджи являлся покровителем мужчин, воинов и путников, изображался в белой бурке верхом на белом трёхногом скакуне. В связи с тем, что Уастырджи являлся мужским богом, женщины не принимали участия в посвящённых ему празднествах, более того, они не произносили его имени, ограничиваясь термином «лаегты дзуар» (т.е. «бог мужчин»).

Историк Б.А. Калоев отмечает, что культ данного бога стал особенно популярен в Первую мировую войну, в то время на Карпатах стали появляться новые святилища в его честь. Осетинские фронтовики устанавливали святилища богу войны, чтобы он помогал им в борьбе с австрийским войском. В то же время функции этого дзуара можно обозначить шире: зачастую он наделялся характеристиками, свойственными земледельческим и скотоводческим культам.

Важную отрасль в хозяйственной деятельности горцев составляла охота. Соответственно, большим почётом пользовался у горцев-осетин покровитель диких животных, в частности оленей и туров, бог охоты Афсати, получивший имя от св. Евстафия Плакиды. Данный дзуар встречается не только в осетинской мифологии, и по своим функциям он тождественен абхазскому культу Ажвейпша, адыгскому Мозытху, вайнахскому Елте и т.д.

Афсати, в отличие от других божеств, упоминается в осетинском фольклоре не слишком часто и, судя по всему, он не имел индивидуального святилища. Однако считалось, что лес, включая всех его обитателей, является собственностью дзуара. Так, охотнику было запрещено указывать пальцем на то или иное животное, нарушая это правило, он рисковал нанести Афсати личное оскорбление. По преданию, ни один зверь не мог быть убит помимо воли культа, а в поле зрения охотников попадались лишь те животные, которых Афсати, предварительно откушав, затем оживил, чтобы отдать людям. Рога убитой дичи охотники приносили в особо почитавшиеся

святилища. На предметах материальной культуры, в языке, фольклоре, этнографии сохранились следы тотемических верований осетин. Так, например, в скифских могильниках Кавказа и Средней Азии исследователи обнаружили металлические предметы с изображением оленя (саг). Вместе с тем большим уважением пользовались также волк (уаерхаег) и змея (калм).

Значимое место в осетинской мифологеме занимал владыка водного царства Донбеттыр (букв. Водный Пётр; вероятно, в связи с историей о хождении св. Петра по воде). Популярность культа подтверждается как фольклорными, так и этнографическими данными, так, например, праздник в честь дзуара отмечался ежегодно осенью даже в самых высокогорных сёлах, расположенных вдали от водоёмов.

Весной осетины устраивали кувд (моление-пир) в честь ещё одного дзуара – покровителя мелкого рогатого скота Фаелваера (от свв. Флора и Лавра). К его святилищу приносили три пирога, дзыкка и араку от каждого дома. Данному культу в целом приписывали миролюбивые характеристики, по этой причине жертвоприношения не совершались.

Бог Тутыр (от св. Федора Тирона), зачастую упоминаемый в молитвенных обращениях осетин вместе с Фаелваером, считался «пастухом волков». Горцы верили, что хищники истребляют домашнюю скотину исключительно по воле данного дзуара, поэтому они старались задобрить его податями (хъалон), закалывая в жертву козла (Тутырыцаеу). За три дня до праздника Тутыра, отмечаемого в сентябре, пастухи держали строгий пост (Тутырыкомдараен), а в ночь перед праздником каждая семья посвящала богу барана. Вся жертвенная пища делилась между членами семьи, угощать посторонних запрещалось, «в противном случае волк мог напасть на скот хозяина, нарушившего этот запрет» [Калоев, 2009, 359].

Эпическое божество Курдалаегон, покровитель кузнечного дела, занимает большое место не только в осетинском героическом эпосе, но и в сказаниях других народов. В.И. Абаев посредством лингвистического анализа имени «Курдаелагон» предположил, что оно имеет древнеиранское происхождение: Курд-Ала-Уаргон (т.е. «аланский кузнец») [Абаев, 1990, 167].

Особенно интересен культ в честь семи богов Авддзуары («семибожие»), некогда пользовавшийся большой популярностью у осетин и неизвестный другим народам Кавказа. Этот дзуар связан с сохранившимися в некоторых местах Осетии фамильными и сельскими святилищами. Так, например, этот культ почитали, считая семь богов Авддзуары своими родовыми покровителями, представители фамилии Едзиевых, обосновавшие селение Узыкау, – Узы авддзуары. Ещё одно святилище в честь семибожия находилось в Закинском ущелье, оно получило название Пуриаты авддзуары («пуриатское семибожие») и почиталось всеми жителями села.

Культ семибожия осетин, по мнению исследователей [Абаев, 1990, 237], восходит к почитанию аналогичного культа скифами, который, согласно Геродоту, состоял из семи следующих небожителей: Тобити, Папай, Апи, Оптосир, Артимпаса, Геракл, Арей. Название «Ардабда, т.е. Семь богов» (иран.) для города Феодосии в Крыму зафиксировано в анонимном «перипле Понта Эвксинского» (сер. VI – сер. IX в.).

Будучи древним земледельческим народом, осетины имели множество земледельческих обрядов и поверий. С земледельческим трудом был связан и целый ряд богов-покровителей во главе с ключевым аграрным культом Уациллой (от св. Илии), которому, помимо прочего, приписывали управление стихийными силами природы (громом и молнией). Как полагает А.Х. Магометов, под именем «Уацилла» «скрывается древнеосетинское божество природы», под началом которого находились молния, дождь и снег [Магометов, 1968, 476]. Аналогичные функции приписываются св. Илии в духовной традиции многих народов (греки, русские и т.д.).

Во время праздников в честь дзуара осетины старались всячески умилостивить его, чтобы он не поразил их громом и не уничтожил урожай. Примечательно, что именно с Уациллой связано отдельное погребальное правило: родственники убитого молнией в течение трёх дней молились дзуару о воскрешении погибшего. А если спустя несколько дней после захоронения портилась погода, то труп выкапывали, «клали в арбу, запряжённую двумя молодыми бычками, и предоставляли

им идти, куда они хотят» [Чибиров, 2008, 289]. Место, где быки останавливались, считалось выбранным небожителем для вторичного захоронения.

Жилой дом (хаедзар) в осетинской традиции считался неприкосновенным, поэтому прежде чем где-либо обосноваться, семья тщательно подходила к выбору места. Согласно поверьям, только с добрым Бынаты Хицау («хозяин места») люди могли рассчитывать на счастливую жизнь. Соответственно, особенное значение имел культ домашнего очага, неразрывно связанный с культом предков. Надочажная цепь также считалась священной. Когда в доме умирал последний мужчина, очаг заливали водой, а цепь снимали. Покровителем цепи и домашнего очага считался небесный Сафа.

К числу божеств, имеющих несомненное христианское происхождение, относится средневековый культ Мады Майраем (Мать Мария). Популярность этого дзуара подтверждают многочисленные святилища, устроенные в его честь на территории Балкарии. По мнению В.И. Абаева, культ Мады Майраем является не результатом ранних влияний христианства, а имеет иранское происхождение от древней богини домашнего очага [Абаев, 1990, 340]. А.М. Шегрен, давая характеристику этому культу, отмечал, что Мады Майраем является покровительницей супружеского благополучия и плодородия [Шегрен, 1843, 39].

Хозяйственная деятельность и различные болезни находились в компетенции небожителей Аларды и Рыныбардуага. Последний отвечал за повальные болезни (эпидемии и эпизоотии) и не имел специального святилища. Ему молились только в экстренных случаях: когда в доме был больной или начиналась эпидемия. Аларды «отвечал» за оспу (его аналогия есть у грузин и абхазцев). Отметим, что вирус оспы как таковой почитался осетинами за божество, иногда его даже именовали просто «дзуар». Опасаясь гнева этого дзуара, умершего от вируса не оплакивали, а к больному всегда подходили разувшись.

Имя «Аларды» происходит от названия местности «Алаверди» в Кахетии «с древним и весьма почитавшимся в Восточной Грузии храмом Иоанна Крестителя» [Магометов, 1968, 343]. Очевидно, именно по этой причине у осетин и грузин-мохевцев Дарьяльского ущелья праздник в честь культа совпадает с днём св. Иоанна. Святилища Аларды строились почти в каждом селении дореволюционной Осетии [Магометов, 1968, 475].

Верховным богом в пантеоне осетин является Хуцау («единый бог»). Он аналогичен вайнахскому верховному богу Дэла, абхазскому Анцва, балкаро-карачаевскому Тейри и т.д. Хуцау посвящено множество религиозных песен, однако в нартском эпосе он встречается редко. Святилища Хуцау имеются во многих сёлах Осетии; одно из наиболее примечательных – Хуцау дзуартае, представляющее собой древнюю церковь, находилось неподалёку от селения Лац Куртатинского ущелья.

Судя по всему, культ единого бога был сформирован под влиянием христианства. На территории современной Ингушетии, Чечни, Кабардино-Балкарии и т.д. археологи обнаружили архитектурные памятники, свидетельствующие о распространении в этих регионах христианства задолго до укоренения ислама. Довольно любопытным, на наш взгляд, также является тот факт, что например, всемогущий бог черкесов некогда, по свидетельству вице-адмирала Л.М. Серебрякова (1852 г.), имел три лица.

Правило обращения во время молитвы к единому Богу относится к более позднему периоду развития религиозной культуры осетин. Об этом свидетельствует и термин «иунаег цытджын» («единочтимый»), отражающий следы христианского монотеизма. Вслед за Хуцау молящийся взывал к Уастырджи и наиболее почитаемым в той или иной местности дзуарам (Уацилла, Тыхост, Мады Майрам и т.д.). Таким образом, молитва имела определённую композицию: в том случае, если она не была посвящена конкретному культу, вначале молящийся, как правило, упоминал единого Бога-творца: «Дуне чи сфаелдыста, стыр иунаег цытджын Хуыцау, табу даехицаен!» – «Вселенную сотворивший, великий единочтимый Бог, слава тебе!» [Газданов, 2006, 79]. Примечательно, что имя Мады Майраем в молитвах фигурировало далеко не в первую очередь, в отличие от мужских культов, однако в религиозных песнях, относящихся к более позднему периоду, к ней обращаются после Хуцау

или в ряде случаев после Уастырджи. Одной из таких молитв является Баелццоны куывд (молитва перед отправлением в дорогу), в которой упоминается даже Иисус Христос (крайне редкое явление в молитвенной традиции осетин).

Как и многие другие народы Северного Кавказа, осетины придавали большое значение смерти, метафизика которой не ограничивалась общими представлениями о выходе души («уд») из тела. По более позднему преданию за душой умершего приходил в виде волка ангел смерти Удхаессаег (досл. «уносящий душу») [Чибиров, 2008, 29].

Погребальный культ любой религиозной культуры представляет для исследователей существенный интерес как с точки зрения интенции связанных с ним ритуалов, так и с точки зрения его формы. Согласно осетинским поверьям, мир мёртвых ничем существенным не отличается от мира живых, даже род, семья со временем воссоединяются на том свете (по мнению исследователей, «этим объясняется поквартальный принцип захоронения умерших у осетин») [Чибиров, 2008, 285]. При этом умершему отводилось место и среди живых, о нём не забывали, позже сложилось представление о могуществе мёртвых, которые могут регулировать происходящие события.

По мнению Л.А. Чибирова [Чибиров, 2008, 285], (которое, впрочем, разделяют не все исследователи) представления о суде божьем, наказании за дурные поступки и т.д. стали формироваться в духовной традиции осетин уже под влиянием мусульманства и христианства. К более поздним верованиям относятся понятия рая и ада («дзаенат», «зындон»).

Все покойные делились на «чистых» и «нечистых». «Нечистых» хоронили отдельно, к ним относились обесчестившие род, самоубийцы, колдуны. Отдельно погребались и те, кто, как уже отмечалось, погиб от стрелы Уациллы: их предавали земле на месте кончины без гроба и с песнями в честь дзуара. Умершие естественной смертью (от старости, болезни, на войне и т.д.) хоронились в фамильных склепах в новых одеждах и во всеоружии. Первоначально, как отмечает Чибиров, с покойником клали практически все предметы мужского обихода, включая табак и столик-фынг. У изголовья усопшего на треножный стол ставили ритуальную пищу и зажигали свечу, освещая ему «путь» и защищая от злых духов, с этой же целью на могилах разводились костры [Чибиров, 2008, 275].

Женщины и мужчины подходили к покойному отдельно, усопшего оплакивали. Мужчины подходили парами и били себя по голове и шее; выходя из помещения, они передавали плети следующей паре [Гатиев, 1876, 30]. Похороны осуществлялись на вторые сутки, однако, если устраивались поминки, их откладывали на один-два дня.

На годичные поминки или же в самый день похорон устраивались скачки – соревнования на приз в виде одежды, оружия или лошади умершего джигита (обычай, распространённый у ингушей, абхазов, черкесов, тушин и т.д.). Поминание усопшего являлось важным элементом в жизни осетин. В осетинском фольклоре отмечалось, что люди верили: поставленное на стол в честь усопшего будет принадлежать ему в мире мёртвых.

До недавнего времени в некоторых сёлах Осетии сохранялся обряд посвящения коня покойнику, который является, по мнению исследователей, отголоском погребального обряда скифов. Обряд посвящения коня («баехфаелдисын»), по свидетельствам археологических и письменных источников [Алеманъ, 2003, 204], существовал до монгольского нашествия; позднее его справляли в честь вождей и военачальников в горных местностях. В большинстве случаев он ограничивался отрезанием кончика конского уха или погребением сбруи. При посвящении произносилась специальная молитва, в которой говорилось о путешествии на коне в загробный мир, а также о благих делах усопшего. Обряд посвящения коня покойнику был распространён у народов Сибири, Поволжья и Средней Азии и был занесён туда, равно как и на территорию Кавказа, скифо-сарматами и аланами.

Как уже отмечалось, древнеаланская религия подверглась существенной трансформации, в частности под напором христианских и исламских миссий. В то же время справедливый, на наш взгляд, вывод, касающийся религиозных воззрений

осетин, был сформулирован В.И. Абаевым на основе лингвистического и этнографического анализа данных. Он заметил, что язычество алан-осетин представляло собой синтез двух составляющих: «дозороастрийского иранского (с рядом специфических черт, характерных для скифо-массагетской группы) и субстратного кавказского, который стал проникать в религию алан с момента их появления на Кавказе, т.е. с первых веков н.э.» [Абаев, 1990, 135].

Вместе с тем исследователь Е.И. Крупнов подробно писал о древнем единстве народов Кавказа [Крупнов, 1963]. По его мнению, археологические, этнографические даже антропологические исследования, доказывающие несомненное культурное единство кавказских народов, привели учёных к логическому выводу о существовании на Кавказе некогда родственных между собой больших племенных групп, изъяснявшихся на близких диалектах.

По свидетельствам антропологов, территории Северного Кавказа, Центрального и Западного Закавказья, заселённые абхазами, адыгейцами, кабардинцами, балкарцами, карачаевцами, осетинами, ингушами, чеченцами, дагестанцами и большой картвельской группой за Кавказским хребтом, демонстрируют единый и автохтонный «кавкасионский» антропологический тип [Алексеев, 1974].

Единообразие наблюдается и в традиционной устойчивости материальной культуры, отмеченное этнографическими данными. «Все кавказоведы отлично знают, – пишет Крупнов, – насколько прочны и устойчивы традиции бытового уклада кавказских горцев: типы их жилищ, приёмы домостроительства, бытовая обстановка, формы орудий труда и быта, типы одежды, украшений, орнаментики и т.д., изучение различных первобытных культов у кавказских народов также подтверждает определённое единство и устойчивость форм как материальной, так и духовной культуры почти у всех народов Кавказа с древнейших времён» [Крупнов, 1963, 53].

Так, например, бог охоты Афсати занимает важное место не только в осетинском пантеоне богов, но почитается и другими народами Кавказа. Мы уже отмечали наличие данного культа в религиозных воззрениях чечено-ингушей под именем Елта, а также в пантеоне балкарцев под именем Апсате; сходное с балкарским и осетинским именем имел бог охоты у сванов (Апсат); у абхазов покровителем охотников выступает божество Ажвейпшаа, у черкесов – Мозутх, и, несмотря на то что не всегда можно отметить единообразие в вариациях имени культа, у всех перечисленных народов бог охоты выполняет идентичные функции. Схожа и связанная с этим культом обрядность, молитвы, гимны.

Бог грозы, имеющий аналогию у арийских народов и, вероятней всего, занесённый на Кавказ иранскими племенами, тем не менее имеет индивидуальные черты. Обряды, которые соблюдались некоторыми кавказскими народами при поражении человека молнией (пляски, пение вокруг умершего, запрет на выражение скорби и т.д.), аналогичны осетинским, что подтверждает гипотезу об их местном происхождении.

К этой же категории относится осетинский бог Аларды. Культ божества, насылающего оспу, по мнению исследователей, также относится к местным; он был зафиксирован в различных регионах и, очевидно, распространился в связи с эпидемиями, возникшими на территории Северного Кавказа. Общие черты имеют погребальный и поминальный обычаи кавказских народов, магические ритуалы, почитание рощ и отдельных деревьев.

Этимология имени верховного бога Хуцау также говорит в пользу его кавказского происхождения. «Осет. xucaw фонетически несопоставимо с перс. xudā или согд. xutāw. В кавказских же языках (именно в картвельских и дагестанских) распознаётся элемент xuc в ряде религиозных терминов: лезгинское xucar ‘бог’, грузинское xucesi ‘священник, xucuri ‘церковный’ (о письме) и др.» [Абаев, 1990, 232].

Так или иначе, отделить иранские элементы от субстрата древней религии алан-осетин крайне трудно. Реконструкция отдельных её явлений (обрядов, культов) возможна, однако не всегда достоверна. Так, если местные религиозные образования в той или иной степени выявляются благодаря сравнительному анализу, то более архаичный скифо-сарматский компонент, по существу, невосстановим.

Религия алан-осетин неотделима от христианства; ранняя просветительская деятельность византийских и грузинских миссионеров не дала серьёзных результатов, однако, существенно сказалась на процессе развития местных религиозных культов. Слившееся с архаичными культами христианство было по-своему воспринято и переосмыслено местным населением, образовавшее таким путём синкретическую религию, следы которой сохранились в бытовой культуре его потомков.

Библиографический список

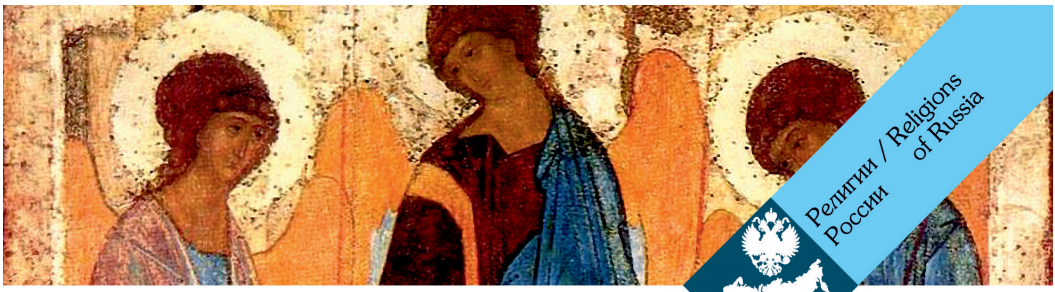
1. Абаев, В.И. Избранные труды: Религия. Фольклор. Литература / В.И. Абаев; отв. ред. и сост. В.М. Гусалов. – Владикавказ: Ир, 1990. – 638 с.
2. Алексеев, В.П. Происхождение народов Кавказа: Краниологическое исследование / В.П. Алексеев. – М.: Наука, 1974. – 320 с.
3. Алеманъ, А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках / А. Алемень. – М.: Менеджер, 2003. – 604 с.
4. Белецкий, Д.В. Нижний Архыз и Сенты – древнейшие храмы России / Д.В. Белецкий, А.Ю. Виноградов. – М.: Индрик, 2011. – 392 с.
5. Газданов, В.С. Традиционная культура осетин: учебник общеобразоват. учреждений / В.С. Газданов. – Владикавказ: Сем, 2006. – 189 с.
6. Гатиев, Б.П. Суеверия и предрассудки у осетин / Б.П Гатиев // Сборник сведений о кавказских горцах. – 1876. – Вып. IX, отд. III. – С. 22–31.
7. Далгат, Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей / Б.К. Далгат; подгот. изд.; отв. ред. С.А. Артюнов. – М.: Наука, 2004. – 240 с.
8. Калоев, Б.А. Осетины: историко-этнографическое исследование / Б.А. Калоев; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Микухо-Маклая РАН. 4-е изд. – М.: Наука, 2009. – 471 с.
9. Крупнов, Е.И. Древнейшее культурное единство Кавказа и кавказская этническая общность (к проблеме происхождения коренных народов Кавказа) / Е.И. Крупнов. – М.: АН СССР, 1963. – 13 с.
10. Магометов, А.Х. Культура и быт осетинского народа (историко-этнографическое исследование) / А.Х. Магометов. – Орджоникидзе: Ир, 1968. – 572 с.
11. Миллер, В.Ф. Фольклор народов Северного Кавказа: тексты исследования / В.Ф. Миллер; сост. А.И. Алиева. – М.: Наука, 2008. – 997 с.
12. Чибиров, Л.А. Традиционная духовная культура осетин / Л.А. Чибиров; Владикав. научн. центр РАН и Правительство РСО-А; Северо-Осетинский ин-т гуманит. и соц. исслед. им. В.И. Абаева – Владикавказ: Ир, 2008. – 599 с.
13. Чочиев, А.Р. Очерки истории социальной культуры осетин (традиции кочевничества и оседлости в социальной культуре осетин) / А.Р. Чочиев. – Цхинвали: Ирыстон, 1985. – 289 с.
14. Чурсин, Г.Ф. Осетины. Этнографический очерк / Г.Ф. Чурсин. – Тифлис, 1925. – 103 с.
15. Шегрен, А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях / А.М. Шегрен // Маяк. – 1847. – Т. 7. – С. 39.

Текст поступил в редакцию 20.04.2017.

References

1. Abaev V.I. *Izbrannye trudy: Religiya, fol'klor, literatura* [Selected Works: Religion, Folklore, Literature]. Vladikavaz: Ir, 1990, 638 p. (in Russian).
2. Alekseev V.P. *Proiskhozhdenie narodov Kavkaza: Kraniologicheskoe issledovanie* [The Origin of the Caucasian Nations: Craniological Study]. Moscow: Nauka, 1974, 320 p. (in Russian).
3. Aleman' A. *Alany v drevnih i srednevekovyh pis'mennyh istochnikah* [The Alans in Ancient and Medieval Written Sources]. Moscow: Menedzher, 2003, 604 p. (in Russian).
4. Beleckij D.V. Vinogradov A.YU. *Nizhnij Arhyz i Senty – drevnejshie hramy Rossii* [Nizhny Arkhyz and Senty – The Most Ancient Temples of Russia]. Moscow: Indrik, 2011, 392 p. (in Russian).
5. Gazdanova V.S. *Tradicionnaya kul'tura osetin* [Traditional culture of the Ossetians]. Vladikavkaz: Sem, 2006, 189 p. (in Russian).
6. Gatiev B. *Sueveriya i predrassudki u osetin* [Superstitions and Prejudices of the Ossetians]. Tiflis, 1876, no. 9, pp. 22–31 (in Russian).
7. Dalgat B.K. *Pervobytnaya religiya chechencev i ingushej* [Primitive Religion of the Chechens and Ingush]. Moscow: Nauka, 2004, 240 p. (in Russian).
8. Kaloev B.A. *Osetiny: istoriko-ehtnograficheskoe issledovanie* [The Ossetians: Historical and Ethnographic Research]. Moscow: Nauka, 2009, 471 p. (in Russian).

9. Krupnov E.I. *Drevnejshee kul'turnoe edinstvo Kavkaza i kavkazskaya ehtnicheskaya obshchnost' (k probleme proiskhozhdeniya korennyh narodov Kavkaza)* [The Ancient Cultural Unity of the Caucasus and Caucasian ethnic Community (The Problem of the Origin of the Indigenous Peoples of the Caucasus)]. Moscow: AN SSSR, 1963, 13 p. (in Russian).
10. Magometov D.H. *Kul'tura i byt osetinskogo naroda (istoriko-ehtnograficheskoe issledovanie)* [Culture and Life of the Ossetian People (Historical and Ethnographic Research)]. Ordzhonikidze: Ir, 1968, 572 p. (in Russian).
11. Miller V.F. *Fol'klor narodov Severnogo Kavkaza: teksty issledovaniya* [Folklore of the Peoples of the North Caucasus: Research Texts]. Moscow: Nauka, 2008, 997 p. (in Russian).
12. Chibirov L.A. *Tradicionnaya duhovnaya kul'tura osetin* [Traditional Culture of the Ossetians]. Vladikavkaz: Ir, 2008, 599 p. (in Russian).
13. Chochiev A.R. *Ocherki istorii social'noj kul'tury osetin (tradicii kochevnichestva i osedlosti v social'noj kul'ture osetin)* [Essays on the History of Social Culture of the Ossetians (Traditions of Nomadism and Settled Life in the Social Culture of the Ossetians)]. Tskhinvali: Iryston, 1985, 289 p. (in Russian).
14. Chursin G.F. *Osetiny. Etnograficheskij ocherk* [Ossetians. Ethnographic Essay]. Tiflis, 1925, 103 p. (in Russian).
15. Shegren A.M. *Religioznye obryady osetin, ingushej i ih soplemennikov pri raznyh sluchayah* [Religious Rites of the Ossetians, Ingush, and Their Tribesmen in Different Cases]. St. Petersburg, v. 7, 1843, 39 p. (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2017.3.25-32

Старцев А.Ф.

Культ хозяев природы у тунгусо-маньчжурских этносов Приамурья и Приморья

Аннотация. В основе мировоззрения тунгусо-маньчжурских этносов находятся анимистические представления о природе, суть которых в том, что природа живая и управляется добрыми и злыми духами. Эти духи обитают не только на земле, но и на небе, и под землей. Под природой подразумевается небо, тайга, погода, дух, божество и т.д. Всё это народы Приамурья, Приморья и Сахалина обозначают одним словом – *буа; боа; буга* – Вселенная, которая разделяется на три уровня – верхний мир или мир неба, земной или средний мир, нижний или подземный мир. Во всех трёх мирах имеются свои хозяева, которые управляют жизнью. Верхним миром управляют хозяин Неба Эндури и его помощники – небесная старуха и небесный старик. В подчинении у старухи находятся души нерождённых детей, зверей и других живых существ, а у старика – природные стихии – дождь, наводнение, снег, ветер и т.д. Средним миром управляли хозяева местности. Главным из них на земле был хозяин лесов и гор Онку, а его помощниками были хозяева всех зверей и птиц. Морями и реками управлял хозяин моря Ганихи и хозяева каждого вида рыб и морских животных. Хозяином нижнего мира или мира мёртвых был Харги, в подчинении у которого находились многочисленные злые духи. Все эти хозяева природы следили за человеком и обязывали его соблюдать законы обычного права.

Ключевые слова: анимизм, природа, обряды, хозяева природы, верхний мир, средний мир, нижний мир, добрые духи, злые духи, народ, культура

Anatoly F. Starcev

The Cult of Masters of Nature at Tungus-Manchu Ethnoses of Priamurye and Primorye

Abstract. Tungus-Manchu peoples have animistic ideas at the heart of their worldview meaning that nature is alive and controlled by benevolent and malevolent spirits. These spirits live not only on the earth, but also in the sky and underground. Nature is meant as the sky, the taiga, weather, a spirit, a deity, etc. The people of Priamurye, Primorye, and Sakhalin called all of this *bua; boa; buga* – the Universe divided into three levels – the upper world or the world of the sky, the terrestrial or middle world, the lower world or underworld. There are masters in all three worlds who control life. The upper world is ruled by a master of the sky Enduri and his assistants – heavenly old woman and old man. Souls of unborn children, animals, and other living beings are under the jurisdiction of the old woman, and the old man deals with forces of nature – rain, flood, snow, wind, etc. The middle world is ruled by the masters of land. The master of the woods and mountains Onku was a head on the earth, and masters of all animals and birds were his assistants. Seas and rivers were under the jurisdiction of the master of sea Ganikhi and masters of each species of fish and sea animals. Khargi was the master of the underworld or the world of the dead, and ruled numerous evil spirits. All these masters of nature saw after human beings and obliged them to observe common law.

Key words: animism, nature, ceremonies, masters of nature, the upper world, the middle world, the underworld, benevolent spirits, malevolent spirits, people, culture

---

Старцев Анатолий Фёдорович – доктор исторических наук, заведующий отделом этнографии, этнологии и антропологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук (г. Владивосток); 690950, г. Владивосток, ул. Пушкинская, 89; starcev.42@mail.ru

Anatoly F. Starcev – DSc (History), Head of the Department of Ethnography, Ethnology and Anthropology at the Institute of History, Archeology and Ethnography of the People of the Far East, Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences (Vladivostok); 89 Pushkinskaya st., Vladivostok, Russia, 690950; starcev.42@mail.ru

В начале XX столетия исследованию местных божеств, известных эвенкам, негидальцам, орочам, удэгейцам, нанайцам и другим аборигенам тунгусо-маньчжурских этносов Приамурья и Приморья под названием хозяев природы – *эзэн* (*эзэни*) [Сравнительный словарь, 1977, 437–438], значительное внимание уделял В.К. Арсеньев. В его работах охарактеризованы такие хозяева природы как *боа адони* (хозяин неба), *Онку* (хозяин лесов и гор), *Ганихи* (хозяин моря), *Окзо* (злой дух) и др. [Арсеньев, 2008, 33, 480–481].

К понятию Вселенная *буа; боа; буга* малочисленные этносы Приамурья и Приморья относились двояко. С одной стороны, это понятие они воспринимали как конкретную «местность», чаще всего, ту территорию, где осуществлял свою хозяйственную деятельность человек. С другой стороны, в понятии аборигенов термин *буа* обозначает вселенную, в состав которой входит не только поверхность планеты Земля, но и её недра, а также видимое небо с солнцем, луной и многочисленными звёздами [Старцев, 2017, 33]. Исходя из такого мировоззрения, малочисленные народы Приамурья и Приморья считают, что вселенная разделяется на три уровня – это верхний мир или мир неба (*боли амбани силэни боани* – удэ; *угу боа* – нег.), земной или средний мир (*ни силэни наа* – удэ; *долин боа* – нег.), нижний или подземный мир (*докеня наани* – удэ; *хэдгу боа* – нег.) [Архив ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 271]. Аналогичное представление о мирах существовало и у эвенков.

Верхний мир – небо – представлялся негидальцам многослойным, населённым небесными людьми *боа бэйэни*. Отношения земных людей с небесными обитателями были всегда хорошими и доброжелательными. Связь между ними осуществлялась через посредника земных людей – шамана. Властелином верхнего мира является *Мајин*. Низовские негидальцы его называют ещё и заимствованным от ульчей именем – *Эндури*. Его никто и никогда не видел, но все знают о его существовании. *Мајин* за хорошие дела оказывал земному человеку помощь в промыслах, а за нарушение обычного права или каких-либо традиций наказывал. У *Мајин* или *Эндури* есть помощники – это хозяева природных объектов: гром, ветры, грозы, хозяева животных и т.д. Ближайшим его помощником является небесная старуха *Мајин эвэкээ*, которая регулировала количество душ у людей и животных. У нанайцев небесная старуха называлась *Сангия мама*, а у удэгейцев – *Тагу мама*.

По представлениям тунгусо-маньчжуров, жизнь в верхнем и в нижнем мирах была такой же, как и на земле, но только там было всё наоборот. Если на земле лето, то в других мирах зима. По мнению эвенков «верхний мир (*угу буга; угу дуннэ*) имел вход через неподвижную Полярную звезду. Он был лучше земного мира, без непроходимых мест. Входом в нижний мир (*хэргу Буга, хэргу дуннэ*) служили отверстия в земле (расщелины, длинные пещеры), а также в водоворотах и глубоких водоёмах. Попасть в эти миры и выходить оттуда было делом нелёгким, а путь долгим» [Василевич, 1969, 212]. Главой подземного мира буни, как считали нанайцы, была женщина по имени *Мамэлди* – жена мирового творца [Сем, 1961, 208]. Судя по деятельности небесной старухи *Мајин эвэкээ, Сангия мама, Тагу мама* и *Мамэлди* – это один и тот же небесный дух, известный под разными именами у эвенков, негидальцев, ульчей, орочей, нанайцев и удэгейцев.

Верхний и нижний миры соединяла воображаемая река, которая у енисейских эвенков называлась *энгдекит*, что в переводе означает «место полного исчезновения». Выше истоков этой реки находился верхний мир, ниже истоков реки занимал нижний мир. Река *Энгдекит* имела много притоков – небольших шаманских рек. У каждого шамана того или иного рода была своя шаманская речка, по которой чужой шаман пройти не мог. Все эти шаманские притоки были связаны с нашей землей через водовороты на реках, поэтому аборигены их всегда обходили стороной, чтобы нечаянно не попасть в нижний мир, куда дорога для простых смертных (кроме шаманов) была запретной.

В нижнем мире *хээдгу боа*, по представлениям тунгусо-маньчжурских этносов, находился подземный мир мёртвых *буниии*, где живут умершие люди *бунинкэн*. В этот мир могли попасть только души покойников, отправленных шаманом в сопровождении своих духов. «В мир мёртвых шаман посылал» обычно своих духов-помощников, иногда сам отправлялся на розыски души болящего, но «ходил» он

вниз по реке только до определённых порогов, «ниже четвёртого (девятого) порога ходили только очень сильные шаманы» [Василевич, 1969, 213].

В верхний мир попасть простому смертному тоже было невозможно. «Шаман туда попадал во время камланий. Вначале спускаясь по своей реке, затем подымаясь по *энгдекит* и, наконец, влезая по лестнице-дереву (*туру* или *сэргэ*). Этим же путём спускался и дух – хозяин верхнего мира для разговоров через шамана с эвенками. У подножия Верхнего мира (*нгегидадун* – букв. «у подножия гор») находились *нгектар* – мир душ нерождённых людей и *кутурук* – мир душ нерождённых оленей, по представлениям некоторых из восточных оленеводов» [Василевич, 1969, 213].

По представлениям эвенков верховным божеством или хозяином верхнего мира являлся *эксэри* [Василевич, 1969, 222].

В каждом из этих миров имеются свои верховные хозяева и их помощники, добрые и злые духи, которые управляют жизнью на небе, земле и под землёй. Хозяева природы живут и в глубине моря, в огне и других местах, а их помощники чаще всего обитают на земле, принимая облик человека, животного, рыбы, птицы или даже камня [Архив ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 6. Л. 307].

Верхнюю ступеньку в иерархической лестнице хозяев природы у тунгусоманьчжурских народов Приамурья, Приморья и Сахалина занимает небесный правитель *Эндури*. Он представляется удэгейцам в облике человека неопределённого возраста и внешности, у орочей – пожилой мужчина [Аврорин, Лебедева, 1978, 34]. *Эндури* обладает бессмертием и никогда не показывается людям на глаза [Арсеньев, 1948а, 204]. Удэгейцы часто обращались к нему за помощью. Если он замечал, что люди сильно нарушают законы и обычаи рода, он предупреждал их тем, что делал солнечное затмение или напускал на людей разные болезни, от которых случалось массовое вымирание.

Удэгейцы считали, что солнечное затмение *сю будыни* наступало от того, что хозяин Неба Эндури отпускал от себя небесную собаку *Боа инаи*, которая начинала преследовать солнце и пожирать его. «Затмение – худая примета, так как оно предвещает несчастье – голодный год и другие неприятности» [Ларькин, 1961, 237]. Чтобы прогнать собаку от солнца, люди начинали кричать и стучать по металлическим предметам, бить в бубны колотушками. Одновременно они просили хозяина Неба, чтобы он оттащил свою собаку от светила и не дал людям жить в вечной темноте. *Эндури* всегда был милостивым. Когда он видел, что его чада искренне «каются в грехах» и обещают больше никогда не нарушать законов жизни, он звал к себе собаку, которая выпускала солнце из пасти и земля вновь озарялась светом [Старцев, 1994, 76].

Кроме небесной собаки у *Эндури* есть и гром *Агды*. *Эндури* с помощью грома и молнии гоняет злых духов. «Если злой дух *Огдзе* долго находится на одном месте, где-нибудь в тайге, реке или на тропе, ведущей к жилищу человека, – писал В.К. Арсеньев, – то *Эндури* посылает *Агды*, и гром гонит черта. *Огдзе* в страхе сразу убегает. Вот почему на футлярах шаманских бубнов всегда изображён гром в виде дракона, изрыгающего изо рта пламя» [Арсеньев, 1948, 172]. Когда в тайге случается гроза, то все люди знают, что это *Эндури* с помощью грома *Агды* гоняет злого духа *Огдзе* [Архив ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 22].

Злого духа *Огдзё* могло гонять не только верховное божество *Эндури* с помощью грома, но и человек. Чаще всего злой дух *Огдзё* селится и живёт в заброшенных домах, поэтому аборигены, за редким исключением, никогда не пользуются старыми, брошенными жилищами. Обыкновенно они строят другое жилище выше или ниже по течению реки. Однако если нужда заставляет человека переночевать в брошенном доме во время ненастья, тогда вначале человек должен изгнать духа из жилища. Для этого он зажигает бересту и на палке вносит её в дверной проём, но сам в жилище не входит. Чёрт вместе с дымом вылетает через дымовое отверстие в крыше, освобождая, таким образом, жизненное пространство для путника [Архив ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 218–219].

Вторую ступеньку в иерархической лестнице небесных хозяев занимают старуха *Тагу Мама* и старик *Чинихе Мафа*. Они муж и жена, но живут в разных местах. Их разделяют высокие горы, покрытые снегом. *Тагу Мама* живёт с южной

стороны этих гор, а *Чинихе Мафа* – с северной стороны. Хозяин Неба *Эндури* когда-то поручил старику создать тёплый климат на всей земле, но старик не успел на севере закрыть щель между небом и землёй, отчего северная часть земли осталась холодной на вечные времена. В наказание за это *Эндури* оставил старика жить на северной стороне вдали от его старухи. Только один день в году, когда над горами появляется молодой месяц, старуха *Тагу Мама* по воле *Эндури* встречается со своим стариком.

У иманских удэгейцев вместо *Тагу Мама* покровителем животных считается *Сангия Мама*. «Поклонение "*Сангия мама*" совершалось у священного дерева, на котором было изображено лицо человека. Такие деревья имелись в каждом стойбище. Перед ним устанавливали жертвенник "*кямбуха*", в виде заструганной жерди, расщеплённой вверху на три части. В расщеп вставляли камень и на него клали тлеющие угли багульника, кусочки мяса, рыбы и пр. Позднее в жертву стали приносить свинью или петуха. Рядом с жертвенником устанавливали изображения родовых духов, выполнявших роль посредника между «*Сангия мама*» и человеком. В обмен на жертвоприношения и молитвы "*Сангия мама*" сбрасывала охотникам с неба души животных. Это сбрасывание символизировалось разрушением жертвенника, с которого якобы падали на землю души животных» [Архив ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 6. Д. 19. Л. 200].

В своих промысловых угодьях охотник вновь совершал обряд моления. Для этого на лиственнице делалась треугольная зарубка пиу, под деревом сооружался жертвенник *кямбуха*. Однако во время моления охотник обращался не к *Сангия Мама*, а к небу *Буани*. «При этом, все жертвоприношения, совершаемые в честь Буани были бескровными. Всё это даёт нам возможность предполагать, – пишет В.Г. Ларькин, – что культ *Буани* является более древним, чем культ поклонения *Сангия Мама*» [Архив ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 6. Д. 19. Л. 200].

Аналогичный обряд совершался и перед массовым ходом красной рыбы, но только не у дерева в тайге, а у реки на песчаной отмели. При первых признаках хода кеты или горбуши удэгейцы ставили на песчаной отмели жертвенник – наполовину расщеплённый колышек, вбитый в землю. Сверху покрывали небольшим плоским камнем, символизирующим стол. На камень клали жир, кусочек лепёшки, табак, спички и т.д. «Это жертва духу – покровителю всех рыб *сугзе азани ади вохуди*» [Архив ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 243].

После жертвоприношения удэгейцы через 1–2 дня приступали к промыслу. При добыче рыбы обычаем запрещалось отпускать раненую рыбу, съедать голову и выбрасывать тушку рыбы, жарить рыбу кверху головой на костре и пр. Считалось, если нарушить этот обычай, удэгейцы могут лишиться покровительства добрых духов.

Удэгейцы в своей памяти сохранили легенду, в которой рассказывается о людях из рода *Огдони*, нарушивших запрет бережного отношения к кете. В этой легенде рассказывается так: «Давно это было. Хозяйка кеты «*Мамаса давани*» добрая была, много она отпускала людям рыбы. Рыбы было так много, что люди *Огдони* забыли о законе, стали они ловить рыбу, обрежут у неё со щёчек мякоть, а всё остальное бросали в воду. Такая рыба обратно возвращалась к своей хозяйке. Увидела хозяйка, что люди *Огдони* нарушили закон, крепко обиделась на них. На следующий год люди *Огдони* ждут кету, а её нет. Плохо им стало, есть стало нечего. Умирать стали. Все вымерли» [Архив ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 6. Д. 19. Л. 98].

Старик *Чинихе Мафа* и старуха *Тагу Мама* относятся к категории добрых хозяев: *Тагу Мама* даёт людям детей и таким образом продолжает людской род, а старик *Чинихе* владеет снегом и дождём. Удэгейцы считают, что снег сохраняется в волосах и длинной бороде старика, а дождь – в ресницах и бровях. В годы, когда нет в тайге снега, люди приглашают самого лучшего шамана и просят его сходить к *Чинихе* и попросить у старика немного снега для хорошей охоты.

Удэгейцы с незапамятных времён сохраняют в памяти имя хозяина моря и рек – *Ганихи*. Он представляется людям в виде седого старика, живущего в морской пучине. Орочи, в отличие от удэгейцев, водяного духа называли именем *ганиги* [Арсеньев, 2008, 290] или *ган`ики*. Это русалка, полуженщина, полурыба, которая являлась помощницей хозяина воды *Тэму* [Сравнительный словарь, 1977, 140]. Русалки

очень красивые. Они иногда выходят из воды голыми или в одежде, сотканной из тумана. Они зовут человека по имени и называют его род. Такой человек непременно утонет, считают орочи [Арсеньев, 1947, 73].

У удэгейцев главным помощником Ганихи является касатка *Тэму* и хозяин всех рыб *Сугдзя адзани* (Удэ). В подчинении у хозяина всех рыб находятся все хозяева каждого рода рыб, которые имеют свои имена. Например, у кеты *дава* хозяином является *Дава адзани* (Бикин.) или *мамаса давани* (Хор), у тайменей *дзэли* имеется хозяин *Дзэли адзани* и т.д.

У удэгейцев и орочей Хозяева природы представляются в виде антропоморфных существ. Например, у орочей «Сам хозяин рыб («*сугдеса эдэни*») представляет собою большого размера рыбу с человеческой головой. Это очень злое и опасное существо. На спине у него девять злых духов-помощников [Аврорин, Козьминский, 1949, 328].

Таким образом, хозяину моря *Ганихи* (*ганиги*) подчиняются все рыбы и звери, обитавшие в воде. Это по его приказу из моря в реки поступают стаи рыб. Когда в реки не заходит на нерест кета или горбуша и среди людей начинался голод, удэгейцы спешили принести речному хозяину *Сугдзя адзани* жертвоприношение, у которого просили направить в реки больше рыбы. Хозяин всех рыб, реагируя на просьбы людей, через касатку *Тэму* сообщал хозяину моря и рек *Ганихи* о голоде среди людей. Как только *Ганихи* узнавал, что в реки не зашла рыба, он выпускал из своих закромов косяк кеты или горбуши и приказывал *Тэму* загнать рыбу в реки, где жили голодающие рыболовы.

В отличие от удэгейцев у орочей главным поставщиком рыбы лососевых пород к берегам Приморья и Приамурья был не хозяин моря Ганихи, а хозяин воды («*тэму*») и его «старуха» (жена) («*тэму мамачани*»). «Когда хозяин воды поймает рыбу лососевой породы, его жена чистит рыбу, и чешуя превращается в рыб. Рыбы направляются к берегам земли. Этим орочи и объясняют массовый ход лососевых (симы, кеты, горбуши)» [Аврорин, Козьминский, 1949, 328]. Касатку *Тэму* удэгейцы часто называют морским человеком *Наму нии* за то, что она в море часто издаёт крики как человек.

Одним из помощников верховного хозяина Неба на земле является хозяин лесов и гор *Онку*. В.К. Арсеньев сообщал, что он имеет вид человека средних лет, который живёт среди скал в горах или в местах с каменистыми россыпями. Этот дух имеет красное лицо, покрытое шерстью, одну руку и одну ногу. В руке он держит копьё, стрелы и пешню. На голове у *Онку* вместо шапки находился живой заяц, который выполнял функции посыльного. У хозяина тайги Онку был помощник по имени *Уонки*. «Это карлик с чёрным лицом, одетый в шубу из меха кабарги, которая является его посыльной собакой» [Архив ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. 248]. Эти хозяева местности в зависимости от хорошего поведения человека могли оказать ему помощь в промысловой деятельности. Если промысловик нарушал неписаные законы тайги, то они могли напугать его и даже наслать на него какую-нибудь болезнь.

Место, где живёт *Онку*, можно узнать сразу. В.К. Арсеньев отмечал, что в таких местах обычно кричал заяц, ухал филин или лаяла собака, завывал сильный ветер или кто-то свистел. Иногда слышался шум скользящих лыж, рубящих дерево топором, звуки пилящей пилы или раздаются непонятные голоса и т.д. Человек, услышавший это, может заболеть, поэтому надо как можно быстрее найти место отдыха, из хвои сделать *фуданку*, загнать в него злого духа и просить у хозяина леса *Онку*, чтобы он не наказывал охотника, если он случайно зашёл в его владения, а помог в промысле. Если так не сделать, то можно сильно заболеть [Архив ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. 248].

В подчинении хозяина лесов и гор находятся все лесные животные и птицы, у которых в свою очередь тоже имелись хозяева *адзани*. Например, хозяином соболей *нюхо* был *Нюхо адзани*, хозяином изюбрей *кяна – Кяна адзани*, медведей *мафа – Мафа адзани* и т.д. Все эти помощники и хозяева зорко следили за человеком и докладывали *Онку*, что делается в тайге. «Чтобы обеспечить расположение *Онку*, – особо отмечает В.В. Подмаскин, – нужно было осуществлять все необходимые

промысловые предписания и правила, в противном случае удача покидала охотника. Обидеть *Онку* могла и жена охотника, если она не соблюдала обряда очищения. В этом случае звери не показывались ему на глаза» [Подмаскин, 1991, 28].

Исходя из представлений о существовании хозяев Природы, добрых и злых духов, коренные обитатели края старались не омрачать их своими неблаговидными поступками, потому что боялись, что «божья» кара последует немедленно в виде неудачи на охоте, рыболовстве и других видах промысловой деятельности, а за большие преступления отца или деда могли понести наказание даже дети. Вера в неминуемое наказание воспитывалась у аборигенного населения Приамурья и Приморья с пелёнок, поэтому люди всегда старались жить по своим обычаям не только на своей территории, но соблюдали правила и за её пределами. Таким образом, анимистические воззрения на природу обусловливали сохранение традиционной культуры народов региона и окружающей среды.

Судя по подчинённости всех хозяев небесному *Эндури*, можно предположить, что верховный хозяин Неба в духовной культуре предков современных тунгусоманьчжурских этносов появился в относительно близкое для нас время, когда единобожие в религиозной жизни общества стало постепенно превалировать над многобожием идолопоклоннического населения Приамурья и Приморья.

Первые признаки единобожия в культуре древних предков народов Приамурья могли появиться только в эпоху возникновения государственного объединения, каковым было Бохайское царство, затем государство киданей и, наконец, Золотая Империя – «*Айсинь Гурунь*», в состав которых, несомненно, входили и предки современных народов Приамурья и Приморья, в том числе орочи и удэгейцы.

В.К. Арсеньев, рассматривая духовную культуру этих народов, пришёл к такому выводу: «Удивительно, что иерархическая лестница богов, их помощников и подчинённых отличается очень стройной системой, напоминающей подобие государственных учреждений. Вполне возможно, что распределение по значимости хозяев местности или различных божеств позаимствовано из прошлой государственности, которая существовала у удэгейцев в средние века, когда во главе стоял император, министры и т.д.» [Архив ОИАК. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 22].

Список сокращений:

ДВГУ – Дальневосточный государственный университет
ДВО РАН – Дальневосточное отделение Российской академии наук
ДВФ СО АН СССР – Дальневосточный филиал Сибирского отделения Академии наук Союза Советских Социалистических Республик
Л – Ленинград
М.-Л. – Москва-Ленинград
ОИАК – Общество изучения Амурского края
Соч. – Сочинения
СПб. – Санкт-Петербург
СПбГУ – Санкт-Петербургский государственный университет

Библиографический список

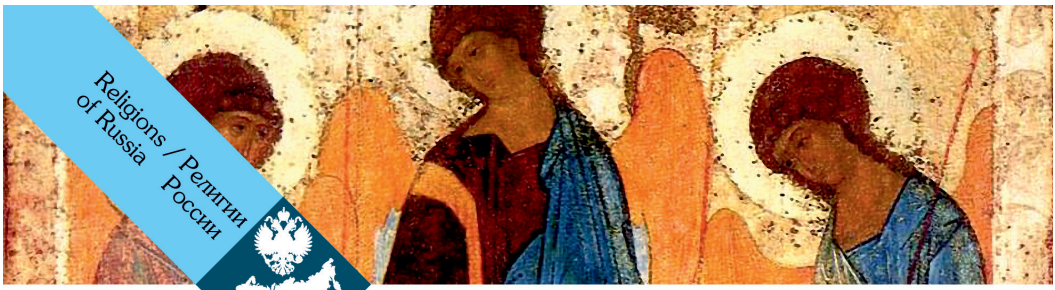
1. Аврорин, В.А. Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на карте / В.А. Аврорин, И.И. Козьминский // Сборник Музея антропологии и этнографии. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1949, Т. XI. – С. 324–334.
2. Аврорин, В.А. Орочские тексты и словарь / В.А. Аврорин, Е.П. Лебедева. – Л.: Наука, 1978. – 264 с.
3. Арсеньев, В.К. Лесные люди удэхейцы / В.К. Арсеньев // Соч. – Владивосток: Примиздат, 1948. Т. V. – С. 137–188.
4. Арсеньев, В.К. Русско-орочский словарь. Материалы по языку и традиционной культуре орочей и удэгейцев / В.К. Арсеньев. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2008. – 495 с.
5 Арсеньев, В.К. Сквозь тайгу / В.К. Арсеньев // Соч. – Владивосток: Примиздат, 1947. – Т. IV. – С. 1–142.

6. Арсеньев, В.К. Шаманство у сибирских инородцев и их анимистические воззрения на природу / В.К. Арсеньев // Соч. – Владивосток: Примиздат, 1948. Т.V. – С. 203–209.
7. Архив Дальневосточного отделения Российской академии наук. Ф. 1. Оп. 6. Д. 19. – Полевые материалы В.Г. Ларькина.
8. Архив Общества изучения Амурского края. Фонд В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 6. С. 191–382; Д. 11. С. 287–577; Д. 27. С. 1–903.
9. Василевич, Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX вв.) / Г.М. Василевич. – Л.: Наука, 1969. – 304 с.
10. Ларькин, В.Г. Религиозные воззрения удэгейцев / В.Г. Ларькин // Тр. ДВФ СО АН СССР им. В.Л. Комарова. Сер. ист. – Владивосток: Приморское кн. изд-во, 1961. Т. 2. – С. 227–240.
11. Подмаскин, В.В. Духовная культура удэгейцев XIX – XX вв. Историко-этнографические очерки / В.В. Подмаскин. – Владивосток: ДВГУ, 1991. – 162 с.
12. Сем, Ю.А. Пережитки материнского рода у нанайцев / Ю.А. Сем // Тр. ДВФ СО АН СССР им. В.Л. Комарова. Серия ист. – Владивосток: Приморское кн. изд-во, 1961. Т. 2. – С. 203–220.
13. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. – Л.: Наука, 1977. Т. 2. – 992 с.
14. Старцев, А.Ф. Боги и хозяева трех миров в мировоззрении удэгейцев (по материалам В.К. Арсеньева) / А.Ф. Старцев // Съезд сведущих людей Дальнего Востока: Науч.-практ. конф., посвящ. 100-летию Хабар. краевед. музея. – Хабаровск, 1994. – С. 76–78.
15. Старцев, А.Ф. Этнические представления тунгусо-маньчжуров о природе и обществе / А.Ф. Старцев. – Владивосток: Дальнаука, 2017. – 232 с.

Текст поступил в редакцию 27.04.2017.

References

1. A*rhive Dal'nevostochnogo otdeleniya Rossiyskoy akademii nauk* [Archive of the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Science]. Fund 1, inventory 6, file 19 (in Russian).
2. *Arhive Obshhestva izucheniya Amurskogo kraya* [Archive of the Community for Studying the Amur Region]. V.K. Arsenyev's fund. Inventory 1, file 6, pp. 191–382; file 11, pp. 287–577; file 27, pp. 1–903 (in Russian).
3. Arsenyev V.K. *Lesnye lyudi udeheitsy. Sochineniya* [The Forest Udege People. Writings]. Vladivostok: Primizdat, 1948, vol. V, pp. 137–188 (in Russian).
4. Arsenyev V.K. *Russko-orochskij slovar'. Materialy po jazyku i tradicionnoj kul'ture orochej i udjegejcev* [Russian-Oroch Dictionary. Materials on Language and Traditional Culture of the Orochis and Udege]. St. Petersburg: Filologicheskij fakul'tet SpbGU, 2008, 495 p. (in Russian).
5. Arsenyev V.K. *Shamanstvo u sibirskih inorodcev i ih animisticheskie vozzrenija na prirodu. Sochineniya* [Shamanism of the Siberian Peoples and Their Animistic Beliefs of Nature]. Vladivostok: Primizdat, 1948a, vol.V, pp. 203–209 (in Russian).
6. Arsenyev V.K. *Skvoz' tajgu. Sochineniya* [Through the Taiga. Writings]. Vladivostok: Primizdat, 1947, vol. IV, pp. 1–142 (in Russian).
7. Avrorin V.A., Koz'minsky I.I. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Moscow–Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1949, vol. XI, pp. 324–334 (in Russian).
8. Avrorin V.A., Lebedeva E.P. *Orochskie teksty i slovar'* [Oroch Texts and Dictionary]. Leningrad: Nauka, 1978, 264 p. (in Russian).
9. Lar'kin V.G. *Trudy DVF SO AN SSSR im. V.L. Komarova. Ser. ist* [Proceedings of the Far Eastern Branch Office of the Siberian Branch of the Academy of Science of the USSR n.a. V.L. Komarov. Series History]. Vladivostok: Primorskoe kn. izd-vo, 1961, vol. 2, pp. 227–240 (in Russian).
10. Podmaskin V.V. *Duhovnaja kul'tura udjegejcev XIX – XX vv. Istoriko-jetnograficheskie ocherki* [Spiritual Culture of the Udege in the 19th – 20th Centuries. Historical and Ethnographic Essays]. Vladivostok: DVGU, 1991, 162 p. (in Russian).
11. Sem Ju.A. *Trudy DVF SO AN SSSR im. V.L. Komarova. Ser. ist* [Proceedings of the Far Eastern Branch Office of the Siberian Branch of the Academy of Science of the USSR n.a. V.L. Komarov. Series History]. Vladivostok: Primorskoe kn. izd-vo, 1961, vol. 2, pp. 203–220 (in Russian).
12. *Sravnitel'nyj slovar' tunguso-man'chzhurskih jazykov. Materialy k jetimologicheskomu slovarju* [Comparative Dictionary of Tungus-Manchu Languages. Materials to the Etymological Dictionary]. Leningrad: Nauka, 1977, vol. 2, 992 p. (in Russian).
13. Starcev A.F. *Sezd svedushchih ljudej Dal'nego Vostoka: Nauch.-prakt. konf., posvjashh. 100-letiju Habar. kraeved. muzeja* [Congress of Informed People of the Far East: Scientific and Practical Conference Dedicated to the 100th Anniversary of Khabarovsk Local History Museum]. Khabarovsk, 1994, pp. 76–78 (in Russian).
14. Starcev A.F. *Jetnicheskie predstavlenija tunguso-man'chzhurov o prirode i obshhestve* [Tungus-Manchu Ethnic Representations of Nature and Society]. Vladivostok: Dal'nauka, 2017, 232 p. (in Russian).
15. Vasilevich G.M. Evenki. Istoriko-etnograficheskie ocherki (XVIII – nachalo XX vv.) [The Evenks. Historical and Ethnographic Essays (the 18th – Early 20th Centuries)]. Leningrad: Nauka, 1969, 304 p. (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2017.3.32-48

Старостин А.Н., Ярков А.П.

А.Н. Старостин

А.П. Ярков

Мусульмане в Приамурье: эскиз к историческому портрету

Аннотация. Проблема развития ислама на Дальнем Востоке и, в частности, в Приамурье, изучена недостаточно подробно, а ряд аспектов не исследовались вообще. Всё это вызывает различные околонаучные мнения, подчас политизированные. При этом наблюдается игнорирование исторических фактов, либо их толкование, основанное на обывательских домыслах. В статье на основе анализа исторических источников из архивов Уфы, Хабаровска, Владивостока, часть из которых впервые вводятся в научный оборот, материалов статистики, учёта и глубинных интервью предпринимается попытка дать комплексную ретроспективу развития ислама в Амурской области от времени появления первых мусульман до наших дней. Авторы отмечают тенденцию к созданию этнических и региональных общин, соответственно, стремящихся культивировать на дальневосточной земле традиции, присущие местам исхода. В результате миграционных и демографических процессов происходит смена её этнического ядра – с татарского на среднеазиатский и северокавказский. Несмотря на свою немногочисленность, мусульмане Приамурья стали неотъемлемой частью религиозного ландшафта региона, заняв в ней свою важную нишу.

Ключевые слова: ислам, мечеть, имам, татары, башкиры, развитие, мигранты, казаки, община, Дальний Восток

Alexey N. Starostin, Alexandr P. Jarkov

Muslims in Priamurye: A Historic Portrait's Outline

Abstract. The problem of development of Islam in the Far East and, in particular, in the Amur region is studied insufficiently in detail, and a number of aspects weren't investigated in general. All this causes various pseudo-scientific opinions, sometimes politized ones. At the same time there is ignoring of historic facts, or interpretation of them based on narrow-minded conjectures. The article attempts to give a complex retrospective of the development of Islam in the Amur region from the time of appearance of the first Muslims up to now. The research is based on the analysis of materials given by methods of statistics, accounting, and depth interviews, as well as historical sources from archives of Ufa, Khabarovsk, and Vladivostok, part of which is being introduced for scientific use for the first time. The authors note a tendency to creation of ethnic and regional communities respectively seeking to cultivate traditions inherent in native lands in the Far Eastern territory. As a result of migration and demographic processes there is a change of its ethnic kernel – from Tatar to Central Asian and North Caucasian ones. Despite the small number, the Amur Muslims became an integral part of the religious landscape of the region having occupied the important niche.

Key words: Islam, mosque, imam, Tatars, Bashkirs, development, migrants, Cossacks, community, Far East

---

Старостин Алексей Николаевич – кандидат исторических наук, и.о. заведующего кафедрой политических наук Уральского федерального университета им. первого Президента России Б.Н. Ельцина; Екатеринбург, ул. Ленина, 51; alisheria@mail.ru

Alexey N. Starostin – PhD (History), Head of the Department of Political Sciences, Ural Federal University; 51 Lenin str., Yekaterinburg, Russia; alisheria@mail.ru

Ярков Александр Павлович – доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Экспертного научного центра противодействия идеологии экстремизма и терроризма Тюменского государственного университета; Тюмень, улица Володарского, 6; ayarkov@rambler.ru

Alexander P. Yarkov – DSc (History), Professor, Leading Researcher of Expert Scientific Center for Counteraction of Ideology of Extremism and Terrorism, Tyumen State University; 6 Volodarskogo str., Tyumen, Russia; ayarkov@rambler.ru

«Идеальной модели» ислама нет. Все исторически сформировавшиеся региональные формы имеют право на существование [Прозоров, 2004, 375–378]. Поэтому изучение локальных вариантов этой мировой религии представляется важной задачей, привлекающей внимание всё большего числа исследователей. Знание региональных особенностей ва́жно не только верующим (в т.ч. неофитам и недавним мигрантам), но и органам власти, если они стремятся понять устремления, систему нравственных координат и ценностей приверженцев этой религии.

Прежде чем обратиться к истории уммы Приамурья в панораме веков, необходимо определить параметры объекта нашего исследования. Принимая во внимание менявшуюся конфигурацию, следует различать Амурскую область конца XIX – начала XX вв., охватывавшую территории ряда современных субъектов ДФО (Еврейскую автономную область, часть Хабаровского края), Амурский округ Дальневосточного края (ДВК), Амурскую губернию и современную Амурскую область. В любом случае, этот регион и тогда, и сейчас был и остаётся форпостом России, защищавшим её дальневосточные рубежи[1].

Следов присутствия мусульман в период Средневековья здесь пока не обнаружено. А самый близкий территориально артефакт был обнаружен на берегу р. Хемчик в Республике Тыва. Это кладбище Саадак-Терек. В 1991 г. там был найден кайрак ʻУмара б. Мухаммада б. ʻАли ал-Балхи – местного имама и смотрителя за могилой «святого» сайида Рашид ад-Дина. Надпись выполнена на фарси и датирована джумада ал-ахира 590 года хиджры (май-июнь 1194 г.) [Кызласов, 1984, 115].

В освоении Сибири и Дальнего Востока участвовали, прежде всего, казаки и служилые люди. Известно, что в 1644 г. отряд (включая служилых татар, выполнявших роль толмачей [Акишин, 2014, 145]) под командованием В.Д. Пояркова вышел в устье Амура. Информация о присутствии служилых татар среди тех, кто расширял восточные рубежи России, известна, но вопрос об их исповедальной практике остаётся открытым. Количество мусульман в тот период было слишком мало, чтобы говорить об умме. Но столь же очевидно, что находясь в годовальщиках на далёкой окраине, мусульмане из числа служилых татар могли собираться для намаза. Какие локальные особенности имела их исповедная практика? Очевидно те, что были характерны для зоны их постоянного проживания – практика адатного ислама Прииртышья. Там она культивировалась в течение нескольких столетий, насыщаясь заимствованными элементами архаичных верований [Ярков, 2011, 223]. Хотя достоверно говорить о присутствии служилых татар на территории Приамурья в XVII в. мы не можем.

Ситуация изменилась, когда территория Приамурья окончательно оказалась во власти России – со второй половины XIX в.

Входившие в состав Сибирского стрелкового корпуса 13-й, 14-й, 15-й, 16-й линейные батальоны только «в 1857 и 1858 гг. построили сначала от Усть-Стрелки до Хинганского ущелья, а потом до самых низовий Амура и по правому берегу Уссури десятки населённых пунктов». Как отмечал Н.И. Шульженко, эти части формировались в местах компактного проживания «российских мусульман – татар, башкир и частично из числа исламизированных народов Среднего и Нижнего Поволжья». При этом высказанное мнение, что среди них были и «енисейские киргизы» [Шульженко, 2009, 24] сомнительно. Дело в том, что аборигенов и коренных жителей Сибири и Дальнего Востока в армию не призывали (ещё в 1822 г. закреплено освобождение от рекрутства сибирских «инородцев»). Кроме того, минусинские (ачинские / абаканские) татары («енисейские киргизы», с 1917 г. – хакасы) являлись последователями шаманизма, а затем и православными, но не исповедовали ислам.

В первоначальном освоении Приамурья велико значение военных. Так, Усть-Зейский военный пост возник в 1856 г. (преобразованный в 1858 г. в г. Благовещенск). Среди военнослужащих имелись нижние чины из регионов Поволжья с компактным проживанием мусульман, что надолго определило этническое «лицо» складывающейся уммы: обряды рождения и погребения, татарский язык проповеди, психолого-поведенческие установки. Известно, что с 1877 г. по просьбе муфтия ОМДС в армии и на казачьих землях были учреждены штатные должности имамов. Но на запрос об их необходимости для окормления воинов-мусульман в восточных

военных округах откликнулся только Приамурский. Там и была введена штатная должность военного муллы [Дубинин, Печёнкина, Лидер, 2015, 35–41]. Первым стал башкир Г.Ш. Рахманкулов, сын имама [ГКУ РБ «ЦИА РБ». Ф. И-295. Оп. 6. Д. 142. Л. 1-1об]. Затем он принял участие в Русско-Японской войне и был отмечен боевыми наградами «за храбрость, выдающуюся энергию и необыкновенно благотворное влияние на религиозные и морально боевые качества бойцов мусульман и за укрепление их в преданности «Русскому Белому Царю»». Имел он также благодарности за «выражение от лица мусульманского населения верноподданнических чувств в момент важных исторических событий в России» [Бикбов, Исхаков, Денисов, 2009, 302–303].

Естественно, военный мулла не мог отказать в удовлетворении духовных потребностей штатским единоверцам, среди которых были и те, кто остался на Дальнем Востоке после службы. Здесь также закрепились купцы и ремесленники, составив ещё один из элементов формирующейся уммы. Так, благовещенская община возникла в 1890-е гг., а её доверенным с 1893 г. являлся некто Ахташов [Памятная книжка, 1902, 52].

Между тем, в Приамурском генерал-губернаторстве на рубеже XIX и XX вв. большинство мусульман были ссыльными или отбывшими наказание [ГКУ РБ «ЦИА РБ». Ф. И-295. Оп. 6. Д. 142. Л. 35]. Их общее количество составляло в 1896 г. 0,4 % от общей численности населения [Забияко, Беляков, Воронина, 2017, 357]. Интересны, для сопоставления, данные по части районов Сибири и на Дальнем Востоке в 1897 г. [Нам, 2009, 55].

Таблица 1. Численность коренных и пришлых татар в Сибири и на Дальнем Востоке (по данным переписи 1897 г.)

Губернии и области	**Всего мусульман по исповеданию**		**В т. ч. пришлых**		**Пришлых, %**
	об. п.	*м. п.*	*об. п.*	*м. п.*	
Тобольская	56 998	29 975	8 074	4 624	14,2
в т.ч. в городах	1 575	994	855	583	54,3
Томская	95 196	47 933	9 423	5 044	9,9
в т.ч. в городах	2 321	1 286	1 812	1 004	78,07
Енисейская	5 991	2 662	3 640	2 350	60,75
в т.ч. в городах	1 408	845	1 107	680	78,62
Иркутская	6 981	4 423	6 467	4 129	92,7
в т.ч. в городах	1 020	666	921	567	13,19
Якутская	1 565	1 023	1 476	989	94,3
в т.ч. в городах	619	330	610	326	98,55
Забайкальская	2 550	1 871	2 512	1 849	98,5
в т.ч. в городах	279	212	259	201	92,83
Амурская	560	447	552	441	98,6
в т.ч. в городах	213	150	217	148	100
Приморская	1 034	979	1 053	1 002	100
в т.ч. в городах	401	354	402	47	100

Судя по таблице, Амурская область уступала Томской и Тобольской губерниям по общему количеству мусульман, но и демонстрировала доминирование мужчин над женщинами (из 560 чел. мужчин 447). Очевидно, это отражение военного, ссыльнокаторжного и миграционного характера формирования уммы. Кто-то переселялся в Приамурье в рамках крестьянской колонизации, кто-то, отбыв срок службы или наказания. Представители каждой из этих групп оставляли в регионе «осадок», в т.ч. маргинальный.

Пришлые мусульмане, между тем, составляли в Амурской области 98,6 %, а в городах все 100 %. Гендерный дисбаланс «дамокловым мечём» долго висел над уммой. И если даже молодые люди разной принадлежности хотели соединить судьбы, это встречало сопротивление как служителей культа, так и родителей невест: доминировали запреты и стереотипы.

Авторы коллективной монографии «Народы и религии Приамурья» проанализировали данные первой всероссийской переписи населения 1897 г. Согласно произведённым вычислениям, общее количество мусульман в Амурской области составляло 665 чел. (0,55 % от общего численности). Состав мусульман был довольно однороден: подавляющее большинство (531 чел. – почти 80 %) составляли татары, в т.ч. 419 мужчин и 112 женщин. Возрастной состав татар Приамурья согласно переписи 1897 г.: пятая часть – лица моложе 19 лет, более половины – лица в возрасте от 20 до 39 лет, четверть – лица в возрасте от 40 до 59, менее 0,5 % – лица старше 60 лет. 263 мужчины-татарина и 43 женщины-татарки не состояли в браке, 159 мужчин и 63 женщины состояли в браке, 23 мужчины и 7 женщин были вдовыми. 195 татар-мусульман проживали в Благовещенске, остальные – в уездах.

Сословный состав татарской общины был представлен в основном крестьянами (492 чел.), но были также дворяне (3), мещане (73), чиновники (2), иностранные подданные (61). По роду деятельности распределение было следующим: четверть татар занималась частными услугами, 122 работали в рудниках, 55 занимались земледелием, 42 – извозом. Грамотность среди них была несколько выше, чем в среднем среди других мусульман области: 24 % среди мужчин и 22 % среди женщин.

Следующими по численности в умме были мусульмане-китайцы, их насчитывалось 56 чел., все они были мужчинами и проживали в Благовещенске. Грамотой (очевидно русской) из них владели только двое. Среди мусульман Приамурья в ходе переписи выявилось 17 русских (13 мужчин и 4 женщины, из них грамотные – 9 мужчин и 1 женщина), 10 лезгин и 2 носителя финно-угорской группы языков, все мужчины. Кроме того, 24 мусульманина были отнесены переписчиками к носителям «остальных индоевропейских языков» и столько же (помимо татар) – к носителям «турецко-татарских языков» [Забияко, Беляков, Воронина, 2017, 358].

К 1900 г. число мусульман понемногу, но росло, составляя уже 879 чел. Это поставило перед властями вопрос о строительстве молитвенного дома или мечети в областном центре. Полагаем, что ещё раньше было одобрено выделение участка под «мусульманские» захоронения.

В одном из документов зафиксировано: «В Приамурском генерал-губернаторстве в городах и приисковых районах издавна проживают мусульмане, в большом количестве, как с семьями, так и одинокие, большинство из них из ссыльных» [ГКУ РБ «ЦИА РБ». Ф. И-295. Оп. 6. Д. 142. Л. 35].

Расселены приезжие были неравномерно. Бóльшая их часть – вдоль Транссибирской магистрали, ставшей мощным фактором освоения края. Новое население (преимущественно славянское) стремилось заняться привычным трудом, но природные условия были иными. Это вызвало частичную возвратную миграцию. И, наоборот, миграционно неподвижными были отбывшие срок и оставленные на поселение.

Криминальная статистика свидетельствовала, что среди этнических групп чаще всего преступления совершали башкиры и татары, а на третьем месте находились уже отбывшие наказание уроженцы Кавказа. Известно, что более половины мусульман были сосланы за воровство. В списке совершённых ими краж лидировало конокрадство, что отражало специфическое отношение многих групп мусульман России к этому животному. Следом шли преступления «против жизни» (10 % от общего числа осуждённых). Дореволюционные исследователи объясняли это «неудержимой дикой вспышкой азиатских народов, ещё неоседлых и негражданственных». Однако, как отмечал В.В. Перинов, «российское имперское мышление, стремящееся встроить этнически и конфессионально разнородную массу в существующие правовые рамки, не хотело замечать вековых традиций “родовой чести”, поддерживавшихся кровной местью» [Перинов, 2010, 17–19].

Не только уголовники были в числе ссыльных. Встречались и осуждённые за преступления под «религиозными знамёнами». Отмечено в местах ссылки фанатиков, что «распространяя … устно и через печатания и рукописные тетради полные понятия о султане, как могущественном во всём мире государе, при этом восхваляются турки и другие мусульманские народы, умаляется значение русского народа. Прославляется сила ислама, внушается надежда на будущее торжество магометан над "неверными"» [Лысенко, 2006, 160].

Тяжесть совершённых преступлений закрывала для значительной части мусульман возможность вернуться на родину. После отбытия срока они оставались на Дальнем Востоке, записывая себя и детей в податное сословие. Отбывших наказание власти старались расселить в отдалённых местах. С одной стороны, власти тем самым отделяли вчерашних осуждённых от городского населения, с другой стороны, решали задачи освоения обширных дальневосточных пространств, заселяя малообжитые земли. В любом случае неукоснительно соблюдалось условие – число приезжих не могло превышать 1/3 коренного населения.

В результате, например, в 1902 г. в г. Николаевске-на-Амуре насчитывалось до 200 мусульман, в т.ч. отбывшие ранее наказание на Сахалине. Их нравственный облик вызывал тревогу у приехавшего после окончания медресе в с. Буби Сарапульского уезда (и там 8 лет преподававшего) М. Фаттахуддинова[2]. Он был назначен имамом в 1904 г., за два года устроил мечеть и организовал Благотворительное общество. Почётным членом общества стал пензенский купец А. Вергазов, при финансовой поддержке которого появилось вечернее мектебе, где учились местные гимназисты 4–5 классов («из кыргызов и черкесов») [Фахретдинов, 2016]. Там же учились и дети мусульман, приехавшие с Сахалина, но оставшиеся без попечения. Некоторые уже были крещены и ходили в церковь, но при поддержке членов николаевского Благотворительного общества стали посещать мектебе, приобщились к религии предков. При мектебе организовали читальный зал, куда выписывали мусульманские и светские издания. Своей подвижнической деятельностью Фаттахуддинов способствовал, насколько это было возможно, смягчению нравов.

Отметим, что мечеть, Благотворительное общество и мектебе возникли одновременно, будучи связаны не только соседством. Эти институты мусульманской общины «махалля» отражали тот этап развития российского ислама, что принято называть джадидизмом. Как общественно-политическое движение российских мусульман он начал проявляться с 1880-х гг. И связан он был, первоначально, с реформированием образования. Это предусматривало внедрение звукового метода обучения грамоте, разработку учебных планов и программ, включавших светские дисциплины, введение классно-урочной системы, экзаменов, учебников на родных языках, изучение русского языка. Такой путь впоследствии подвигал мусульман к интеграции, препятствовал клерикализации, хотя иногда ориентировал их на неверный путь развития, например, поддержку панисламистской идеологии...

Много мусульман появилось на Дальнем Востоке в период Русско-Японской войны, приметной их героизмом. Именно в тот период здесь оказалась группа офицеров и генералов из числа уроженцев Кавказа, отмеченных наградами. Для удовлетворения духовных треб военнослужащих, равно как и для регистрации актов гражданского состояния, требовались муллы. И с каждым годом всё бóльше и бóльше.

Г.Ш. Рахманкуловым 24 мая 1905 г. для этой цели был рекомендован С.М. Урманов. Тот уже 16 июля 1905 г. сдал экзамен в Оренбургском Магометанском Духовном Собрании и получил свидетельство, что его знаний достаточно, чтобы быть имам-хатыбом и мударрисом. Урманов военным губернатором 31 октября 1905 г. был утверждён имамом, а уже через два года (7 декабря 1907 г.) стал ахуном Амурской области. Сам же Ш.Г. Рахманкулов получил звание ахуна только в 1915 г., уже находясь в Екатеринбурге [Старостин, 2011, 242–251][3].

Очевидно, Урманов служил в благовещенской пятивремянной мечети, открытой ещё в 1895 г. Тогда среди мусульман-горожан было 200 мужчин и 110 женщин. Этот дисбаланс отражает, как доминирование военных в городе, расположенном на границе с Китаем, так и сложение семей, где воспитание детей, очевидно,

строилось с учётом исламских установок, распространённых в Волго-Уральском регионе. В основном прихожане были выходцами из Пензенской, Нижегородской, Казанской и Оренбургской губерний [Старостин, 2016, 441–454].

Очевидно, культовое здание в областном центре было небольшое и приспособленное, поскольку общество магометан, состоящее из 120 чел., подписало 10 апреля 1911 г. прошение, где ходатайствовало о необходимости постройки новой мечети на участке земли, отведённом ещё в 1906 г. управой в 118-м квартале Благовещенска. Отмечалось, что тот участок огорожен и построен дом для служителей культа. Был даже подготовлен план деревянной мечети и заготовлена часть материала. Начался сбор пожертвований. Благовещенская духовная консистория спустя 10 дней – 20 мая 1911 г. в ответ на прошение уполномоченного «Благовещенского магометанского прихода» Т. Обусева, уведомила: «препятствий к построению магометанской мечети на участке ... со стороны Благовещенского епархиального начальства не имеется».

В прошении 25 июля 1911 г. на имя Приамурского генерал-губернатора ахун С.М. Урманов ходатайствовал о выделении переселенческим управлением материальной помощи на постройку мечети в Благовещенске. Он обосновал тем, что мечеть явится средством «укрепления в этом крае пришлого на заработки элемента» – рабочих на приисках, крестьян-переселенцев, а также военнослужащих.

Между тем, в письме Приамурскому генерал-губернатору от исполняющего обязанности заведующего переселенческим делом в Амурском районе от 7 октября 1911 г. отмечалось: основная часть мусульман не ведёт оседлого образа жизни. Они работали на постройке железной дороги и занимались отхожими промыслами. По той причине решено «в ходатайстве о ссуде из переселенческих сумм на постройку мечети в г. Благовещенске отказать» [ГКУ РБ «ЦИА РБ». Ф. И-295. Оп. 6. Д. 142. Л. 35–45].

Следующий этап начался 6 июля 1912 г., когда на совещании управления строительной и дорожной частями при военном губернаторе Амурской области было рассмотрено новое ходатайство Урманова. В протоколе замечено, что количество мусульман мужского пола выросло в областном центре до 331 чел., имеется достаточно средств, а проект «в техническом отношении замечаний не вызывает и составлен правильно» [Холкина, Чаюн, 2016, 40]. ОМДС также утвердило приговор.

Тогда же, в 1912 г., началась стройка, а на 1 января 1913 г. в статданных уже отмечено – в городе есть соборная мечеть на ул. Садовой (ныне это место между «Амурской ярмаркой» и кинотеатром «Благовещенск»). При ней, указано, состояли два служителя культа, функционировали: «Благовещенское татарско-магометанское общество», новометодное мектебе («Татарское начальное училище им. Исмагила Гаспринского») с 23 учащимися на улице Вишневой (в районе пересечения ул. 50-летия Октября и ул. им. Горького) [Справка, 2010].

Очевидно, и здесь сказалось влияние идей джадидизма. И если в более западных областях Азиатской части России (не говоря уже о Поволжье и Средней Азии) ситуация нередко приводила к конфликтам со сторонниками консерватизма – кадимистами, то на Дальнем Востоке препятствий подобного характера не было.

Но само движение за демократизацию образования встревожило власть. Опасаясь развития самосознания мусульман через реформирование мектебе и медресе, власти встали на путь поддержки старометодных заведений. Однако возобладал джадидизм, что привело не только к появлению сети новометодных учебных заведений, но и Обществ, библиотек и других просветительских учреждений. Джадидизм стал социально-культурной базой для формирования интеллигенции среди мусульман, политической активизации.

Во многих случаях жизнеспособность благовещенской общины зависела от предпринимателей, выступавших благотворителями, такими как уроженцы Казанской губернии, совладельцы торгового дома Ф.А. Абдурахманов и М. Аглетдинов. В 1910–1914 гг. они – выборщики и гласные городской Думы. Кроме того, Абдурахманов в 1916 г. был председателем попечительского совета Благотворительного общества, а в июне 1917 г. шёл на выборы в городскую Думу по списку № 3 (включал «домохозяев, торгово-промышленников, сектантов, мусульман») [Деловой мир, 2013, 4–5, 30].

С 1912 г. действовала мечеть и в г. Зея-Пристань (имам – А. (Г.Г.) Янышев[4]) – центре Зейского горного округа [ГКУ РБ «ЦИА РБ». Ф. И-295. Оп. 2. Д. 6 Л. 904об–905]. Там в числе старателей, приказчиков и управляющих, а то и владельцев (таких как А. Валитов – представитель «Алу-Макитского золотопромышленного товарищества» и его сыновья, основавшие Торговый дом «Братья Валитовы»), оказалось немало татар и башкир, нуждавшихся в духовном окормлении.

К началу Первой мировой войны общее количество мусульман в Амурской области составляло 3 486 чел., составляя 1,6 % в составе населения [Забияко, Беляков, Воронина, 2017, 359]. Поэтому не было ничего удивительного в том, что мечети и молитвенные дома открывались и в других населённых пунктах, например, в д. Александровский [ГКУ РБ «ЦИА РБ». Ф. И-295. Оп. 6. Д. 4137. Л. 1–10]. Возможно, что их посещал и Э.И. Хогондоков[5], с 1916 г. – военный губернатор Амурской области. После свержения самодержавия претензий к нему, как и к служившему уже в Благовещенске имаму Г.Г. Янышеву, муэдзину А.(С.) Вагапову со стороны единоверцев не было.

Между тем, задача сохранения лояльности мусульман актуализировалась для власти ещё в годы Первой мировой войной. Существовали опасения, что могли повлиять на ситуацию, как и ранее (в 1806–1812, 1828–1829, 1853–1856, 1877–1878 гг.) открывшиеся военные действия с Османской империей, которой по-прежнему правил (хотя с учётом Конституции) султан – халиф всех мусульман. Опасения большей части не оправдались[6].

Более того, не подлежащие призыву сибирские татары шли добровольцами. Среди них М.Е. Катуков-Азанов из крестьян села Епельдинского Ново-Ярковской волости Каинского уезда Томской губернии, направленный в Приамурье в запасный полк. Примечательно, что из 198 ратников ополчения 2-го разряда, прибывших туда же из Бирского уезда в октябре 1915 г., русских оказалось четверо, остальные – башкиры и татары. Прибывшие мусульмане принимали присягу в присутствии прикомандированного при штабе Приамурского военного округа муллы.

Институт военных мулл был ликвидирован в 1917 г. Временным правительством, но умма Приамурья к тому времени настолько окрепла, что смогла содержать служителей культа и без государственной поддержки, сняв с них, одновременно, и официальные обязательства поддерживать власть проповедями и наставлениями.

Период утверждения советской власти на Дальнем Востоке был кратковременным, а начавшаяся Гражданская война затянулась здесь до 1922 г. И если созданные до выступления чехов советские Комиссариаты по мусульманским делам ощущали себя «боевым штабом мобилизации всех мусульманских масс» (но без имамов), то, напротив, в армии А.В. Колчака был возрождён институт военных мулл.

О том, что во время Гражданской войны конфессиональные связи не были прерваны, свидетельствует постановление Диния нәзараты[7] от 8 ноября 1918 г. Тогда амурские имамы Г.Г. Янышев и Вагапов были утверждены (хотя и временно – на три года) в своих должностях. Янышеву предоставили годовое жалование в 2 400 руб., с «готовой квартирой с отоплением и освещением, водой, правом пользования телефоном». Все годы Гражданской войны Янышев вёл активную религиозную деятельность в г. Благовещенске, а Г. Дашкин – в г. Николаевске-на-Амуре. Созданные в имперское время институты продолжали действовать все годы Гражданской войны и после неё, отражаясь в культурных установках. Так, в 1917–1922 гг. в благовещенскую мечеть обратилось с просьбой об обращении в ислам несколько девушек происхождением из молоканской, православной и католической общин. Основная причина, предположительно – брак с мусульманами [РГИА ДВ. Ф. 1501. Оп. 1. Д. 1, Л. 1–20].

Во время правления А.В. Колчака муфтий Г.Г. Галеев обратился к военному министру с предложением организовать особую комиссию. Она должна была составлять агитвоззвания с призывом к борьбе с большевиками; искать кандидатуры на должности полковых, дивизионных, корпусных и армейских мулл; обеспечивать их метрическими книгами; посещать части на фронте и в тылу для ведения духовно-религиозных бесед. Проект не получил одобрения Главного управления по делам вероисповеданий, но было принято решение оставить главным военным муллой Дальневосточной армии А. Салимгареева [Таган, 2007, 28].

Даже оставшись без Верховного правителя – А.В. Колчака, часть расколотого российского общества продолжала сопротивление, выдвигая новых лидеров, а при их помощи пыталась создать органы управления религиозными делами. Так, 23 мая 1920 г. в г. Чите на совещании служителей культа (православных, старообрядцев, мусульман) была озвучена идея создания «Ухуввате диния». Как Центральное управление мусульманского братства, оно должно было объединить мусульман – противников советской власти на территории Восточной Сибири и Дальнего Востока. Предполагалось, что оно будет иметь свои структуры в воинских частях, подчинённых атаману Г.М. Семёнову для «поднятия нравственного состояния и религиозных чувств воинов-магометан» [Таган, 2007, 27].

Более того, 14 июня 1920 г. на собрании высказано пожелание атаману: учредить «Военно-Национальное Управление башкир Российской Восточной окраины». Это связано с тем, что в Забайкалье и Приамурье в тот момент сосредоточено большое количество мигрантов и беженцев из Уфимской губернии. Поэтому в «Ухуввате диния» башкиры заняли лидирующие позиции в управлении. Председателем этой организации был избран главный мулла Дальневосточной армии Салимгареев, его товарищем – поручик Таганов, секретарём – штабс-ротмистр Шафигуллин, казначеем – гарнизонный мулла Султанов, а членами совета – мулла Шамгулов, З. Ишмухаметов, мулла Сабирхузин, мулла Уфимской дивизии Гилязитдинов. В состав руководства вошёл и представитель Хиджазского Аравийского Королевства подполковник Турецкого Генерального штаба М.А. Асланов[8]. Председателем «Военно-Национального Управления башкир Российской Восточной окраины» стал представитель известной династии – М.-Г. Курбангалиев. Попутно Г.М. Семёнов и Р.Ф. Унгерн-Штернберг обсуждали идею создания «Лиги восточных народов», как не имеющих «своих правительств и зависимых» [Откровения, 2003, 226; Семёнов, 1999, 30].

Через Приамурье перекатывались волны миграции, иногда (кратковременно) в разы увеличивая умму (включая служителей культа), но в конечном итоге унеся за пределы страны многих известных богословов и имамов, как и зажиточную часть местных и приезжих (временных) прихожан (например, Г. Дашкина, А. Вергазова и др.). Часть из них обосновалась затем в Харбине.

В первый период восстановления советской власти притеснений в отношение мусульман не было. Более того, в Амурской губернии в 1925 г. имелось две общины (за год до того – одна). В последующем, как и по всей стране, возрастало давление на приходы, а затем и на верующих, число которых невозможно определить из-за отсутствия статистики [ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 2. Д. 8. Л. 903 об. – 904].

Миграционный приток всё же говорит об изменении количества тех, кто связан с исламом по убеждению, или уже лишь по происхождению. Так, по данным переписи населения 1926 г., в Амурском округе ДВК проживало 1 147 татар (0,4 % населения), а в Зейском – 458 (1,2 %) [Всесоюзная перепись, 1926]. Некоторые, несмотря на общее усиление атеистической работы и советизацию культуры, продолжали давать детям исламские имена (но уже не всегда мальчикам проводя суннат) а умерших хоронить на мусульманских участках кладбищ.

8 января 1930 г. долго продержавшаяся община Благовещенска получила «удар» – после антирелигиозного митинга мечеть была закрыта, затем переоборудована под военно-учебный пункт, а в конце 1930-х она, как и почти все другие храмы Благовещенска, была взорвана [Народы, 2017, 360]. В течение последующих 60 лет умма являлась неформализованным объединением практикующих мусульман, собиравшимся по частным домам и для сопровождения похорон [Старостин, 2016, 450].

Известно, что на Дальний Восток из Татарстана только в 1930 г. отправлено 10 тыс. «раскулаченных». На месте их нового размещения складывались сложные отношения: «Между русскими, татарами и чувашами остро развит национальный антагонизм. Бывшие крупные торговцы, муллы, учителя устраиваются обособленно… В религиозные праздники работать отказываются» [Чернолуцкая, 2011, 69].

Значительно было число отбывавших наказание за уголовные и «политические» преступления, в т.ч. в БамЛАГе (расформирован в 1938 г.). С введением с 1937 г. специальных запретных зон вдоль границ СССР предусматривался даже «лимит»

на расстрел 12 тыс. узников лагерей в пограничной зоне. Очевидно, среди них были и мусульмане.

В 1939 г. в регионе было учтено 2 042 татар. Ощутимей стало присутствие среднеазиатских этносов (больше 200 чел.). Поскольку в приграничной зоне раскулаченных и депортированных размещать было запрещено, то, очевидно, это вольнонаёмные, военные и члены их семей.

В годы Великой Отечественной войны среди мусульман по происхождению в частях Отдельной Дальневосточной армии и среди пограничников, а затем участвовавших в войне с Японией, в силу психологического напряжения возрастала религиозность (но скрываемая), на которую политорганы обращали внимание, но не наказывали.

В послевоенные годы в регионе велось большое строительство. На 1 января 1953 г. насчитывалось 16 903 спецпоселенцев (в т.ч. балкарцы, ингуши, крымские татары, чеченцы) [Чернолуцкая, 2011, 450]. Соответственно, их жизнь и духовные практики отмечались органами надзора, но без анализа различий с традициями, сложившимися у местных мусульман за предшествующие десятилетия на этой земле.

Освобождённые из-под надзора стремились выехать с мест ссылки, уменьшив количество мусульман по убеждению (или уже только по происхождению), хотя культовых зданий для исповедания ими веры так и не появилось, а старые не возвращены.

Поддержка государством трудовой миграции увеличила численность людей, исторически связанных с исламской культурой. Значительную их часть составляли завербованные в Татарской АССР крестьяне. О том, как происходило переселение, можно составить представление из воспоминаний имама мечети г. Кушва (Свердловская область) Бадретдина Гайнутдинова 1931 г.р.

Он вспоминал, как «в 1949 г. в д. Нижнее Алькеево Алькеевского района Татарской АССР приехали вербовщики. Они призывали жителей переселяться в Амурскую область, обещая обеспечить жильм и скотиной. В итоге 3 семьи соблазнились. Сдав скотину на мясокомбинат, они с вещами доехали до станции Мелеуз в Башкортостане, откуда начался их путь на Дальний Восток, который занял 25 суток. Ехали в товарных вагонах, по 5 семей в каждом, всего в составе было 70 вагонов, таким образом, за раз туда приехало более 350 семей, каждая от 3 до 10 человек. По приезду в Благовещенск их встретило 150 полуторок и развезли по колхозам. Семья Гайнутдиновых оказалась в колхозе «Пограничник» Тамбовского района в 150 км от Благовещенска на берегу Амура. Население этого колхоза состояло из русских переселенцев и сосланных западных украинцев. Ни скотины, ни квартиры семье не предоставили. Пришлось ехать в райцентр, где в переселенческом пункте их отправили на пилораму и разрешили забрать древесный отходы (горбыль), а также выделили машины для перевозки досок. Из этого материала семья и построила себе за лето сборно-щитовой дом. Пока шла стройка, пришлось жить на конюшне в ужасающих условиях. Дом получился не тёплый, пропускал влагу и снег. Бадретдин устроился работать конюхом, а спустя три года его призвали в армию. Пока он служил, семья приняла решение возвратиться на родину в Татарстан, т.к. практически ничего из обещанного при вербовке переселенцы не получили» [Интервью с Б. Гайнутдиновым].

Кто-то из тех переселенцев вернулся, но большая часть остались. Поэтому численность мусульман по происхождению в послевоенные годы увеличивалась, к 1959 г. достигнув 5 870 чел. (0,8 % населения). Отметим данные по татарам (включая крымских) – 5 006. В 1979 г. численность этой группы населения – 13 902 (1,48 %), из них татар 7 939. К 1989 г. количество достигло самого большого показателя – 25 285 (2,41 %), но совокупное число татар и башкир меньше половины – 11 785. Остальные – выходцы из республик Средней Азии и Казахстана – 5 594 и Северного Кавказа – 1 737 [http://demoscope.ru/weekly/pril.php].

Значительный прирост объяснялся тем, что многие посёлки и станции БАМа строились представителями разных республик. Так, туркмены возводили станцию Ларба; таджики – Солони; узбеки – Куанду и Леприндо, уроженцы Башкирии – Верхнезейск, а из Чечено-Ингушской, Дагестанской и Северо-Осетинской АССР работали на строительстве Кунермы [Буракшаев, 2009; Карпова, Мироненко, 2009].

Как правило, это были молодые люди, в малой степени связанные с религиозными традициями предков. Но при новых посёлках на линии БАМа появились «мусульманские» участки на местных кладбищах. Поэтому допускаем, что кто-то из молодёжи мог совершить джаназа и устроить могилу «по шариату».

В 1990–2000-е гг. мусульманское население Амурской области существенно сократилось. Помимо естественной убыли, ассимиляции, а как следствие смены этнической идентичности, значительная часть переселилась в другие регионы России – вследствие экономических трудностей переходного периода. По данным переписи населения 2002 г. общее число мусульман (по происхождению) в регионе сократилось в 2 раза – до 12 830 чел. (1,4 %). Количество татар и башкир при этом составляло 6 081 чел. К 2010 г. число мусульман (по происхождению) ещё более уменьшилось – до 10 571 чел. (1,27 %), где число татар и башкир стало меньше половины – до 4 290 [http://demoscope.ru/weekly/pril.php].

В то же время среди оставшихся и вновь приехавших был отмечен рост религиозных настроений, что отражало общероссийские тенденции. В 1991 г. руководитель инициативной группы амурских мусульман Н.В. Камалов обратился в областной Совет народных депутатов и в Минюст с просьбой разъяснить порядок регистрации религиозной организации. Религиозное объединение мусульман, учредителями которого стали 12 жителей Благовещенска. Была зарегистрирована в управлении юстиции 1 декабря того же года местная религиозная организация Духовного управления мусульман европейской части СНГ и Сибири (с 1992 г. – ЦДУМ). Однако из-за бездействия организации в 2002 г. она была ликвидирована органами юстиции.

В январе 2003 г. в Благовещенске прошло собрание диаспор области, на котором было принято решение о создании мусульманского общественного центра и его руководящего органа – Высшего Совета. В его состав вошли по три представителя от таджикской и узбекской диаспор, два – от дагестанцев и по одному – от татар и туркмен. Председателем был избран И. Усманджанов.

Организация под руководством этого лидера выступала под разными названиями и не все они имели официальную регистрацию: «Дальневосточное демократическое движение мусульман», «Братья мусульмане», «Мусульманское братство», «Амурский мусульманский совет». Например, общественное объединение «Братья мусульмане» было официально зарегистрировано в органах юстиции в 2003 г., однако уже на следующий год управление Минюста вышло в суд с иском о ликвидации «Братьев мусульман», поскольку объединение носило название международной организации, которая считается в России террористической.

Остро стоял вопрос о строительстве мечети. Община не раз обращалась к городским властям относительно выделения земельного участка, однако предлагаемые мэрией землеотводы отвергались по причине труднодоступности.

С начала основания общины намазы совершались в частных гаражах и неотапливаемых складских помещениях. В 2003–2005 гг. общество мусульман проводило праздничные молитвы Курбан-байрам и Уразу-байрам в одном из складов плодоовощной базы «Дружба». Намазы на бетонном полу в зимнее время не проходили бесследно: люди заболевали. Усманджанов выступил с обращением в СМИ, где назвал политику властей Благовещенска, не предоставляющих землю для мечети, «неправильной и вредной для государства, порождающей у мусульманской общественности недоверие».

Перспективы строительства мечети обсуждались в мэрии летом 2005 г. во время посещения Благовещенска имамом Х. Одаевым, будущим руководителем Департамента по связям с религиозными и общественными организациями Чеченской Республики. Он приехал в Амурскую область в составе делегации на «Поезде Дружба», сформированном чеченским правительством и проехавшим по многим регионам страны. Одаев посетил склад плодоовощной базы «Дружба», где совершались молитвы, и был расстроен отношением городских властей к проблемам мусульман. В СМИ заговорили о возможности строительства мечети в районе овощной базы.

После посещения Благовещенска полпредом Президента РФ в ДВФО К. Исхаковым назывались и другие возможные участки для мечети в центральной части

города, однако далее разговоров дело не продвинулось. В результате в 2006–2009 гг. проходили пятничные намазы в помещении арендуемого спортзала в районе КПП.

В мае 2007 г. мусульмане выступили против гастролей в городе «развратного певца» С. Пенкина, приняв участие в пикете возле здания горадминистрации. Координатор мусульманских диаспор Исмаил Усманджанов призвал сорвать концерт.

С 2009 г. в Благовещенске активизировалось деятельность ЦДУМ, во многом благодаря деятельности представителя данной структуры на Дальнем Востоке Х. Кузнецова.

Первая религиозная организация (в составе ЦДУМ) в Благовещенске получила официальную регистрацию 14 декабря 2009 г. Председателем её стал юрист И. Фасахов, а имамом – О. Омаров. На оформление документов для регистрации ушло два с половиной года. С 2010 г. община взяла в аренду первый этаж недостроенного здания в одном из микрорайонов. Длительное время там проводились джума-намазы.

В октябре 2010 г. в составе ЦДУМ зарегистрирована вторая организация области – в г. Зея (председатель Т.А. Кидрачев), где община прежде действовала в качестве религиозной группы. Большинство мусульман этого города – выходцы из республик Северного Кавказа, преимущественно из Ингушетии. С 2013 г. в Зее действует молитвенный дом площадью 70 м^2. Религиозная группа (руководитель С. Магомедов) есть и в г. Тында, где местными властями выделена земля для строительства мечети.

К концу 2011 г. мусульмане Благовещенска остались без имама и председателя, а джума-намазы в арендуемом помещении проводил представитель узбекского культурного центра «Олтин Водий» М. Тулунов, приезжая по пятницам в областной центр из Ивановского района. Некоторое время имамом служил присланный ЦДУМ И.И. Кадыйров. С 5 июня 2015 г. имам-хатыбом служит Р.У. Умаров, а его помощником является М. Гимбатов. Вся административная работа общины Благовещенска лежит на представителе узбекского областного национально-культурного центра «Олтин Водий» («Золотая долина») А.А. Палванове.

В умме вообще доминирует центрально-азиатская компонента, но при весомой роли выходцев с Кавказа.

Не добившись выделения участка на территории Благовещенск, мусульмане в 2011 г. на собственные средства купили землю в пригороде областного центра в с. Чигири (в 7 км). И в марте 2013 г. приступили к строительству мечети с общей площадью в 1 200 м^2.

По информации Палванова в 2015 г. на пятничный намаз собиралось до 350 чел., а по праздникам в 10 раз больше. Община активно занимается благотворительностью, участвуя в этноконфессиональном диалоге и работе с мигрантами.

Собственной централизованной религиозной организации в Амурской области нет, но общины ориентируются на ЦДУМ и её полномочного представителя (в Хабаровске) ахунда А. Гарифуллина [Гумирова, 2011; http://www.ampravda.ru/2013/03/01/042379.html; http://alfurkan.ru/index.php?option=com_zoo&view=category&Itemid=115; http://www.amurpravda.ru/articles/2004/11/18/11.html; http://www.islamnews.ru/news-9694.html; http://www.islam.ru/content/obshestvo/1704; http://www.info-islam.ru/publ/novosti/rossiya/v_priamure_pojavilas_pervaja_musulmanskaja_organizacija/1-1-0-843; Забияко, Беляков, Воронина, 2017, 360–364; Малашенко, Старостин, 2016, 196–213; Интервью с А.А. Павлановым].

Интересны результаты исследования «Образ мусульман в сознании жителей Приамурья», опубликованного в 2012 г. [Воронкова, Воронкова, 2012, 173–190]. Авторы на основе глубинных интервью жителями области (т.ч. с представителями православной и католической общин) пришли к заключению, что в сознании респондентов сложился противоречивый образ мусульман.

Замечено: этому образу (в сознании опрошенных православных респондентов) присущи как положительные, так и отрицательные черты. К числу положительных, например, можно отнести ответственность мусульман в вопросах веры. Однако, на взгляд авторов, всё-таки в сознании православных респондентов превалируют либо отрицательные ассоциации (чуждость, неправильность, агрессивность и жестокость, страх, отторжение, отчуждение, крайняя форма отрицания), либо сдержанная толерантность или безразличие.

Примечательно, что (видно из материалов интервью) наибольшую агрессию и неприятие по отношению к мусульманам выразили респонденты, отличающиеся достаточно высоким уровнем воцерковлённости. Напротив, наиболее толерантными оказались респонденты с самым низким уровнем воцерковлённости.

Ещё одной характерной чертой восприятия мусульман православными является совмещение (или, по крайней мере, смешение) понятий «нация» (или «этнос») и «конфессия». «Русская вера» (т.е. православие) противопоставляется, увы, вере «нерусской». Мусульман (в целом) иные называют «агрессивной нацией», «инородцами», «чурками» (т.е. выходцами из Кавказа), «азиатами», а их веру – «присланной».

Здесь налицо развитая форма известного стереотипа: «русский, значит, православный», которую смело можно сопоставить с распространённой формулой: «мусульманин, значит, террорист», которую также можно наблюдать в ответах части респондентов.

По сравнению с ответами православных респондентов для ответов опрошенных членов католической общины г. Благовещенска в целом характерна более выраженная толерантность и даже симпатия по отношению к мусульманам. Большинство респондентов имеют знакомых и друзей-мусульман, поддерживают с ними хорошие отношения. Часть респондентов указывает на веру в единого Бога как объединяющий фактор; однако при этом мусульмане остаются всё же другими (с «другой» культурой, вероучением, традициями, манерой общения и стилем одежды и т.д.). В качестве типичных черт мусульманина приводится строгость, сдержанность, закрытость, жестокость. К положительным чертам образа мусульманина в сознании респондентов относится ответственное отношение к вере, манера общения и поведения. Ни один из респондентов не следовал стереотипу: «мусульманин = террорист». Напротив, в своих ответах часть респондентов даже старались опровергнуть это расхожее мнение.

Результаты анализа ответов горожан, не причисляющих себя к какой-либо конфессии, показал, что в целом их отношение к мусульманам можно охарактеризовать как толерантное и нейтральное. При этом мусульмане воспринимаются респондентами как представители совершенно иной культуры.

К числу положительных черт образа мусульман в сознании жителей, не причисляющих себя к какой-либо конфессии, можно отнести серьёзное отношение к вере, отказ от потребления алкоголя, уважение к старшим, хорошее отношение к детям. Но вот многожёнство и ущемление прав женщин приводится респондентами в качестве негативных сторон мусульманской культуры. Также жизненным в сознании горожан, не причисляющих себя к какой-либо конфессии, остаётся стереотип: «мусульманин, значит, экстремист».

Что касается вопроса о строительстве мечети, то и здесь также наблюдается тенденция более негативных реакций со стороны православных респондентов. Встречается, конечно, и толерантное отношение. Респонденты – представители католической общины к этому вопросу относятся либо положительно (большинство), либо нейтрально (один респондент). Среди опрашиваемых жителей Благовещенска, не причисляющих себя к какой-либо религии, вопрос о планах строительства мечети в пределах города вызвал неоднозначную реакцию. Большинство респондентов не имеют ничего против строительства, однако встречаются и резко отрицательные суждения. Увеличение доли мусульман среди населения опасений у большинства респондентов всех трёх групп не возникает.

В целом образ мусульман в сознании жителей областного центра сложен и противоречив. Наблюдается смешение этнического и конфессионального: «мусульманин = кавказец, азиат».

При этом мусульманин внушает уважение и даже опасение; он воспринимается как «жёсткий», «сдержанный», «скрытный», «верный своим принципам» (особенно в делах веры). Большинство респондентов указали на особую модель мусульманской семьи (где видят ущемление прав женщин, но и строгость в воспитании детей), важную роль религии в жизни и ответственное отношение к вере, причём значительная часть респондентов считает это позитивным качеством исламской культуры [Воронкова, Воронкова, 2012, 173–190].

Несмотря на то, что ислам является надэтнической религией, нельзя не заметить тенденцию к созданию этнических и региональных общин, соответственно, стремящихся культивировать на дальневосточной земле традиции, присущие местам исхода. Это видно, например, по общине г. Зея, где большинство прихожан – из Ингушетии.

По эволюции общины Благовещенска также видим произошедшую за сто с лишним лет (в результате миграционных и демографических процессов) смену её этнического ядра – с татарского на среднеазиатский и северокавказский. Эти же изменения зафиксированы и в ходе интервью с жителями Благовещенска. В целом можно констатировать, что, несмотря на свою немногочисленность, мусульмане Приамурья стали неотъемлемой частью религиозного ландшафта региона, заняв в ней свою важную нишу.

Список сокращений:

г. – год, город
гг. – годы
в. – век
вв. – века
ГКУ РБ «ЦИА РБ» – Государственное казенное учреждение Республики Башкортостан «Центральный исторический архив Республики Башкортостан»
ДвФО – Дальневосточный федеральный округ
ДВР – Дальневосточная республика
ЦДУМ – Центральное Духовное управление мусульман России

Библиографический список

1. Акишин, М.О. О роли толмачей в осуществлении внешнеполитических функций Русского государства в Сибири XVII в. / М.О. Акишин // Присоединение Сибири к России: новые данные: материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. – Тюмень: Изд-во Тюменского гос. ун-та, 2014. – С. 41–49.
2. Бикбов, Р.З. Рахманкулов Гирфан Шайхильмарданович / Р.З. Бикбов, Р.Л. Исхаков, Д.Н. Денисов, А.Н. Старостин // Ислам на Урале: энциклопедический словарь / колл. авт., сост. А.Н. Старостин, отв. ред. Д.З. Хайретдинов. – М.-Н. Новгород: ИД «Медина», 2009. – С. 302–303.
3. Буракшаев, В. По рельсам всесоюзной стройки / В. Буракшаев // livejournal.com [Электронный ресурс]. – URL: http://transphoto2007.livejournal.com/56905.html (дата обращения: 21.06.2017).
4. В Приамурье появилась первая мусульманская организация // Общероссийское информационное агентство мусульман Инфо-ислам [Электронный ресурс]. – URL: http://www.info-islam.ru/publ/novosti/rossiya/v_priamure_pojavilas_pervaja_musulmanskaja_organizacija/1-1-0-843 (дата обращения: 21.06.2017).
5. В Чигирях начали строить мечеть // Амурская правда [Электронный ресурс]. – URL: http://www.ampravda.ru/2013/03/01/042379.html (дата обращения: 21.06.2017).
6. Волков, А.С. Генералитет Российской империи / А.С. Волков // Энциклопедический словарь генералов и адмиралов от Петра I до Николая II. Т. 2. – М.: Центрполиграф, 2009. – 831 с.
7. Всесоюзная перепись населения 1926 года. Национальный состав населения по регионам РСФСР (Дальневосточная республика. Амурский округ, Зейский округ) // Демоскоп Weekly [Электронный ресурс]. – URL: http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_26.php (дата обращения: 21.06.2017).
8. Воронкова, Е.А. Образ мусульман в сознании жителей Приамурья (опыт социально-психологического исследования) / Е.А. Воронкова, Т.А. Воронкова // Религиоведение. – 2012. – № 4. – С. 173–190.
9. Гумирова, С. Ислам на сопках / С. Гумирова // ИА Islamnews [Электронный ресурс]. – URL: http://www.islamnews.ru/news-90241.html (дата обращения: 21.06.2017).
10. Деловой мир Приамурья (середина XIX – начало XX вв.): в 2-х т. / Серия «Приамурье из века в век». Т. 2. – Благовещенск: ОАО «Амурская ярмарка», 2013. – 872 с.
11. Дубинин, В.О. Особенности реализации конфессиональной политики в воинских частях Сибирского военного округа (1865–1905 гг.) / В.О. Дубинин, А.А. Печёнкина, Н.В. Лидер // Россия и Казахстан: исторический опыт сотрудничества и перспективы интеграции: материалы II Международной научно-практической конференции. – Омск: Изд-во ОмГТУ, 2015. – С. 35–41.

12. Забияко, А.П. Народы и религии Приамурья / А.П. Забияко, А.С. Воронина, А.О. Беляков и др.; под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2017. – 424 с.
13. Интервью с А.А. Павлановым 1958 г.р. г. Хабаровск 04.06.2015 // Личный архив А.Н. Старостина.
14. Интервью с Б. Гайнутдиновым 1931 г.р. г. Кушва Свердловской области 31.03.2017 // Личный архив А.Н. Старостина.
15. Ислам в Амурской области // Духовное управление мусульман Российской Федерации [Электронный ресурс]. – URL: http://www.dumrf.ru/regions/28/history (дата обращения: 21.06.2017).
16. Карпова, Е. Долгая дорога / Е. Карпова, П. Мироненко // Business Guide, Приложение к газете «Коммерсантъ» № 93 (4148) от 27.05.2009.
17. Кызласов, Л.Р. Торговые пути и связи древнехакасского государства с Западной Сибирью и Восточной Европой / Л.Р. Кызласов // Западная Сибирь в эпоху Средневековья: сборник статей. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1984. – С. 111–118.
18. Лысенко, Ю.А. Православие и ислам на Алтае во второй половине XIX – начале XX вв. / Ю.А. Лысенко // Современная Россия и мир: альтернативы развития (этноконфессиональные конфликты и вызовы XXI века): материалы Международной научно-практической конференции. – Барнаул: Из-во Алтайского ун-та, 2006. – С. 159–162.
19. Материалы всесоюзных и всероссийских переписей населения // Демоскоп Weekly [Электронный ресурс]. – URL: http://demoscope.ru/weekly/pril.php (дата обращения: 21.06.2017).
20. Мечеть в Тынде: мечта становится реальностью // ИА Islamnews [Электронный ресурс]. – URL: http://www.islamnews.ru/news-9694.html (дата обращения: 21.06.2017).
21. Мусульмане вынуждены молиться в складе // Амурская правда [Электронный ресурс]. – URL: http://www.amurpravda.ru/articles/2004/11/18/11.html (дата обращения: 21.06.2017).
22. Мусульмане Дальнего Востока. Рост активности // Исламский информационный портал [Электронный ресурс]. – URL: http://www.islam.ru/content/obshestvo/1704 (дата обращения: 21.06.2017).
23. Нам, И.В. Национальные меньшинства Сибири и Дальнего Востока на историческом переломе (1917–1922 гг.) / И.В. Нам – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2009. – 500 с.
24. Откровения отца Филофея // В.В. Маркович. Три атамана. – М., 2003. – С. 226.
25. Очерки истории Восточного Забайкалья. Читинская область / под ред. И.И. Кириллова. – Т. 1. – Чита: Экспресс-изд-во, 2007. – 172 с.
26 Памятная книжка Амурской области на 1902 год. Ч. 1–5. – Благовещенск: Издание Амурского областного статистического комитета, 1902.
27. Перинов, В.В. Мусульмане в Забайкалье: середина XIX века – 1917 год: автореф. дис. канд. ист. наук: 07.00.02 / В.В. Перинов, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН. – Улан-Удэ, 2010. – 24 с.
28. Прозоров, С.М. Ислам как идеологическая система / С.М. Прозоров. – М.: Вост. лит., 2004. – 471 с.
29. Российский государственный исторический архив Дальнего Востока. Ф. 1501. Оп. 1. Д. 1.
30. Регионы – Амурская область // Аль-Фуркан [Электронный ресурс]. – URL: http://alfurkan.ru/index.php?option=com_zoo&view=category&Itemid=115 (дата обращения: 21.06.2017).
31. Ризаэтдин Фахретдин о мусульманских приходах Дальнего Востока (перевод статей из газеты «Вакыт» за 1906 г.) / Р. Фахретдин // Медина аль-Ислам (Москва). 2016. ноябрь-декабрь.
32. Семёнов, Г.М. О себе (Воспоминания, мысли и выводы) / Г.М. Семёнов. – М.: АСТ, 1999. – 378 с.
33. Справка об истории мусульманской общины г. Благовещенска (Амурский областной краеведческий музей). Исх. 01-04/53 от 08.02.2010 // Текущий архив МРОМ г. Благовещенска.
34. Старостин, А.Н. Зам. директора медресе «Хусаиния» Гирфан Рахманкулов – жизнь во имя ислама / А.Н. Старостин // Исламское образование. История, современное состояние и перспективы развития: Материалы международной научно-богословской конференции, посвященной 120-летию медресе «Хусаиния» и 20-летию деятельности современного Духовного мусульманского образовательного учреждения «Хусаиния». – Оренбург: ИПК «Газпромпечать», ООО «Оренбурггазпромсервис», 2011. – С. 242–251.
35. Старостин, А.Н. Мечеть г. Благовещенска Амурской области в начале XX века как центр просвещения и прогресса / А.Н. Старостин // XII Фаизхановские чтения. Мечеть как центр единения уммы, образовательной и социальной работы: материалы международной науч.-образовательной конф., г. Нижний Новгород, 27–29 авг. 2015 г. – М.: «Издательский дом «Медина», 2016. – С. 441–451.
36. Малашенко, А. Ислам на российском Дальнем Востоке / А. Малашенко, А. Старостин // Россия в глобальной политике. – 2016. – № 4. – С. 196–213.

37. Таган, Г. Башкиры в Забайкалье / Г. Таган // Служение: сборник башкирских учёных-эмигрантов – лидеров национально-освободительного движения 1917–1920 гг. / сост. и пер. А.М. Юлдашева. – Уфа: Китап, 2007. – 208 с.
38. Холкина, Т.А. Архитектурное наследие Благовещенска / Т.А. Холкина, Л.А. Чаюн. – Благовещенск: ЗАО «Амурская ярмарка», 2016. – 102 с.
39. ГКУ РБ «ЦИА РБ». Ф. И-295. Оп. 6. Д. 142. Л. 1-1об.
40. ГКУ РБ «ЦИА РБ». Ф. И-295 Оп. 6. Д. 4137.
41. ГКУ РБ «ЦИА РБ». Ф. И-295. Оп. 2. Д.6.
42. ГКУ РБ «ЦИА РБ». Ф. И-295. Оп. 2. Д. 8.
43. Чернолуцкая, Е.Н. Принудительные миграции на советском Дальнем Востоке в 1920–1950 гг. / Е.Н. Чернолуцкая. – Владивосток: Дальнаука, 2011. – 511 с.
44. Шульженко, Н.В. Исламский фактор в социальных процессах на Дальнем Востоке России: дис. канд. соц. наук. 22.00.04 / Н.В. Шульженко, ТОГУ. – Хабаровск, 2009. – 196 с.
45. Ярков, А.П. Об участии казаков Западной Сибири в освоении восточных окраин России / А.П. Ярков // «О Камчатке и странах, которые в соседстве с нею находятся...»: материалы XXVIII Крашенинниковских чтений. – Петропавловск-Камчатский: Мин. культуры Камч. края, Камч. краевая науч. б-ка им. С.П. Крашенинникова, 2011. – С. 222–224.

Текст поступил в редакцию 12.08.2017.

[1] Как, впрочем, и сейчас Амурская область является пограничной, что накладывает отпечаток на специфику государственно-конфессиональных отношений.
[2] Судя по перепечатке из газеты «Вакыт» М. Фаттахуддинов одновременно являлся имамом в г. Амгунь, но такого города не было (см.: Р. Фахретдин о мусульманских приходах Дальнего Востока (перевод статей из газеты «Вакыт» за 1906 г.) // Медина. 2016. ноябрь-декабрь).
[3] Поучаствовав в Русско-Японской войне, Ш.Г. Рахманкулов выехал с территории Дальнего Востока. В течение трёх лет путешествовал по Средиземноморью. Совершил хадж. По возвращению в Россию был замдиректора оренбургского медресе «Хусания», где преподавал арабский язык и этику. В 1910 г. стал муллой в Соборной мечети в г. Екатеринбурге, а затем имам-хатыбом и мударрисом. Он организовал русские классы для мальчиков и девочек, призывал прихожан «к поголовному обучению грамоте с целью умственного развития и просвещения». Принял участие в организации Екатеринбургского отделения Временного мусульманского комитета по оказанию помощи воинам и их семьям (Петроград) и был избран его членом. После революции его судьба сложилась достаточно печально. Он трижды привлекал к своей персоне внимание советской власти и, натерпевшись, уехал в родные места в Башкортостан.
[4] Янышев Гарифулла Гизатуллин – имам мечети г. Благовещенска в 1915–1922 гг. Утверждён 16 сентября 1915 г. военным губернатором. В документах встречается иное написание фамилии – «Ялышев» и имён: «Ахметзян» (как имаме общины г. Зея в 1912 г.) и «Асгар» (об имаме мечети г. Благовещенска), однако, скорее всего, это один и тот же человек.
[5] Хогондоков (Хагундыков) Эдык Исмаилович (Константин Николаевич), генерал-майор (1915). С 1916 г. – военный губернатор Амурской области и командующий войсками Дальнего Востока и Наказной атаман Амурского казачьего войска. В июне 1917 г. Временным правительством назначен командующим Приамурским военным округом. Вышел в отставку и жил в Кисловодске, где занимался сельским хозяйством. Бежал от Красной Армии в Екатеринодар. В 1919 г. эмигрировал во Францию (см. Волков А.С. Генералитет Российской империи // Энциклопедический словарь генералов и адмиралов от Петра I до Николая II. Т. 2. М., 2009. С. 671).
[6] Хотя, например, в Забайкалье была выявлена подпольная организация, сумевшая даже организовать бегство за границу военнопленного турецкого генерала.
[7] Диния нәзараты («министерство веры») – министерство по делам религии правительства (Милли Идарә) Национально-культурной автономии мусульман тюрко-татар Внутренней России и Сибири. Создано в 1917 г. Хотя 12 апреля 1918 г. Милли Идарә распущено Советским правительством, но Диния нәзараты сохранено «с условием невмешательства в политические дела».
[8] М.А. Асланов в 1919 г. вручил Г.М. Семёнову «мусульманский» орден и присвоил ему звание «защитника религии, науки и права».

References

1. Akishin M.O. *Prisoedinenie Sibiri k Rossii: novye dannye: materialy Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem* [Adjunction of Siberia to Russia: New Data: Proceedings of All Russia Scientific and Practical Conference with International Participation]. Tyumen: Izd-vo Tyumenskogo gos. un-ta, 2014, pp. 41–49 (in Russian).
2. Bikbov R.Z. *Islam na Urale: entsiklopedicheskii slovar* [Islam in the Urals: Encyclopedic Dictionary]. Moscow–Nizhny Novgorod: ID «Medina», 2009, pp. 302–303 (in Russian).
3. Burakshaev V. *Po relsam vsesoiuznoi stroiki* [On the Tracs of All-Soviet Union Building]. Available at: http://transphoto2007.livejournal.com/56905.html (accessed: June 21, 2017) (in Russian).

4. *Obshcherossiiskoe informatsionnoe agentstvo musulman Info-islam* [All Russia Information Agency of Muslims Info-Islam]. Available at: http://www.info-islam.ru/publ/novosti/rossiya/v_priamure_pojavilas_pervaja_musulmanskaja_organizacija/1-1-0-843 (accessed: June 21, 2017) (in Russian).
5. *Amurskaia pravda* [Amur Truth]. Available at: http://www.ampravda.ru/2013/03/01/042379.html (accessed: June 21, 2017) (in Russian).
6. Volkov A.S. *Entsiklopedicheskii slovar generalov i admiralov ot Petra I do Nikolaia II* [Ethnographic Dictionary of Generals and Admirals from Peter I the Great to Nicolas II]. Vol. 2. Moscow: Tsentrpoligraf, 2009, 831 p. (in Russian).
7. *Demoskop Weekly.* Available at: http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_26.php (accessed: June 21, 2017) (in Russian).
8. Voronkova E.A., Voronkova T.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2012, no. 4, pp. 173–190 (in Russian).
9. Gumirova S. *IA Islamnews*. Available at: http://www.islamnews.ru/news-90241.html (accessed: June 21, 2017) (in Russian).
10. *Delovoi mir Priamuria (seredina XIX – nachalo XX vv.): v 2-kh t. Seriia «Priamure iz veka v vek»* [Business World of the Amur Region (mid-19th – early 20th centuries): in 2 volumes. Series "Priamurye from Age to Age"]. Vol. 2. Blagoveshchensk: OAO «Amurskaya yarmarka», 2013, 872 p. (in Russian).
11. Dubinin V.O. *Rossiia i Kazakhstan: istoricheskii opyt sotrudnichestva i perspektivy integratsii: materialy II Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Russia and Kazakhstan: Historical Experience of Partnership and Perspectives of Integration: Proceedings of the 2nd International Scientific and Practical Conference]. Omsk: Izd-vo OmGTU, 2015, pp. 35–41 (in Russian).
12. D*ukhovnoe upravlenie musulman Rossiiskoi Federatsii* [Spiritual Directorate of the Muslims of the Russian Federation]. Available at: http://www.dumrf.ru/regions/28/history (accessed: June 21, 2017) (in Russian).
13. Karpova E., Mironenko P. *Business Guide. Prilozhenie k gazete «Kommersantie»* [Business Guide. "Kommersant" Supplement]. No. 93 (4148), May 27, 2009 (in Russian).
14. Kyzlasov L.R. *Zapadnaia Sibir v epokhu Srednevekovia: sbornik statei* [Western Siberia in the Middle Ages: Collection of Papers]. Tomsk: Izd-vo Tomskogo un-ta, 1984, pp. 111–118 (in Russian).
15. Lysenko Iu.A. *Sovremennaia Rossiia i mir: alternativy razvitiia (etnokonfessionalnye konflikty i vyzovy XXI veka): materialy Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Contemporary Russia and the World: Alternatives of Development (Ethno-Confessional Conflicts and Challenges of the 21st Century): Proceedings of the International Scientific and Practical Conference]. Barnaul: Iz-vo Altaiskogo un-ta, 2006, pp. 159–162 (in Russian).
16. Demoskop Weekly. Available at: http://demoscope.ru/weekly/pril.php (accessed: June 21, 2017) (in Russian).
17. *IA Islamnews*. Available at: http://www.islamnews.ru/news-9694.html (accessed: June 21, 2017) (in Russian).
18. *Amurskaia pravda* [Amur Truth]. Available at: http://www.amurpravda.ru/articles/2004/11/18/11.html (accessed: June 21, 2017) (in Russian).
19. *Islamskii informatsionnyi portal [*Islamic Data Portal]. Available at: http://www.islam.ru/content/obshestvo/1704 (accessed: June 21, 2017) (in Russian).
20. Nam I.V. *Natsionalnye menshinstva Sibiri i Dalnego Vostoka na istoricheskom perelome (1917–1922 gg.)* [National Minorities of Siberia and the Far East at a Historic Crucial Point (1917–1922)]. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta, 2009, 500 p. (in Russian).
21. *Narody i religii Priamuria* [Peoples and Religions of the Amur Region]. Ed. by A.P. Zabiyako. Blagoveshchensk: Izd-vo Amurskogo gos. un-ta, 2017, 424 p. (in Russian).
22. V.V. Markovich. *Tri atamana* [Three Atamans]. Moscow, 2003, pp. 226 (in Russian).
23. *Ocherki istorii Vostochnogo Zabaikalia. Chitinskaia oblast* [Outlines of the History of Easter Transbaikalia. Chita Oblast]. Ed. by I.I. Kirillov. Vol. 1. Chita: Ekspress-izd-vo, 2007, 172 p. (in Russian).
24. *Pamiatnaia knizhka Amurskoi oblasti na 1902 god* [Agendum of Amur Oblast of 1902]. Parts 1–5. Blagoveshchensk: Izdanie Amurskogo oblastnogo statisticheskogo komiteta, 1902 (in Russian).
25. Perinov V.V. *Musulmane v Zabaikale: seredina XIX veka – 1917 god: avtoref. dis. kand. ist. nauk* [Muslims in Transbaikalia: Mid-19th Century – 1917. Abstract of PhD Thesis in History]. Ulan-Ude, 2010, 24 p. (in Russian).
26. Prozorov S.M. *Islam kak ideologicheskaia sistema* [Islam as Ideological System]. Moscow: Vost. lit., 2004, 471 p. (in Russian).
27. *Rossiiskii gosudarstvennyi istoricheskii arkhiv Dalnego Vostoka* [Russian State Archive of the Far East]. Fund 1501, inventory 1, file 1 (in Russian).
28. *Al-Furkan*. Available at: http://alfurkan.ru/index.php?option=com_zoo&view=category&Itemid=115 (accessed: June 21, 2017) (in Russian).
29. Fakhretdin R. *Medina al-Islam (Moskva)* [Medina al-Islam (Moscow)]. November-Decemder, 2016.
30. Semenov G.M. *O sebe (Vospominaniia, mysli i vyvody)* [About Myself (Memories, Thoughts, and Conclusions)]. Moscow: AST, 1999, 378 p. (in Russian).
31. *Amurskii oblastnoi kraevedcheskii muzei* [Amur Regional Museum of Local History]. No. 01-04/53, February 8, 2010.
32. Starostin A.N. *Islamskoe obrazovanie. Istoriia, sovremennoe sostoianie i perspektivy razvitiia: Materialy mezhdunarodnoi nauchno-bogoslovskoi konferentsii, posviashchennoi 120-letiiu medrese «Khusainiia» i 20-letiiu deiatelnosti sovremennogo Dukhovnogo musulmanskogo obrazovatelnogo uchrezhdeniia «Khusainiia»* [Islamic Education. History, Contemporary State, and Perspectives of Development: Proceedings of the International Scientific and Practical Conference Dedicated to the 120th Anniversary of Madrasah "Husainia" and 20th Anniversary of Modern Spiritual Muslim Educational Institution "Husainia"]. Orenburg: IPK «Gazprompechat», OOO «Orenburggazpromservis», 2011, pp. 242–251 (in Russian).

33. Starostin A.N. *XII Faizkhanovskie chteniia. Mechet kak tsentr edineniia ummy, obrazovatelnoi i sotsialnoi raboty: materialy mezhdunarodnoi nauch.-obrazovatelnoi konf., g. Nizhnii Novgorod, 27–29 avg. 2015 g.* [Faizakhov's Readings. Mosque as a Center for Ummah's Union, Educational and Social Work: Proceedings of the International Scientific and Practical Conference. Nizhny Novgorod, August 27–29, 2015]. Moscow: «Izdatelskii dom «Medina», 2016, pp. 441–451 (in Russian).
34. Malashenko A., Starostin A. *Rossiia v globalnoi politike* [Russia in Global Policy]. 2016, no. 4, pp. 196–213 (in Russian).
35. Tagan G. *Sluzhenie: sbornik bashkirskikh uchenykh-emigrantov – liderov natsionalno-osvoboditelnogo dvizheniia 1917–1920 gg.* [Service: Collection of Bashkir Emigrant Scientists – Leaders of National Liberation Movement in 1917–1922]. Ufa: Kitap, 2007, 208 p. (in Russian).
36. Kholkina T.A., Chayun L.A. A*rkhitekturnoe nasledie Blagoveshchenska* [Architectural Heritage of Blagoveshchensk]. Blagoveshchensk: ZAO «Amurskaya yarmarka», 2016, 102 p. (in Russian).
37. *Gosudarstvennoe kazennoe uchrezhdenie Respubliki Bashkortostan "Tsentralnyi istoricheskii arkhiv* Respubliki Bashkortostan" [State Public Institution of the Republic of Bashkortostan "Central Historical Archive of the Republic of Bashkortostan"]. Fund I-295, inventory 6, file 142, fol. 1-1ob (in Russian).
38. *Gosudarstvennoe kazennoe uchrezhdenie Respubliki Bashkortostan "Tsentralnyi istoricheskii arkhiv* Respubliki Bashkortostan" [State Public Institution of the Republic of Bashkortostan "Central Historical Archive of the Republic of Bashkortostan"]. Fund I-295, inventory 6, file 4137 (in Russian).
39. *Gosudarstvennoe kazennoe uchrezhdenie Respubliki Bashkortostan "Tsentralnyi istoricheskii arkhiv* Respubliki Bashkortostan" [State Public Institution of the Republic of Bashkortostan "Central Historical Archive of the Republic of Bashkortostan"]. Fund I-295, inventory 2, file 6 (in Russian).
40. *Gosudarstvennoe kazennoe uchrezhdenie Respubliki Bashkortostan "Tsentralnyi istoricheskii arkhiv* Respubliki Bashkortostan" [State Public Institution of the Republic of Bashkortostan "Central Historical Archive of the Republic of Bashkortostan"]. Fund I-295, inventory 2, file 8 (in Russian).
41. Chernolutskaya E.N. *Prinuditelnye migratsii na sovetskom Dalnem Vostoke v 1920–1950 gg.* [Involuntary Migrations in the Soviet Far East in 1920–1950s]. – Vladivostok: Dalnauka, 2011, 511 p. (in Russian).
42. Shulzhenko N.V. *Islamskii faktor v sotsialnykh protsessakh na Dalnem Vostoke Rossii: dis. kand. sots. nauk* [Islamic Factor in Social Processes in the Russian Far East: PhD Thesis in Sociology]. Khabarovsk, TOGU, 2009, 196 p. (in Russian).
43. Yarkov A.P. *«O Kamchatke i stranakh, kotorye v sosedstve s neiu nakhodiatsia...»: materialy XXVIII Krasheninnikovskikh chtenii* ["About Kamchatka and Countries Adjoining to It…": Proceedings of the 27th Krasheninnikov's Readings]. Petropavlovsk-Kamchatsky: Min. kultury Kamch. kraya, Kamch. kraevaya nauch. b-ka im. S.P. Krasheninnikova, 2011, pp. 222–224 (in Russian).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.3.49-56

Белоруссова С.Ю.

Православная идентичность нагайбаков

Исследование поддержано грантом РФФИ, научный проект № 16-31-01078

Аннотация. Нагайбаки – южноуральский народ, сложившийся менее 300 лет назад на перекрестке пограничных линий и торговых путей, кочевых и оседлых культур, христианства и ислама. Нагайбаки впитали различные этнические и религиозные традиции: с одной стороны, элементы христианской, мусульманской и языческой религий, с другой – русской, татарской, марийской, чувашской и других этнических культур. При исходной полиэтничности они сложились в относительно монолитное сообщество благодаря социальной (казачьей), языковой (тюркской) и религиозной (православной) самобытности и обособленности от соседних групп. У нагайбаков обозначилось собственное понимание себя и своей веры вследствие деятельности православных проповедников в 1870-е – 1910-е гг. Атеистическая пропаганда советского времени также трансформировала их религиозную идентичность. Сегодня нагайбаки считают себя православными по существу: для них самоощущение приверженности православию важнее, чем исполнение церковных обрядов (включая крещение). Кроме того, похоронно-поминальные ритуалы нагайбаков, связанные с почитанием предков и сопровождающиеся закланием животного, оказались вписаны в их православную систему (что вызывает критику местных священников). С недавних пор нагайбаки активно участвуют в новых религиозных проектах – восстановлении и строительстве православных церквей в своих селениях. Во многом это инициативы конкретных групп или отдельных жителей. Так, в пос. Остроленском существует конкуренция по строительству двух храмов между поселковой общиной и местным жителем Сергеем Дюскиным, который реализует проект строительства церкви на заднем дворе своего дома. Таким образом, православная идентичность нагайбаков сформировалась благодаря ситуативным обстоятельствам и персональным усилиям в этнокультурной динамике.

Ключевые слова: нагайбаки, православие, идентичность, этничность, поминальные обряды, крещение, церковь

Svetlana Yu. Belorussova

Orthodox Identity of the Nagaibaks

The research is supported by a grant of the RFFR, project № 16-31-01078

Abstract. The Nagaibaks are Southern Ural people formed less than 300 years ago at the crossroads of borders and trade routes, nomadic and sedentary cultures, Christianity and Islam. The Nagaibaks have absorbed various ethnic and religious traditions: on the one hand, elements of Christian, Muslim, and pagan religions, on the other – features of Russian, Tatar, Mari, Chuvash, and other ethnic cultures. Having the initial multiethnicity, they have formed a relatively monolithic community due to social (Cossack), religious (Orthodox), and linguistic (Turkic) identity and isolation from neighboring groups.The Nagaibaks had their own understanding of themselves and their faith due to the activities of Orthodox preachers in the 1870s – 1910s. Soviet atheistic propaganda has also transformed their religious identity. Today the Nagaibaks consider themselves Orthodox: for them, the sense of adherence to Orthodoxy is more important than the observation of church rituals (including baptism). In addition, Nagaibak funeral and memorial rituals connected with veneration of their ancestors and accompanied by animal sacrifices have become inscribed in their Orthodox culture (which causes criticism of local priests). Recently the Nagaibaks actively participate in new religious projects – restoration and construction of Orthodox objects in their villages. In many ways, this is a personal initiative of specific groups or individuals. So, in the Ostrolensky village there is a competition for the construction of two churches between the village community and a local resident Sergei Dyuskin who is implementing a project to build a church in the backyard of his house. Thus, Orthodox identity of the Nagaibaks has been formed due to situational circumstances and personal efforts in ethno-cultural dynamics.

Key words: new Indian guru, Osho, mysticism, Sufism, godliness, enlightenment, self-observation, consciousness

Белоруссова Светлана Юрьевна – научный сотрудник сектора этноистории Института истории и археологии УрО РАН; 620000, г. Екатеринбург, ул. Софьи Ковалевской, 16; svetlana-90@yandex.ru

Svetlana Yu. Belorussova – research fellow of the Department of Ethnohistory, Institute of History and Archeology (Ural Branch of SB RAS); 16 Sofia Kovalevskaya str., Ekaterinburg, Russia, 620137; svetlana-90@yandex.ru

Нагайбаки – южноуральский народ, сложившийся менее 300 лет назад на перекрёстке пограничных линий и торговых путей, кочевых и оседлых культур, христианства и ислама. Сегодня большая часть нагайбаков проживает в Нагайбакском районе Челябинской области в с. Париж, Фершампенуаз, пос. Остроленский, Кассельский (центральная группа), а также в Чебаркульском и Уйском районе Челябинской области в с. Варламово, д. Попово, Ключевка 2-я, Болотово, Краснокаменка (северная группа).

Илл. 1. Современное расселение нагайбаков. Авторы И.В. Абрамов, С.Ю. Белоруссова.

Этноистория

Нагайбакская крепость во второй половине XVIII в. сыграла роль сборного пункта и крещения инородцев (татар, ногаев, башкир, черемисов) и чужеземцев (беглых пленников – арабов, турок, персов), принимавшихся на поселение или казачью службу на степной границе Российской империи. Нагайбаки впитали различные этнические и религиозные традиции: с одной стороны, элементы христианской, мусульманской и языческой религий, с другой – русской, татарской, марийской, чувашской и других этнических культур. При исходной полиэтничности они сложились в относительно монолитное сообщество благодаря социальной (казачьей), религиозной (православной) и языковой (тюркской) самобытности и обособленности от соседних групп. Такое сообщество могло сложиться только на пограничье с его особым напряжением и разнообразием [Головнёв, 2015].

Радикальный сдвиг этничности у нагайбаков произошёл век спустя, в 1842–1843 гг., после принятия руководством Оренбургской губернии решения о переселении казаков Нагайбакской крепости на Новую линию для обороны границ от кочевников киргиз-кайсаков. Казаки-переселенцы отнеслись к этой идее без энтузиазма: для них она означала потерю связи с освоенной землей (родиной) и оставшимися на прежнем месте родственниками. В песнях, пословицах и сказаниях нагайбаков эта «служебная миграция» сохранила налёт трагизма. Общие трудности и переживания обустройства на чужбине дополнительно сплотили переселенцев, получивших особое название по месту их прежней дислокации (Нагайбакской крепости) – нагайбаки. Правда, переселение разделило их на три группы – южную (оренбургскую), северную (чебаркульскую) и центральную (собственно нагайбакскую), не считая четвёртой, остаточно сохранившейся в Бакалинском уезде Башкирии.

С 1870-х до 1910-х гг. этничность нагайбаков подогревалась соперничеством за их умы и души между православными и мусульманскими миссионерами [Исхаков, 2015, 72–73]. Те и другие убеждали нагайбаков в их особости: православные просветители настаивали на их отличии от татар-мусульман (родственных по языку), а мусульманские – на их отличии от русских казаков (родственных по религии). В результате эти внешние воздействия по-разному сказались на облике трёх групп нагайбаков: южная сменила не только религиозное самосознание, но и этническую

идентичность – сегодня потомки оренбургских и орских нагайбаков считают себя татарами-мусульманами; центральная и северная группы сохранили конфессиональную приверженность православию (за исключением отдельных селений, например Требии) [Белоруссова, 2016б]. К началу XX в. у нагайбаков центральной группы оформилось осознание как отдельной общностью со своими традициями, ритуалами, религией, фольклором, легендами о происхождении, историями о ратных казачьих подвигах.

С 1930-х гг. у нагайбаков произошёл очередной крутой поворот в этничности: после переписи 1939 г. их перестали считать отдельным народом и причислили к татарам. Репрессии советского времени были направлены против всех этнических оснований нагайбаков – православия (атеистическая пропаганда), казачьего статуса (политика расказачивания) и нагайбакского говора (в практике обучения и официального общения его заменили татарским языком). Кроме того, из реестра народов в переписях и документах (свидетельствах о рождении и паспортах) исключили позицию «нагайбак», в результате чего народ формально прекратил своё существование.

В советское время православное самосознание нагайбаков было подвержено репрессиям. В 1920-е гг. одни церкви разрушили, другие передали под помещения для разных нужд. По рассказу отца Любови Юскиной, в то время в Остроленском из церкви сделали зернохранилище, колокол и купол снесли, а иконы сложили в «сторожку»:

Тогда образовали школу крестьянской молодёжи, где в том числе обучали стрельбе. Вместо мишеней, выставили иконы. А одну икону использовали как покрышку на бочку с медом. Тогда отец работал сторожем зернохранилища, и однажды они семьёй подумали, что надо забрать ту последнюю уцелевшую икону. А как принести домой? Страшно. Как-то ночью он притащил, 70 лет у нас в чулане лежала [ПМА, Челябинская обл., Нагайбакский р-н, пос. Остроленский, август, 2012].

Нагайбаки рассказывают о запрещении в советское время проведения православных праздников. По словам Александра Тептеева, тогда «запрещали собирать яйца на Пасху (обычай у православных. – *С.Б.*), и угрожали, только попробуйте их собирать!». По словам жительницы Попово, за то, что они «собирали яйца или деньги по домам на Пасху – снимали пионерские галстуки» [ПМА, Челябинская обл., Нагайбакский р-н, с. Фершампенуаз, август, 2012; Чебаркульский р-н, д. Попово, июнь, 2014].

Однако православная культура, которая стала определяющим фактором в становлении этничности нагайбаков, продолжала жить внутри родства и в советское время. Те, кто испытал на себе влияние миссионерской школы и церкви, хранили православие как святыню. Одна из старейших жительниц Кассельского Акулина Тихонова рассказала, что ходила крестить свою дочь пешком до Верхнеуральска (расстояние между посёлками 25 километров). В ней до сих пор живёт ощущение, что исключительностью нагайбака является его христианская вера: «Нагайбак – только православный, а остальные – по степям бегают» [ПМА, Нагайбакский р-н, пос. Кассельский, ноябрь, 2015].

Жители северной и центральной групп считают, что нагайбаку не обязательно исполнять все православные ритуалы, гораздо важнее самоощущение приверженности православию. Некоторые не настаивают даже на обряде крещения. Вопрос, может ли нагайбак придерживаться другой, не православной веры, вызывал недоумение со стороны жителей. Парижанка Татьяна ответила: «Я даже не могу себе этого представить»; Надежда Фирсова из Фершампенуаза сказала: «А как, если мы православные?»; Григорий Ишменев (Фершампенуаз) ограничился репликой: «Не было таких случаев» [ПМА, Нагайбакский р-н, с. Фершампенуаз, Париж, август, 2012]. Согласно опросу, среди нагайбаков много тех, кто не крещён или никогда не был в церкви, однако все считают себя православными. В их понимании соблюдение церковных обрядов и приверженность православной вере – не одно и то же.

Турбулентность религиозной идентичности

У нагайбаков сформировалось собственное понимание православной веры с включением элементов дохристианской культуры. В разное время православные

священники пытались избавить нагайбаков от их «языческих обрядов». В миссионерском отчёте от 1892 г. ученица Толмачева из Требии описала священнику Батраеву обряд «вызывания дождя», который был проведён во время засушливого лета у нагайбаков. По рассказу ученицы, действо сопровождалось «жертвоприношением» трёх куриц, приготовлением из них блюд и последующей трапезой с участием всех жителей деревни. После рассказа священник спросил ученицу: «Ну, а ты сама как смотришь на это? Хорошо ли это?». На что ученица ответила: «Я посмотрела только, на трапезе не присутствовала и ушла с подругой от этих безобразий домой. Всё время дорогою мы с нею смеялись над всем увиденным» [Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета… за 1892 год, 1893, 182–183].

В другом случае проповедник Василий Тимофеев, путешествуя по сёлам северной группы нагайбаков, в беседе с семьей Чумакова из посёлка Варламово спросил у хозяйки дома:

«Вы, женщины, знаете ли молитвы и как молитесь?» − «Мы не знаем молитв, карыклар жоласын тотабыз шунда, т.е. исполняем обычаи старух». Под обычаями старух разумеваются разныя жертвоприношения языческия. (Я им сказал, что те, кто постиг Бога − С.Б.), ходят в церковь, ставят свечи и молятся. Я говорил им, что та только жертва приятна Богу» [Тимофеев, 1890, 161].

Сегодня отношение священников к дохристианским обрядам нагайбаков не изменилось − проповедники продолжают «бороться» с их «языческим» наследием. Настоятели храма Покрова Пресвятой Богородицы Фершампенуаза отец Евфимий и отец Андрей осуждают поминальные практики нагайбаков, в которых необходимо «пустить кровь» животного (коровы, овцы, курицы, гуся) в честь духов предков. Священники считают эти обряды языческими, не имеющими отношения к православию, и грозят отлучить от православного обряда причащения тех, кто его выполняет: «Постоянно с ними боремся, − сетует отец Андрей, − те, кто ходит в храм, всё равно эти обряды выполняет. Многие скорее перестанут причащаться, чем от этого откажутся». Наиболее сильное порицание вызывает соблюдение обряда *Аш бирәу*, который сопровождается закланием коровы. Однако нагайбаки не желают отказываться от поминальных обрядов, которые для многих, по их признанию, важнее, чем православные практики, поэтому относятся к осуждениям стоически: «Батюшка ругается по-страшному, но если столько времени делали, то и дальше будут делать». Нагайбачка из Попово призналась, что «молитву может и не прочитать, а *Аш бирәу* будет делать». Некоторые жители осуждают запреты: «Какой-то у нас неправильный батюшка, зачем запрещает?». Остроленец Олег Исупов считает, что обряды − «это жизненный опыт целого народа… и православной церкви нужно быть более сдержанной».

Православным деятелям так и не удалось искоренить дохристианские обряды нагайбаков ни век назад, ни сегодня. Жителям эти поминальные практики не кажутся противоречащими православию, напротив, нагайбаки вписали их в свою христианскую систему. К примеру, во время обряда *Аш бирәу* хозяйка дома сопровождает заклание жертвенной коровы православной риторикой:

Учтымак ашлары булсын	Пусть на небесах кушанье будет
Тамаклары тукланып ятсын	Пусть они сытые лежат спокойно там
Куңелләре кушланып ятсын	Пусть душа у них радуется
Караңгы гурлеры якты булсын	Там в гробу, в темноте пусть светлое у них будет
Тынауларына исләре керсен	Нос пусть чувствует запах
Авызлары тәмнәре керсен	В рот пусть всё вкусное попадает
Барасыза ащтамак керсен	Пусть все наверху будут сытыми
Барысының да җомак ашлары булсын	Пусть еда будет у них
Ашлы суйлы булсын	
Без шуңа атап итәбез	Поэтому мы корову (тёлку) закололи

Ходай ризыклы итсен	Пусть нам боженька поможет
Уранга итыб салабыз да	Закололи мясо – сейчас унесём варить
Утрып аш ашыйбыз	Когда сварится, поедим и всех помянем [ПМА, д. Попово, 9 мая 2015]

Во время закола животного хозяйка держит в руках икону, и православные образы сопровождают весь обряд *Аш бирәу*, в том числе трапезу [Белоруссова, 2016а, 18]. Верующие нагайбаки не видят в сочетании православных обрядов и традиционных культов противоречия. На возможность «искоренить язычество» в своей культуре жительница Кассельского Анна Артемьева отреагировала так: «Не надо ничего убирать. Одно уберёшь – и народ уберёшь» [ПМА, пос. Кассельский, август, 2012].

Илл. 2. Молитва на Аш бирәу, 2015. Фото Е.А. Михалёвой.

Илл. 3. Обряд вызывания дождя, 2016. Фото Е.А. Михалёвой.

Согласно опросу, среди нагайбаков северной группы есть немало тех, кто не крещён или никогда не был в церкви, однако они считают себя «православными, но не религиозными». Некоторые, в том числе пожилые люди, выросшие при советской власти, признаются, что «не верят в бога» и называют себя атеистами. Жительница Попово рассказала: «Я не верю, креститься не могу. Вот телевизор посмотрю, там иконы, и это спасает» [ПМА, д. Попово, август, 2015].

Нагайбаки спрашивают совета у батюшки, как совершать те или иные православные обряды дома (в основном это касается поминовений и похорон). Однако мнения настоятелей имеют скорее консультативный характер, поскольку традиция и советы старейшин являются первостепенными в обычаях нагайбаков. Жительница Остроленского посёлка рассказала, что однажды спросила в церкви, как правильно проводить поминки на 40-й день после смерти. Согласно нагайбакской традиции, их делают не на 40-й, а на 39-й день, на что в церкви ей возразили, что «правильно» проводить поминки именно на 40-й день, поскольку только тогда душа улетает на тот свет. Посоветовавшись, родные умершего решили не отступать от традиции, а сделать, как было «испокон веков», и провели поминки на 39-й день.

По этому поводу у церкви и у нагайбаков иногда случаются недопонимания: в церкви подобные ритуальные действия называют «язычеством», а для нагайбаков они являются традицией предков. Тем не менее многие нагайбаки относятся с особым почтением к православным праздникам и обычаям. Согласно анкетированию, большинство нагайбаков считает главным празднеством в году Пасху (44,2 %), вторым по значимости – Новый год (32,5 %), третьим – Рождество (27,3 %), затем Покров (15,6 %) и Троицу (10,4 %). Примечательно, что соседнее русское население Южного Урала ниже оценивает значимость православных праздников: согласно опросу, для них главным является светский Новый год (45,6 %) [ПМА, Нагайбакский район, август, 2012].

Сегодня в Фершампенуазе действует храм, названный в честь Покрова Пресвятой Богородицы; он основан в 2005 г., хотя попытки его возведения начались был Николай Ишмекеев, уроженец Парижа. В мае 2016 г. для строительства церкви

еще в 1993 г. Храм почитается нагайбаками, однако его возведение было осложнено экономическими трудностями 1990-х гг. Учитывая задолженности по заработным выплатам, а также беспорядки в управлении совхозами, некоторые считали строительство храма неуместным. На одном из общественных сходов в 1996 г. нагайбаки говорили главе района К. Х. Сеилову: «А зачем нам эта церковь?», «На труды копеек нет, а тут церковь!», «Пусть сперва зарплату дадут!» [Морозов, 1996].

Храм в Фершампенуазе был возведён только после преодоления кризиса 1990-х гг. Сегодня служба в нём проходит по воскресеньям на русском языке; на обычную непраздничную службу приходят 60–100 человек. Её посещают не только местные жители, но и приезжие из Остроленского, Парижа, Южного, Северного, Нагайбака. Во время богослужения читается молитва «Отче наш» сперва на русском, затем на нагайбакском языке. Если русскую молитву повторяют почти все прихожане, то на языке нагайбаков её произносят 10–12 человек. Отец Андрей отметил, что нагайбаки посещают церковную службу так же регулярно, как и русские. С первых дней работы в Фершампенуазе его приятно удивило бережное отношение местного населения к своему храму: так, перед входом в церковь многие прихожане снимают обувь (эта деталь совпадает с мусульманской традицией).

Другие нагайбакские посёлки центральной группы имеют собственные молельные комнаты, в которых не реже одного раза в неделю совершается богослужение. Очевидцы отмечают невысокое количество прихожан − 10–15 человек; зато нагайбаки удовлетворены возможностью молиться в собственной поселковой церкви.

Современные проекты

Сегодня нагайбаки открыты проектам создания собственных храмов, действуя в основном через персональные инициативы. С точки зрения антропологии подобные сюжеты интересны для обозначения крупного плана – персонажа (или группы) со своими пристрастиями и мотивами, настроениями и притязаниями [Головнёв, 2010]. С 2011 г. в Париже началось возведение собственной церкви: на её месте в 2012 г. был освящён и заложен крест. Спонсором и инициатором её создания в Париже появился новый спонсор − Елена Васильева, коренная парижанка, в настоящее время живущая в Магнитогорске. Уже 20 августа 2017 г. состоялось торжественное открытие парижской церкви.

Более ста лет назад миссионеры ставили в пример жителей Остроленского посёлка, которые были первыми из нагайбаков, кто построил церковь в своём посёлке: «Постройка остроленцами на свои средства великолепной собственной церкви служила несомненным благотворным примером для всего нагайбачества» [С.А., 1912, 651–652]. В 1920-е гг. церковь была разрушена, однако жители (в основном пожилые женщины) продолжали втайне собираться и читать молитвы в своих домах. Десятилетия спустя, после открытия музея в Остроленском в 1995 г., нагайбаки стали проводить службы в музее. Причём, по сообщению Николая Васильева, приход остроленцев был настолько самобытным и самостоятельным, что приглашение туда православного батюшки даже осложнило обстановку − некоторые старожилы перестали посещать богослужение. Между тем, при участии отца Евфимия, в музее проводились полноценные православные обряды, включая крещение.

После пожара в музее в начале 2012 г. у остроленских нагайбаков возникла идея повторить духовный подвиг своих предков и возвести церковь в селе на собственные средства. Символично, что храм решили построить на месте сгоревшего музея. В октябре–ноябре 2015 г. жители самостоятельно залили фундамент, а 6 декабря 2015 г. епископ Магнитогорский и Верхнеуральский Иннокентий совершил чин закладки в основание церкви в честь иконы Божией Матери «Скоропослушницы». Сегодня остроленцы продолжают собирать средства и строить церковь, рассматривая её не только как священную обитель, но и как средоточие своей самобытности. Одна из активисток в деле возведения церкви нагайбачка Ирина Байкина сказала: «Мы надеемся, что построим церковь, и это будет *наша* церковь!». Остроленцы стараются построить церковь повыше, чтобы «при въезде в посёлок все её видели» [ПМА, пос. Остроленский, октябрь, 2015].

В Остроленском дело не ограничивается одной церковью. Нагайбак Сергей Дюскин самостоятельно возводит ещё один храм на заднем дворе собственного

дома. Он подошёл к работе деловито и энергично: сегодня церковь уже достроена и в ней осталось провести только отделочные работы. Местные жители с долей скепсиса относятся к его идее и не желают признавать этот проект. Его затея расценивается как нарушение порядка общинности, важного в жизни Остроленского посёлка. Вместе с тем конкуренция «за Бога», возникшая из-за инициативы Дюскина, дополненная его успехами в опережающем строительстве, раззадоривает и мотивирует местных жителей на возведение общинной церкви.

Между тем, южная группа нагайбаков, которая сегодня идентифицирует себя с исламом активно занимается восстановлением мечети, построенной в 1907 г. Инициатива исходит также от современных лидеров группы [Хабибуллина, 2015, 20–43].

Миссионерская деятельность православных и мусульманских проповедников оказалась ключевой в самоопределении разных групп нагайбаков. Атеистическая пропаганда советского времени также трансформировала их религиозную идентичность. При конструировании религиозного самосознания у нагайбаков сложилось особенное понимание себя и своей веры. Сегодня нагайбаки считают себя православными по существу: для них самоощущение приверженности православию важнее, чем исполнение церковных обрядов (включая крещение). Кроме того, похоронно-поминальные ритуалы нагайбаков, связанные с почитанием предков и сопровождающиеся закланием животного, оказались вписаны в их православную культуру (что вызывает критику местных священников).

С недавних пор нагайбаки активно участвуют в новых религиозных проектах – восстановлении и строительстве православных объектов в своих селениях. Во многом это персональные инициативы конкретных групп или отдельных жителей. Таким образом, православная идентичность нагайбаков сформировалась благодаря ситуативным обстоятельствам и персональным усилиям в этнокультурной динамике.

Список сокращений:

ОЕВ — Оренбургские епархиальные ведомости;
ПМА — Полевые материалы автора

Библиографический список

1. Белоруссова, С.Ю. «Здесь открывается душа нагайбака»: поминальный обряд Аш биру / С.Ю. Белоруссова // Живая старина. – 2016. – № 1 (89). – С. 16–20.
2. Белоруссова, С.Ю. Нагайбаки на перекрестке православных и мусульманских миссий / С.Ю. Белоруссова // Религиоведение. – 2016. – № 3. – С. 43–53.
3. Головнёв, А.В. Крупный план в антропологии / А.В. Головнёв // Уральский исторический вестник. – 2010. – № 4 (29). – С. 14–20.
4. Головнёв, А.В. Феномен колонизации / А.В. Головнёв. – Екатеринбург: УрО РАН, 2015. – 592 с.
5. Исхаков, Р.Р. Православные религиозные институты кряшен (крещеных татар) Волго-Уральского региона во второй половине XIX – начале XX в. / Р.Р. Исхаков // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2015. – № 11-3 (61). – С. 71–74.
6. Морозов, А. «Рождество в Париже» (видеофильм), Екатеринбург, 1996. 29 мин.
7. Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1892 год // ОЕВ. – 1893. – № 14 (офиц.). – С. 174–189.
8. ПМА, Челябинская обл., Нагайбакский район, с. Париж, Фершампенуаз, пос. Кассельский, Остроленский, 2012, 2015.
9. ПМА, Челябинская обл., Чебаркульский район, д. Попово, 2014, 2015.
10. С.А. Из быта нагайбак / С.А. // ОЕВ. – 1912. – № 32–33. – С. 649–653.
11. Тимофеев, В.Т. Миссионерское путешествие по инородческим приходам Оренбургской епархии / В.Т. Тимофеев // ОЕВ. – 1890. – № 5. Первая часть. – С. 160–167.
12. Хабибуллина, З.Р. Мусульманское духовенство в республике Башкортостан на рубеже XX–XXI веков / З.Р. Хабибуллина. – Уфа: «Мир печати», 2015. – 220 с.

References

1. Belorussova S.Ju. *Zhivaya starina* [Living Antiquity]. Moscow: Tsentr kulturnykh strategii i proektnogo upravleniia, 2016, no. 1 (89), pp. 16–20 (in Russian).
2. Belorussova S.Ju. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveshchensk: Makro-S, 2016, no. 3, pp. 43–53 (in Russian).
3. Golovnev A.V. *Ural'skiy istoricheskiy vestnik* [Ural Historical Journal]. Ekaterinburg: UrO RAN, 2010, no. 4 (29), pp. 14–20 (in Russian).
4. Golovnev A.V. *Fenomen kolonizatsii* [Phenomenon of Colonization]. Ekaterinburg: UrO RAN, 2015, 592 p. (in Russian).
5. Ishakov R.R. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, Philosophical, Political and Law Sciences, Culturology and Study of Art. Issues of Theory and Practice]. Tambov: "Gramota", 2015, no. 11-3 (61), pp. 71–74 (in Russian).
6. Morozov A. *Rozhdestvo v Parizhe* [Christmas in Paris]. Ekaterinburg, 1996, 29 min (in Russian).
7. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg: Tipografiya B. Breslina, 1893, no. 14 (ofic.), pp. 174–189 (in Russian).
10. S.A. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg: Tipografiya B. Breslina, 1912, no. 32–33, pp. 649–653 (in Russian).
11. Timofeev V.T. *Orenburgskie Eparkhial'nye Vedomosti* [Orenburg Diocesan Newsletter]. Orenburg: Tipografiya B. Breslina, 1890, no. 5, pp. 160–167 (in Russian).
12. Habibullina Z.R. *Musul'manskoe duhovenstvo v respublike Bashkortostan na rubezhe XX–XXI vekov* [The Muslim Clergy in the Republic of Bashkortostan at the Turn of the 20th Century]. Ufa: "Mir pechati", 2015, 220 p. (in Russian).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.3.57-65

Надыршин Т.М.

Проблемы этнологического исследования неконфессионального религиозного образования в России

Аннотация. Крупные акторы, такие как государство, религиозные и образовательные организации, стремятся обеспечить общество инструментами морального развития. Одним из подобных инструментов является введённый в 2010 г. курс «Основы религиозных культур и светской этики», который по своей форме является вариантом неконфессионального религиозного образования. Ключевые аспекты введения курса ОРКСЭ рассматривались преимущественно в рамках педагогической науки. Попытка антропологического изучения данного образовательного компонента проводилась реже. В данной статье рассматриваются основные проблемы исследований образования в современной отечественной и зарубежной этнологии, и предлагается инструментарий исследования, применимый для форм неконфессионального религиозного образования. Данный инструментарий был опробован в ходе полевых исследований в регионах Южного Урала в 2012–2017 гг. В число организаций, в которых проводились исследования, вошли образовательные ведомства, религиозные организации, школы. В статье предложены инструменты для эффективного изучения данных организаций, а также аспекты и те единицы наблюдения, на которые необходимо обратить внимание учёному при их посещении. Изучение этих аспектов даёт возможность выявить проявление религиозной и этнической идентичности субъектов курса в условиях преподавания религиозно ориентированных предметов в школе. Результаты изучения позволяют понять, какие факторы влияют на выбор модулей курса, а также позволят определить место религиозного фактора в современной российской школе.

Ключевые слова: этнический фактор, религиозное образование, теория этнологии, ОРКСЭ, методы этнографического исследования

Timur M. Nadyrshin

Problems of Ethnological Research of Non-Confessional Religious Education in Russia

Abstract. Large actors such as states, religious and educational organizations strive to provide society with tools for moral development. One of the tools is the “Basics of Religious Cultures and Secular Ethics” course introduced in 2010. The course is a variant of non-confessional religious education. The key aspects of the introduction of the “Basics of Religious Cultures and Secular Ethics” course were considered mainly within the framework of pedagogy. An attempt to study this educational component from anthropological perspective was less frequent. This article examines the main problems of studying of education in modern domestic and foreign ethnology, and suggests a study tool applicable to forms of non-confessional religious education. This tool was tested during field research in the regions of the Southern Urals in 2012–2017. The number of organizations in which the studies were conducted included educational institutions, religious organizations, and schools. The article suggests tools for effective studying of these organizations, as well as aspects and those units of observation, which a scientist needs to consider when visiting. Studying of these aspects makes it possible to reveal religious and ethnic identity of the course participants in terms of religiously oriented subjects teaching. The results of the study help to understand what factors influence the choice of the course modules, and also to determine the place of the religious factor in the modern Russian school.

Key words: ethnic factor, religious education, Theory of Ethnology, «The Basics of Religious Cultures and Secular Ethics», methods of ethnographic research

---

Надыршин Тимур Маратович – младший научный сотрудник отдела религиоведения Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского научного центра Российской академии наук; 450077, г. Уфа, ул. К. Маркса, 6; timurimp@mail.ru

Timur M. Nadyrshin – Junior researcher of the Department of Religious Studies, Kuzeev Institute for Ethnological Studies of Ufa Scientific Center of the Russian Academy of Sciences; 6 K. Marx str., Ufa, Russia, 450077; timurimp@mail.ru

Перед лицом секуляризации общества, широкими культурными сдвигами, ускоренными коммуникационными процессами государства, лидеры религиозных общин и учебные заведения стремятся обеспечить общество «моральными инструментами» для защиты от издержек отражённых явлений. Религиозное образование в школе – один из таких инструментов.

По критерию светскости в зарубежной науке были предложены различные классификации религиозного образования. В «Европейской карте межрелигиозного и ценностного образования» перечислено 6 типов:

1. Конфессиональное обязательное образование (Германия, Испания и др.).
2. Конфессиональное факультативное образование (Польша, Италия и др.).
3. Неконфессионально-мультирелигиозное обязательное образование (Норвегия, Англия, Дания, Швеция и др.).
4. Неконфессионально-мультирелигиозное факультативное образование (Эстония, Молдавия).
5. Религиозное образование отсутствует (Франция, Словения, Албания, Белоруссия и Украина).
6. Конфессионально-мультирелигиозное религиозное образование (Нидерланды, Швейцария, Турция) [Козырев, 2013, 228].

В 2012–2016 гг. в Республике Башкортостан проводились исследования по изучению этноконфессиональной идентичности субъектов образовательного процесса в условиях внедрения курса «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ).

Цели и задачи курса, его содержание и требования к предметным результатам говорят о том, что ОРКСЭ по форме представляет собой неконфессиональное религиозное образование.

Изучение вышеуказанной темы находится в предметном поле этнологической науки, однако объект изучения, т.е. образовательный процесс, традиционно рассматривается в педагогике. Тем не менее, изучение опыта преподавания ОРКСЭ имеет ценность для этнологической науки по целому ряду причин:

1. Образование является частью национальной культуры. Содержание образования в особенности гуманитарного – отражение современных этнических и конфессиональных процессов в обществе.
2. Свободный выбор модулей курса позволяет сделать выводы об этноконфессиональной идентичности родителей учащихся.
3. В результате исследования становится понятна роль этнического фактора в иерархии факторов при реализации преподавания религии в школе.
4. В рамках курса ярко проявляются этнопсихологические установки личности субъектов образовательного процесса.

Многие крупные отечественные этнологи изучали различные аспекты влияния образования на формирование конфессиональной идентичности [Гражданские, этнические и религиозные идентичности, 2006; Андрюшков, 2011; Акериан, 2012]. Ряд работ рассматривают проблему соотношения языка и идентичности, в том числе и применительно к процессам этнокультурного образования. Большое внимание уделяется проблеме развития и совершенствования этнологического образования. Оно является ресурсом социализации учащихся, обеспечивает формирование патриотизма и толерантности, выявления и предупреждения кризисных явлений в российской национальной идентичности [Мартынова, 2003]. В работах крупнейшего специалиста в области этнокультурного образования М.Ю. Мартыновой анализируется развитие этнокультурного образования в исторической ретроспективе, где логическим этапом должен стать переход от модели этнокультурного образования к поликультурному образованию. Этнокультурное образование в общеобразовательных учреждениях не может быть получено в отрыве от образовательной среды, в которой находятся школьники, и поэтому тип учебного заведения влияет на результативность толерантных межэтнических установок, что и было доказано в работах О.В. Черновой [Чернова, 2003; Чернова, 2005].

Больших успехов достигла антропология образования в зарубежных странах. К примеру, в США данное направление получило распространение в 1950-х гг.

В изучение «этнографии школы» включились молодые исследователи, многие из которых сами в прошлом работали учителями. В этом поле этнографы рассматривают школу как часть культуры. В контексте данных разработок группой этих учёных издаётся журнал «Anthropology & Education Quarterly» [Anthropology & Education Quarterly], цель которого освещение образовательных практик через эмпирические исследования. Другой крупный журнал, который использует антропологические теории и методы для анализа образовательного процесса, – это «Ethnography and Education» [Journal]. Этот журнал издаётся в Великобритании с 2006 г. Ежегодно в сентябре с 1977 г. в Оксфорде проходит конференция по проблемам этнографии и образования: «Oxford Ethnography & Education Conference» [The Oxford]. К ключевым рупорам передовых исследований в области религиозного образования относятся следующие периодические издания: «British Journal of Religious Education» и «Religious Education». Первый журнал издаётся Уорвикским университетом, а второй Ассоциацией религиозного образования (Religious Education Assosiation).

В современной антропологии образования определился круг проблем и определённая «специализация» по странам. Учёные США и Канады рассматривают ранние годы в школе; британские учёные же подробно освещают учебный процесс, а также проблему пола, социальной стратификации, а также расовый и этнический фактор в условиях школы. Учёных Японии привлекает исследование меньшинств в школе, французских антропологов – проблема воспитания культуры в стенах образовательных учреждений. Изучение сельской школы отражено в работах учёных стран Латинской Америки. Значительное влияние на этнографию школы оказывает философская антропология, что отчётливо прослеживается в Германии, Польше, Италии и Испании [Anthropologies, 2011].

Мировая культура «школы, как территории культуры» и будущее этой культуры проанализирована в работах К. Андерсон-Левитт [Anderson-Levitt, 2005]. К наиболее ярким представителям американской антропологии образования относятся супруги Джордж и Луиза Шпиндлеры. Их полувековая совместная работа в области антропологии образования отмечена крупными достижениями в изучении процесса учёбы в школе у детей мексиканского происхождения. Крупные теоретические построения отражены в многочисленных книгах и статьях этих учёных, представленных интерпретацией места антропологии образования в современной науке [Spindler, Spindler, 1989; Spindler, Spindler, 2000; Fifty years, 2000].

Существенное место в антропологии образования уделено гендерному фактору. Роль последнего и его связь с академическими результатами раскрыта в работе Д. Холланд и М.Эйзенхарт [Holland, Eisenhart, 1990]. Нигерийско-американский антрополог Д. Огбу в своих работах показал зависимости между группами меньшинств и их достижениями в образовании. Этот учёный смог привлечь внимание к важной проблеме: в среде чернокожего населения высокие результаты обучения интерпретируются как поведение «белого человека» (т.н. «Acting white»), и поэтому многие школьники целенаправленно учатся плохо [Ogbu, 2008]. Эта же проблема рассмотрена также в работах С. Фордхам [Fordham, 2008]. Наряду с этим С. Фордхам проанализировала поведение части амбициозных школьников из расовых меньшинств, которое характеризуется ярким расовым нигилизмом (racelessness) [Fordham, 1988].

Большое значение придаётся проблеме языковых процессов в школе. В трудах Н. Хорнбергер язык и образование рассмотрены через призму социолингвистики, лингвистической антропологии: проблемы билингвизма в школе и его сохранения рассмотрены на нескольких уровнях: классные коллективы, сообщества и государства [Hornberger, 2007; Hornberger, 2014]. Т. Маккарти не только проанализировала процесс потери родного языка в рамках образовательного процесса, но и показала, какие условия позволяют возродить его [McCarty, 1998; McCarty, 2006].

Ход исследования

Изучение опыта преподавания начинается с составления рабочей программы и инструментария исследования. Первый шаг – это работа с открытыми данными:

1. Выработка понятийного аппарата.
2. Анализ документов, регулирующих содержание курса.

3. Изучение отечественной и западной литературы по проблематике.
4. Анализ открытых статистических данных по курсу.
5. Полевые исследования в регионе.

К четвёртому источнику стоит отнестись внимательно, потому что в подавляющем большинстве регионов России выбор конфессиональных модулей не соотносится с долей этнических православных или этнических мусульман.

В данной статье мы более подробно рассмотрим ход полевых исследований в регионе. В число организаций, в которых проводились исследования по разработанному инструментарию, вошли образовательные ведомства, религиозные организации, школы [Полевые материалы, 2012–2017].

Образовательные ведомства

К образовательным ведомствам относятся: региональные министерства образования, отделы образования, а также центры повышения квалификации учителей.

При работе в Министерстве образования необходимо по возможности получить данные по выбору модулей во всех муниципальных образованиях района. Для этого нужно заблаговременно сделать соответствующий запрос.

Ко второй категории относятся отделы образования района. В этих ведомствах ведётся статистика выбора модулей по всему району. На этапе подготовки необходимо разослать письма к руководству ведомства, в которых будут отражены цели и задачи исследования. Руководство отдела образования направляет к методисту, роль которого в условиях курса очень важна. При его поддержке можно ускорить процесс и подойти адресно к конкретному учителю любой из школ. Через методиста можно узнать, в каких школах выбрали конфессиональные модули для преподавания, а также передать электронные варианты анкет для учителей курса и получить данные по всему городскому округу или району.

Стратегия этнографа, работающего в отделе образования, должна решить следующие задачи:

– интервьюирование методиста о реализации курса в районе,
– получение данных по выбору модулей в районе,
– получение разрешения для работы с учителями,
– посещение урока ОРКСЭ,
– результаты деятельности отдела образования в повышении эффективности реализации курса.

К последним относятся материалы круглых столов с духовенством по вопросам курса, а также собрание методических разработок местных учителей по курсу.

Третья группа – это центры повышения квалификации учителей курса. Данным ведомством может выступать университет или институт. В Республике Башкортостан данным ведомством выступает Институт развития образования Республики Башкортостан. От методиста начального образования в институте можно узнать количество и половозрастной состав учителей, прошедших подготовку.

Религиозные организации

Роль религиозных организаций в условиях преподавания курса ОРКСЭ весьма высока: представители духовенства участвуют в родительских собраниях по выбору модулей курса ОРКСЭ; школьники в рамках внеклассных занятий по курсу в ходе экскурсий посещают религиозные храмы; часть учителей приглашают представителей духовенства на внеклассные занятия в рамках курса ОРКСЭ.

К религиозным организациям, которые координируют работу по связи со школами, относятся отделы религиозного образования и катехизации епархий РПЦ. В рамках исследования по предмету необходимо встретиться и провести интервьюирование с руководителем по указанному направлению и затронуть следующий круг вопросов:

1. Функции и их реализация в контексте преподавания курса ОРКСЭ
2. Комментарии относительно процента выбора модулей в регионе
3. Олимпиада по ОРКСЭ
4. Учебное и методическое обеспечение курса.

При беседе с представителем духовенства можно затронуть следующие вопросы:

1. Участие представителя духовенства в родительском собрании по выбору модулей.

2. Участие представителя духовенства в образовательном процессе в условиях ОРКСЭ.

Школы

При определении выборки школ для исследования необходим следующий минимальный параметр – это школы, в которых ведётся преподавание курса. Соответственно отсюда сразу выпадает часть образовательных учреждений: в указанном регионе это школы-интернаты, в которых отсутствует начальное образование.

При определении выборки школ необходимо обратить внимание на следующие значения:

1. По выбору модулей – школы, где ведётся преподавание конфессиональных модулей и школы, где не ведётся.

2. По географии: городские, сельские школы.

3. По типам образовательных программ: средние общеобразовательные школы, гимназии, лицеи, центры образования.

4. По типу собственности: муниципальные, государственные, частные школы.

5. По национальному составу: школы в населённых пунктах с преобладанием того или иного населения.

6. По языку обучения.

При посещении образовательного учреждения необходимо проверить достоверность полученных от отдела образования данных, а также внести в карточку регистрации единиц наблюдения следующие параметры: выбор модулей в школе, учебники, количество учителей по данному курсу, количество учителей, ведущих курс, наличие информационного стенда, посвящённого ОРКСЭ.

Как правило, при посещении школы необходима беседа с руководством образовательного учреждения: с директором или при его отсутствии, с заместителем. При беседе с руководителем можно продемонстрировать копию письма директору отдела образования, довести до сведения согласие руководства муниципального образования на проведение исследований в школах района. Разумеется, необходимо гарантировать анонимность опроса. Иногда руководитель образовательного учреждения может отказать исследователю в получении данных. Это может быть связано с внутренней культурой образовательного учреждения.

В этом случае необходимо зафиксировать отказ и попробовать исследовать другую школу.

После разрешения директор, как правило, просит заместителя дать консультацию исследователю. В наиболее крупных школах есть завуч по начальным классам. Заместитель директора даёт общую справку по преподаванию курса и может после этого направить к учителям, преподающим ОРКСЭ.

В этот момент начинается беседа с наиболее важным, по нашему мнению, участником образовательного процесса. Именно учитель обладает наиболее важной и существенной информацией относительно преподавания курса.

В зависимости от времени, которым располагает педагог, существует возможность провести полуструктурированное интервью. Наиболее предпочтительный вариант – это беседа с учителем наедине в его классном кабинете, так как в этом случае учитель будет чувствовать себя более комфортно.

В заполняемой учителями анкете были выделены следующие блоки:

1. Информация об учителе: возраст, национальная и религиозная принадлежность, стаж, место рождения и проживания,

2. Информация о курсе: когда и как проходила подготовка учителя, модули, учебники.

3. Информация об отношении к курсу и оценка его влияния: какие модули хотел бы вести, оценка влияния на учащихся, сложности курса, оценка отношения детей и родителей.

При интервьюировании учителя наиболее оптимальным временем является момент окончания уроков, большая перемена. В утреннее время проводить беседу несколько менее эффективно. Нужно учитывать, что в субботу школьники начальных классов не учатся.

Большое значение имеет сезон этнографического исследования. Для получения материалов конец учебного года не является подходящим, потому что большинство учителей к этому времени уже раздают материалы по ОРКСЭ обратно учащимся. Лишь незначительная доля педагогов хранит работы детей у себя.

При анализе урока необходимо обратить внимание на следующие базовые единицы коммуникативного поведения: речь учителя, ответы учащихся, краткие сообщения по теме, актуальность, источник материалов учителя, фиксируемые в тетради положения. Рекомендуется вести протокол урока. Кроме наблюдения рекомендуется провести риторический анализ. Кроме таких элементов как тема, тональность урока, структура необходимо обратить внимание на аргументацию учителя. Интерпретация последней позволит понять во всей целостности, какой характер носит преподавание курса в данной конкретной школе: культурологический, духовно-нравственный или миссионерский. Ранее уже нами были выделены ключевые критерии:

1. Модуль преподавания
2. Способ подачи информации о религии
3. Особенности хрестоматийного материала
4. Гости на уроках ОРКСЭ
5. Темы творческих работ учащихся
6. Этноконфессиональный состав населённого пункта [Надыршин, 2015, 63].

Анализ творческих работ учащихся также составляет отдельное направление исследования. Все проекты школьников необходимо рассматривать через призму того, что часть родителей помогает учащимся при подготовке к урокам.

При отборе материала необходимо обратить внимание на следующие критерии:

1. Тип. К основным вариантам творческих работ относятся сообщения, рефераты, презентации, рисунки, поделки, мини-спектакли.

2. Тема. По названию, причинам, обусловившим выбор данной темы (самостоятельное решение, желание учителя, желание родителей и т.д.).

3. Школа. По типам образовательных учреждений.

4. Дети: этническая принадлежность учащихся, возраст, пол и т.д.

5. Модуль. Необходимо разделять работы, выполненные в ходе выполнения занятий на конфессиональных модулях, и те, которые сделаны на модуле «Основы светской этики» или «Основы мировых религиозных культур».

6. По источнику подготовки. Если темы не касаются семьи или достаточно узкой специфической темы, то необходимо проверить самостоятельность исследования – значительная часть работ берётся полностью из интернета и творчески не перерабатывается.

7. Стереотипы. Если учитель хранит материалы, то какие темы наиболее распространены, можно провести классификацию, этнические и конфессиональные стереотипы, отражённые в работах.

При анализе выбора модулей в районе всегда существует иерархия выбора модулей в каждом конкретном муниципальном образовании. Проведённые исследования позволяют понять, что на выбор модулей оказывают влияние несколько крупных и мелких факторов, наиболее значимые среди которых:

1. Образовательная среда
2. Этнический фактор
3. Религиозный фактор

Эти три фактора могут дробиться на более мелкие подфакторы. Исследования, проведённые по приведённой выше методологии, продемонстрировали, что в Республике Башкортостан на выбор модулей оказывает наибольшее влияние именно первый фактор. Опыт курса в других регионах России требует дальнейшего изучения. Не исключено, что там представленная иерархия будет носить иной характер.

Следующий вектор работы – это опыт введения курса «Основы духовно-нравственной культуры народов России». Он преподаётся в старших классах общеобразовательных учреждений. Длительное преподавание курса может стать причиной различных явлений среди школьников, где с одной стороны конфессиональная идентичность будет возрастать, а с другой – появится определённая индифферентность по отношению к религиозной традиции.

Таким образом, предмет ОРКСЭ является важным инструментом в формировании идентичности младших школьников, и изучение опыта реализации подобных курсов актуально для этнологии. В отечественной науке данная область представлена исследованиями преимущественно в контексте языкового фактора в школе, а также содержания этнокультурного и реже поликультурного образования. В зарубежной этнологической науке этнография, этнология или антропология образования – это важное направление, представленное многочисленными учёными, школами, научными периодическими журналами. Предложенный в данной статье инструментарий, возможно, также станет одним из инструментов при исследовании конфессиональной и этнической идентичности субъектов образовательного процесса в России.

Библиографический список

1. Акпериан, Ф.Г. Проблемы религиозной идентичности у подростков / Ф.Г. Акпериан // Вектор науки Тольяттинского государственного университета. Серия: Педагогика, психология. – 2012. – № 1. – С. 22–25.
2. Андрюшков, А.А. Формирование российской идентичности как задача образования: мировоззрение, создающее будущее / А.А. Андрюшков // Вопросы образования. – 2011. – № 3. – С. 287–301.
3. Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России / отв. ред. В.С. Магун. – М.: Издательство Института социологии РАН, 2006. – 327 с.
4. Козырев, Ф.Н. Религия в современном образовании: основные понятия и типологии / Ф.Н. Козырев // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2013. – № 14. Выпуск 1. – С. 222–237.
5. Мартынова, М.Ю. Диалог культур основа воспитания толерантной личности / М.Ю. Мартынова // Этносфера. – 2003. – № 2 (53). – С. 2–5.
6. Надыршин, Т.М. Подходы в преподавании курса «Основы религиозных культур и светской этики» / Т.М. Надыршин // Инициативы XXI века. – 2015. – № 3. – С. 61–63.
7. Полевые материалы автора. – 2012–2017 гг.
8. Чернова, О.В. Влияние особенностей региона и школьного образования на формирование общероссийской идентичности старшеклассников / О.В. Чернова // Интеграция образования. – 2003. – № 3. – С. 69–75.
9. Чернова, О.В. Основные факторы формирования межэтнических установок старшеклассников / О.В. Чернова // Интеграция образования. – 2005. – № 1–2. – С. 171–181.
10. Anderson-Levitt, K.M. The Schoolyard Gate: Schooling and Childhood in Global Perspective / K.M. Anderson-Levitt // Journal of Social History. – 2005. – № 38 (4). – С. 987–1006.
11. Anthropologies of Education. A Global Guide to Ethnographic Studies of Learning and Schooling / Ed. by K.M. Anderson-Levitt. – New York: Berghahn Books, 2013. – 353 с.
12. Anthropology & Education Quarterly // American Anthropological Association [Электронный ресурс]. – URL: http://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/hub/journal/10.1111/(ISSN)1548-1492/ (дата обращения: 28.04.2017).
13. Fifty years of Anthropology and Education. 1950–2000. A Spindler Anthology / Ed. By G. Spindler. – New Jersey-London: Lawrence Erlbaum Assosiates, Publishers, 2000. – 436 с.
14. Fordham, S. Beyond Capital High: On Dual Citizenship and the Strange Career of “Acting White”/ S. Fordham // Anthropology & Education Quaterly. – 2008. – № 39–3. – С. 227–246.
15. Fordham, S. Racelessness as a factor in Black students’ school success: Pragmatic strategy or pyrrhic victory? / S. Fordham // Harvard Educational Review. – 1988. – № 58 (1). – С. 54–84.
16. Holland, D.C. Educated in Romance: Women, Achievement, and College Culture / D.C. Holland, M.A. Eisenhart. – Chicago IL.: University of Chicago Press, 1990. – 273 с.
17. Hornberger, N.H. “Until I became a professional, I was not, consciously, Indigenous”: One intercultural bilingual educator’s trajectory in Indigenous language revitalization / N.H. Hornberger // Journal of Language, Identity, and Education. – 2014. – № 13 (4). – С. 283–299.

18. Hornberger, N.H. Biliteracy, transnationalism, multimodality, and identity: Trajectories across time and space / N.H. Hornberger // Linguistics and Education. – 2007. – № 18 (3–4). – С. 325–334.
19. Journal. Ethnography and Education // Ethnography and Education. [Электронный ресурс]. – URL: https://www.ethnographyandeducation.org/?page_id=140 (дата обращения: 28.04.2017).
20. McCarty, T.L. Review essay: Reversing language shift in Indigenous North America – What schools can and can't be expected to do / T.L. McCarty // Language, Culture and Curriculum. – 1998. – № 11 (2). – С. 204–211.
21. McCarty, T.L. Voice and choice in Indigenous language revitalization / T.L. McCarty // Journal of Language, Identity, and Education. – 2006. – № 5, 4. – Pp. 308–315.
22. Ogbu, J.U. Collective Identity and the Burden of «Acting White» in Black History, Community, and Education / J. Ogbu // Minority status, oppositional Culture, & Schooling. – 2008. – С. 29–63.
23. Spindler, G. Instrumental Competence, Self-Efficacy, Linguistic Minorities, and Cultural Therapy: A Preliminary Attempt at Integration / G. Spindler, L. Spindler // Anthropology & Education Quarterly. – 1989. – March. – С. 36–50.
24. Spindler, G. The Four Careers of of George and Louise Spindler: 1948–2000 / G. Spindler // Annual Review of Anthropology. – 2000. – № 29. – С. xv–xxxviii.
25. The Oxford Ethnography Conference // Ethnography and Education [Электронный ресурс]. – URL: http://www.ethnographyandeducation.org/?page_id=8 (дата обращения: 28.04.2017).

Текст поступил в редакцию 02.05.2017.

References

1. Akperian F.G. *Vektor nauki Toliattinskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriia: Pedagogika, psikhologiia* [Science Vector of Togliatti State University. Series Pedagogic, Psychology]. 2012, no. 1, pp. 22–25 (in Russian).
2. Andriushkov A.A. *Voprosy obrazovaniia* [Education Issues]. 2011, no. 3, pp. 287–301 (in Russian).
3. *Grazhdanskie etnicheskie i religioznye identichnosti v sovremennoi Rossii* [Civil Ethnic and Religious Identities in Modern Russia]. Ed. by V.S. Magun. Moscow: Izdatelstvo Instituta sotsiologii RAN, 2006, 327 p. (in Russian).
4. Kozyrev F.N. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii* [Bulletin of Russian Christian Humanitarian Academy]. 2013, no. 14, vol. 1, pp. 222–237 (in Russian).
5. Martynova M.Iu. *Etnosfera* [Ethnosphere]. 2003, no. 2 (53), pp. 2–5 (in Russian).
6. Nadyrshin T.M. *Initsiativy XXI veka* [Initiatives of the 21st Century]. 2015, no. 3, pp. 61–63 (in Russian).
7. Chernova O.V. *Integratsiia obrazovaniia* [Integration of Education]. 2003, no. 3, pp. 69–75 (in Russian).
8. Chernova O.V. *Integratsiia obrazovaniia* [Integration of Education]. 2005, no. 1–2, pp. 171–181 (in Russian).
9. Anderson-Levitt K.M. The Schoolyard Gate: Schooling and Childhood in Global Perspective. *Journal of Social History*. 2005, no. 38 (4), pp. 987–1006 (in English).
10. *Anthropologies of Education. A Global Guide to Ethnographic Studies of Learning and Schooling*. Ed. by K.M. Anderson-Levitt. New York: Berghahn Books, 2013, 353 p. (in English).
11. *Anthropology & Education Quarterly*. American Anthropological Association. Available at: http://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/hub/journal/10.1111/(ISSN)1548-1492/ (accessed April 28, 2017) (in English).
12. *Fifty years of Anthropology and Education. 1950–2000. A Spindler Anthology*. Ed. By G. Spindler. New Jersey-London: Lawrence Erlbaum Assosiates, Publishers, 2000, 436 p. (in English).
13. Fordham S. Beyond Capital High: On Dual Citizenship and the Strange Career of "Acting White". *Anthropology & Education Quaterly*. 2008, no. 39–3, pp. 227–246 (in English).
14. Fordham S. Racelessness as a factor in Black students' school success: Pragmatic strategy or pyrrhic victory? *Harvard Educational Review*. 1988, no. 58 (1), pp. 54–84 (in English).
15. Holland D.C., Eisenhart M.A. *Educated in Romance: Women, Achievement, and College Culture.* Chicago IL.: University of Chicago Press, 1990, 273 p. (in English).
16. Hornberger N.H. "Until I became a professional, I was not, consciously, Indigenous": One intercultural bilingual educator's trajectory in Indigenous language revitalization. *Journal of Language, Identity, and Education*. 2014, no. 13 (4), pp. 283–299 (in English).
17. Hornberger N.H. Biliteracy, transnationalism, multimodality, and identity: Trajectories across time and space. *Linguistics and Education*. 2007, no. 18 (3–4), pp. 325–334 (in English).
18. *Ethnography and Education*. Available at: https://www.ethnographyandeducation.org/?page_id=140 (April 28, 2017) (in English).
19. McCarty T.L. Review essay: Reversing language shift in Indigenous North America – What schools can and can't be expected to do. *Language, Culture and Curriculum*. 1998, no. 11 (2), pp. 204–211 (in English).
20. McCarty T.L. Voice and choice in Indigenous language revitalization. *Journal of Language, Identity, and Education*. 2006, no. 5, 4, pp. 308–315 (in English).

21. Ogbu J.U. *Collective Identity and the Burden of «Acting White» in Black History, Community, and Education. Minority status, oppositional Culture, & Schooling*. 2008, pp. 29–63 (in English).
22. Spindler G., Spindler L. Instrumental Competence, Self-Efficacy, Linguistic Minorities, and Cultural Therapy: A Preliminary Attempt at Integration. *Anthropology & Education Quarterly*. 1989, March, pp. 36–50 (in English).
23. Spindler G. The Four Careers of of George and Louise Spindler: 1948–2000. *Annual Review of Anthropology.* 2000, no. 29, pp. xv–xxxviii (in English).
24. *The Oxford Ethnography Conference. Ethnography and Education*. Available at: http://www.ethnographyandeducation.org/?page_id=8 (accessed April 28, 2017).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.3.66-80

Аринин Е.И.

Религия как «релѣя»: между политикой, поэтикой и логикой (XIV–XVIII вв.)

Исследование поддержано грантом РГНФ-ННИС (15-23-06002, 2015–2017)

Аннотация. Статья анализирует ключевые этапы вхождения латинского слова «религия» в российский интеллектуальный контекст, сделавшие его одним из ключевых терминов современной философской культуры. Выделяется содержание первых случаев использования слова «религия» в некоторых русскоязычных текстах XIV–XVIII веков. Отмечается дифференцирование «веры-чужих», «веры-дворца» и «веры-народа» как форм, обусловленных конкретным историческим контекстом отношений России и Европы. Феноменологический аспект проблемы, позволяющий выявить универсальное содержание «феномена религии как таковой» в его многообразных историко-социальных «формах проявления» непосредственно сталкивается с очевидным фактом, состоящим в том, что «религия» является, прежде всего, словом, входящим в ряд известных «русскоязычных» источников. Автор выявляет аспекты филологического измерения религии, которые во многом обусловливают сущностные особенности политического, поэтического и социологического измерения данного понятия.

Ключевые слова: религия, конфессия, Россия, Европа, феноменология религии, филологическое измерение религии

Evgeniy I. Arinin

Religion as «Relьya»: Between Politics, Poetics, and Logic (the 14th – 18th Centuries)

The research is supported by a grant of the Russian Foundation for Humanities and German Research Foundation, 15-23-06002, 2015–2017

Abstract. The article analyzes the key stages of entering of the Latin word «religion» into the Russian intellectual context, which made the word one of the key terms of modern philosophical culture. The paper provides contents of the first uses of the word «religion» in several Russian-language texts of the 14th – 18th centuries. Differentiation of «faith-alien», «faith-palace», and «faith-people» forms happened due to the specific historical context of Russian and European relations. The phenomenological aspect of the problem allowing to reveal the universal maintenance of "the phenomenon of religion per se" in its diverse historical and social "forms of manifestation" directly faces the obvious fact that "religion" is, first of all, the word entering into a row of the known "Russian" sources. The author reveals aspects of philological measurement of religion, which in many respects cause intrinsic features of political, poetic, and sociological measurement of this concept.

Key words: religion, denomination, Russia, Europe, Phenomenology of Religion, philological measurement of religion

---

Аринин Евгений Игоревич – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета; 600000, г. Владимир, ул. Горького, 87; eiarinin@mail.ru

Evgeniy I. Arinin – DSc (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy and Religious Studies, Vladimir State University; 87 Gorky str., Vladimir, Russia, 600000; eiarinin@mail.ru

Обратившись сегодня к русскоязычному сектору системы Google, легко обнаружить, что слово «религия» там встречается в 44 500 000 доступных всем документах (на 19.12.2016). Научные тексты, начиная с эпохи платоновской «Академии» и трактата «О душе» («Περὶ Ψυχῆς») Аристотеля, её самого известного «выпускника», и до современных диссертаций, начинают описание любого феномена, являющегося предметом исследования, с детального анализа работ предшественников. Очевидно, что простое чтение указанных 44 500 000 текстов, даже если на каждый из них тратить только по 1 секунде, потребует 515 дней непрерывного чтения, причём, в духе событий, описанных в древней апории «Ахилл и черепаха», за эти 515 дней будут, несомненно, опубликованы и новые тексты, появляющиеся во «всемирной паутине» каждую секунду. Это, строго говоря, ведёт к эксплицитной неисполнимости указанного выше основного требования преемственной традиции «доказательного знания», которая уже около 2500 лет отделяет себя от «мнения», «поэтики» и «политики».

В определённой степени проблема может быть решена путём дробления этого массива текстов на сравнительно обозримые исторические фазы, сфокусировавшись на изучении только, к примеру, русскоязычных печатных текстов XVI века, или выбрав ряд «ключевых» текстов, на которых можно наглядно показать изменения в понимании изучаемой проблемы. При этом, однако, возникают по меньшей мере две проблемы:

1) квалификация тех или иных текстов в качестве «русскоязычных» (исторически связанных со старорусскими, старобелорусскими, староукраинскими, древнерусскими, восточнославянскими, древнеславянскими и т.п. «языковыми общностями»);

2) «переводимости» текстов, поскольку слово «религия», согласно авторитетному этимологическому словарю Макса Фасмера, входит в русский язык только в начале XVIII века, в связи с чем можно поставить вопрос «была ли религия у русских, к примеру, в XVI столетии?» [Фасмер, 1987, 446].

Фактически, насколько удалось обнаружить автору этих строк, только с XVIII века в России действительно стали издаваться книги, в название которых вошло слово «религия», при этом за всё это столетие из более чем 14 000 опубликованных текстов к таким принадлежит только 5 (при этом 4 были переводными), первая из которых (1722, перевод с латыни «Sistema de religione et statu Imperii Turcici», 1719) была посвящена исламу [Книга]. Три следующие книги были изданы в 1785 году, одна из которых описывала «истинные правила христианского воспитания» [Правила, 1785]. Вторая содержала размышление о «судьбе религии» в духе «вольных каменщиков» [Судьба, 1785]. Третья была попыткой утвердить «истину религии» против «неверия вольнодумцов и натуралистов» в объяснении «тайн естества» [Штендер, 1785]. Оригинальным российским произведением стало только последнее издание, посвящённое отечественной духовной поэзии (М.М. Вышеславцев, 1798) [Приношение, 1798]. Подтверждает в определённой мере данные Фасмера и электронный ресурс «Национальный корпус русского языка», где слово «религия» встречается в 1407 отдельных документах при 3961 вхождении (на 19.12.2016) [Национальный корпус, http://www.ruscorpora.ru/search-main.html]. Его, согласно этой базе данных, начинают употреблять именно с XVIII века (6 авторов, 1783, 1785, 1788, 1790, 1793, 1799), причём в XIX веке оно вошло уже в 248 документов, а за последние 114 лет его включили ещё в 1 155 новых текстов, при этом общие «пиковые» значения приходятся на начало XX века (1916, 1913 и 1919), вновь резко нарастая к нашим дням.

Как отмечал Э. Бенвенист, именно этот термин «до сих пор в европейских языках остаётся единственным и устойчивым словом, для которого никогда не предлагалось ни эквивалента, ни замены» [Бенвенист, 1995, 396]. Вместе с тем отнюдь не везде в Европе используется именно эта лексема, как, к примеру, в чешском («náboženství»), словацком («náboženstvo»), венгерском («vallás»), финском («uskonto»), исландском («trú»), шотландском («creideamh»), греческом («θρησκεία») или древнерусском («вѣра», «закон») языках. Критично к этому термину порой относились в литературе советского периода, где некоторые авторы писали о длившейся сотни тысяч лет «дорелигиозной эпохе формирования общественного сознания»

[Зыбковец, 1959, 3–5]. Такая трактовка, однако, не принималась известным этнографом С.А.Токаревым [Токарев, 1979, 87–105]. Вместе с тем, в мировом религиоведении тоже иногда делаются попытки отказаться от термина «религия», поскольку он представляется весьма многозначным и неопределённым, в связи с чем некоторые исследователи предлагают его заменять более верифицируемыми терминами «исторически сложившаяся традиция» и «личная вера мужчин и женщин» [Кимелев, 1989, 152–154]. В то же время СМИ сообщили недавно о сенсационном обнаружении немецкими исследователями «религии шимпанзе» [Немецкие ученые, http://ren.tv/novosti/2016-03-02/nemeckie-uchenye-zayavili-o-nalichii-u-shimpanze-sobstvennoy-religii]. Таким образом, у шимпанзе исследователи могут допускать наличие «феномена религии», тогда как у ряда представителей рода Homo и даже целых сообществ этого рода живых существ на протяжении тысячелетий его наличие может отрицаться.

В таком контексте возникает проблема выявления понятия о «феномене религии» как таковой, позволяющего осуществить сравнение столь разных явлений как, к примеру, «практики шимпанзе», «шаманское камлание», «почитание греками богов Олимпа» или «тринитарную доктрину», решить которую можно попытаться в духе известной работы В.Н. Ярхо («Была ли у древних греков совесть?», 1972) [Ярхо, 1972, 253]. Эта проблематика иногда обретает полемический пафос, когда даже название книги может формулироваться как вопрос «есть ли религия у русских? [Зосимовский, 1911, 63]».

Феноменология религии или «есть ли религия у русских?»

В.Н. Ярхо в упомянутом выше тексте представил перспективную и, на наш взгляд, эвристичную методологию анализа слова «совесть», взятого им, с одной стороны, как обозначение трансисторического «феномена», присутствующего под несколькими именами в разных культурах, тогда как, с другой, как названия эксплицитного конкретно-исторического явления, имеющего различные трактовки в античности и Новое время, отказываясь от распространённой точки зрения, что «латинская conscientia является калькой с συνείδησις, якобы возникшей в греческом философском лексиконе», предпочитая «довольно основательные соображения в пользу взгляда, что понятие conscientia впервые сформировалось в сфере римского судебного красноречия и уже оттуда перешло в нравственную философию Цицерона, Сенеки и последующую греческую прозу» [Ярхо, 1972, 253]. Таким образом, хотя у древних греков и отсутствовало слово «совесть», появившееся только в латинской культуре, но именовать их «бессовестными», как и представителей всех других, «нелатинских» культур, как очевидно, будет некорректно.

В этой связи представляется уместным вспомнить, что слово «религия» в целом ряде случаев выступает как обозначение понятия «оценочно-нормативного идеала», часто используемого в полемических целях, когда, к примеру, прожив в России 14 лет, Жозеф де Местр (Joseph de Maistre, 1753–1821), католик, масон, философ и дипломат описывал «религию и нравы русских», отмечая, что у них «наблюдается всеобщее тяготение (особенно со стороны двора) к тому, чтобы совсем покончить с религией» и «греческая религия есть не что иное, как ненависть к Риму» [Жозеф де Местр, 2010, 38, 57]. Другой автор уже начала XX века, задавшись вопросом «есть ли религия у русских», на протяжении почти 600-страничного обсуждения этой темы в упомянутой выше книге периодически делал вывод, что «у русских нет религии» [Зосимовский, 1911, 63, 94, 103, 108, 185 и др.].

Эти дискуссии во многом связаны с проблемой формулировки трансисторического понимания термина «религия», который историками и социологами (наряду с теологами, богословами и «верующими») в России и Европе XVIII–XX веков часто отожествлялся с православием, христианством или мировыми религиями в целом, противопоставляясь, в духе христианской и библейской теологии, «магии» («шаманизму», «колдовству» и т.п.), что, в частности, нашло своё отражение и в известной антропологической концепции Дж. Фрезера (Sir James George Frazer, 1854–1941), различавшей «магию», «религию» и «науку» как стадии глобального мировоззренческого развития человечества («The Golden Bough: A Study in Magic and Religion», 1890). Для литературы средних веков была характерна принципиально

другая семантика, выделяющую нормативную «религию», противопоставляемую маргинальным «языческим суевериям» и девиантным «ересям» [Аринин, Атабеков, Викулов, 2015, 101–105]. В такого рода текстах, к примеру, староверческих, как отмечает М.О. Шахов, «старообрядцы различных согласий взаимно отрицали православность друг друга…», отказываясь и от общего термина «старообрядчество», поскольку «используя его, они объединяли в одном понятии истинно Православную церковь (т.е. своё собственное согласие) с еретиками (т.е. старообрядцами других согласий)» [Шахов, 2002, 51].

Средневековые значения, в свою очередь, исторически восходили к дохристианской семантике слова «religio», которая почти за 800 лет развития Древнего Рима зафиксировала более десятка прямых и переносных значений с тысячами смыслов [Дворецкий, 1976, 866]. Первое широко известное в мире определение религии, как известно, сформулировал Цицерон, согласно которому «religio» как «святое и благочестивое почитание богов состоит в том, чтобы всегда благоговеть перед ними с чистым неиспорченным сердцем и словом» [Цицерон, 2002, 127]. Ю.Ю. Першин обратил внимание на то, что у Цицерона можно заметить стремление отделить «religio» в качестве термина, маркирующего именно нормативно-возвышенные «первую философию» и «достойное благочестие», от девиантного «superstitio» («суеверия», «ложного благочестия») и маргинального «cultus» («поверхностного благочестия», «обрядоверия») народа [Першин, 2014, 161]. Семантически близкие дискуссии о «подлинной религии» (должном, достойном и легитимном), «терпимом» (маргинальном, неполноценном, как, к примеру, «детская религиозность», «суеверия народа») и «нетерпимом» (девиантном, запретном, «преступном») сохраняются в гражданском «светском обществе» вплоть до наших дней, когда не только публицисты, но и учёные пишут о «квазирелигиозности», «псевдорелигиях», «лжерелигиях» и т.п. [Элбакян, 2006, 515–516].

Для интерпретации религии как «эмпирического феномена», на наш взгляд, удачной является концепция одного из крупнейших социальных философов XX века Никласа Лумана (Niklas Luhmann, 1927–1998), который полагал, что религию во всех её культурно-исторических формах можно определить как универсальный антропологический феномен «надзирания за неизвестным», который в бесписьменных культурах приобретает образ «магико-ритуальных» практик, сменяемых имперскими «универсальными теологиями» и современной «свободой совести» эпохи «массмедиа» [Аринин, 2013, 97–105]. В таком феноменологическом понимании, у «русских», несомненно, была, есть и будет «религия», как и у всех других представителей «Homo sapiens».

Филологическое измерение «религии»

Феноменологический аспект проблемы, позволяющий выявить универсальное содержание «феномена религии как таковой» в его многообразных историко-социальных «формах проявления», непосредственно сталкивается с очевидным фактом, состоящим в том, что «религия» является, прежде всего, словом, входящим в ряд известных «русскоязычных» источников. Под «русскоязычными» мы в рамках данного текста будем понимать сочинения предельно широкого характера, т.е. «древнерусские», «западнорусские», «южнорусские», «старобелорусские», «староукраинские» и т.п. Слово «религия», согласно словарю М. Фасмера, эксплицитно входит в русский язык только в «петровскую эпоху», фиксируясь как «релея» («релія» и др., 1705) в заметках князя Б.И. Куракина (1676–1727), сподвижника Петра Великого [Фасмер, 1987, 446]. Представляется важным рассмотреть основные денотаты (значения) и коннотаты (смыслы) термина (слова) «религия», существовавшего тогда в форме нескольких лексем («реліи», «религіи» и т.п.), исторически формировавшихся в конкретных обстоятельствах отношений России (Руси) и Европы.

Куракин писал, что в одном европейском городе могут проживать «трехъ релій (религіи) люди: римляне, лютори и риформаты», что другая «…провинція граничитъ съ Голландіею, и въ той провинціи гораздо много лерій (религій): католиковъ, также и выше того бискупа упомянули и тотъ провинцій вся католицка» [Куракин, 1890а, 127, 128]. Довольно детально им описывается ситуация в Англии, где «всѣ подъ именемъ реформиты реліи, только же есть въ нихъ между реформиты

раздѣленіе и другъ другу противные. Первые называются бышкуплике, другіе конформисты, а въ провинціи Шкотлантской и тѣмъ обеимъ противны, которые называются нонъ конформисты, другіе называются дезентеірштъ; и такъ есть въ Англіи четыре реліи (религіи) розныхъ» [Куракин, 1890а, 145].

У римских католиков Б.И. Куракиным описывается обряд экзорцизма как «коварственной обманъ» и «политика для простокоства», которые помогают поддерживать такими «миракули» в народе страх и твёрдость в «релижіи»: «Въ Римѣ есть монастырь законниковъ отеиновъ. Ѳундаторъ Санъ Гайтоно. Костелъ Santo Andreio de la Vali, въ которою по вся недѣливъ въ среду приводятъ бѣснующихъ, которые одержимы дьявольскою болѣзнью, для исцѣленія. И есть одинъ изъ тѣхъ законниковъ, которому дана та ауторита отъ папы, что можетъ надъ ними молитвы читать и исцѣлять отъ тѣхъ болѣзней, и духовъ нечистыхъ выгонять. А въ другихъ мѣстехъ никто того не можетъ дѣлать, имѣть такой силы. И многіе на тотъ коварственной обманъ сходятся и смотрятъ того прокуратства 1), токмо тотъ подъ разсужденіемъ умныхъ людей есть добрая политика для простокоства 2) въ содержанію твердому въ релижіи въ страхѣ такими миракули» [Куракин, 1890а, 202–203]. Сообщает он и «о Римѣ нѣкотораго секрету духовнаго» про «молодыхъ релижіозовъ» и орден «домникановъ, которые смотрятъ и остерегаютъ всѣ слабости релижіи католицкой. И такъ имѣютъ ауториту, что и самого папу могутъ судить, ежели бъ что кардиналы или папа самъ противность какую въ церкви своей учинили, или хотя бъ папа секретно началъ чинить, а увѣдали бы въ сантофиціи, могутъ, взявъ его судить, и по правомъ чего надлежитъ тому и осудить» [Куракин, 1890а, 104].

Характерно, что князь использует термины «церковь», «монастырь» и «архиерей» в отношении иноверцев: «Пріѣхалъ вь Полоцкъ въ полдень. Полоцк городъ не великъ, гораздо только лучше Витебска, на рѣкѣ Двинѣ, въ которомъ воеводою панъ Слушка, и тутъ-же архіерей уніатской фамиліи Бѣлозеръ, старой человѣкъ, которой предътѣмъ былъ римлянинъ, а нынѣ уніатомъ. Церквей уніатскихъ много, и монастырь базиліанской, конвентъ іезуитской, въкоторомъ 60 братовъ, конвентъ доминиканской 20 братовъ и домнишки есть иныя; церковь благочестивая, при которой мѣшкаютъ ченцы» [Куракин, 1890а, 214]. Вместе с тем, такое собирательное использование терминов «церковь», «монастырь», «епископ» и т.п. в отношении «чужих» и «иноверцев» отечественные авторы обычно старались избегать ещё с конца XV века [Кириллин, http://nature.web.ru/db/msg.html?mid=1187849].

В текстах Куракина не используется термин «православие» и его производные, но выделяется своя «церковь благочестивая» («благочестивой монастырь»), противопоставляемая всем остальным «релижіям». Исследователи отмечают, что термин «сияющее благочестие» сложился в период возвышения Московского княжества в качестве устойчивого поэтического наименования «Церкви Христовой» как «традиции Московского правоверия» [Белякова, 2008, 219–221]. Возможно, это началось с 1454 года, когда кафедра влиятельного епископа Сарского и Подонского (1261–1454), который и сегодня по традиции в качестве «Митрополита Крутицкого и Коломенского», является «Патриаршим Наместником», т.е. вторым по значимости лицом в Московском Патриархате, была перенесена из Сарай-Бату, столицы слабеющей «Золотой Орды» в подмосковные Крутицы, ближе к новому центру политической силы. Можно сказать, что в заметках князя Куракина формулируется «религиоведческий подход» к описанию «религиозных феноменов», сходный для научных экспедиций и исторических повествований той эпохи. Денотатом этого слова для него являются разные «вѣры иноземцев», которым противостоит собственная «церковь благочестивая», не подпадающая под «зонтичный» термин «релижія», охватывающий только католиков, лютеран и реформатов. Коннотативно князь объединяет эти разные «confessio» и «denominatio», часто считающие друг друга «ересью», подлежащей немедленному искоренению, в качестве иноземных «диковин» и «куриезов», которые он стремится описывать вполне «беспристрастно».

В этом контексте можно отметить и то, что в русском языке (в широком значении) первоначально возникли прилагательные «православный», «православная» и т.п. (Вѣра, церковь и т.п.), которые, начиная со «Слова о Законе и Благодати» (1037–1050) и других древнерусских письменных памятников, встречаются в текстах

наряду с такими поэтико-метафорическими эпитетами как «христианская», «благочестивая», «благовѣрьнии», «крестьянская», «правоверная», «преславныя», «простославныя» и т.п. [Гладкова, Демин, Капица, 1996, 57]. В качестве особого «конфессионима», обозначающего исключительно княжеское и царское «христианство Москвы», собственно «Вѣру» как государственное исповедание, именно это слово отбирается элитами и начинает широко употребляться только с конца XVI – начала XVII века «на волне создания Московского централизованного государства и его борьбы за независимость, с которой совпадает процесс образования Русской христианской автокефалии» [Колосов, Павлова, http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Article/ kolos_etim.php]. Во второй половине XVII веке акцент на «правильность славления» именно в «царской церкви» усиливается в контексте противостояния с «еретиками-раскольниками» в ходе «Никоновской реформы». Сходные семантические и лексические тонкости присутствовали и ранее, к примеру, в текстах второй половины XV века, связанных с событиями «Флорентийской унии» (1439), учреждением московской автокефальной митрополии (1448) и турецким захватом Константинополя (1453), когда «грекам» и «православным» начинают противопоставляться «окаянная латыня», своей «церкви» – чужая «божница», собственным «епископам» – латинские «бискупы» и т.п. [Кириллин, http://nature.web.ru/db/msg.html?mid=1187849].

Возвращаясь к Куракину, важно отметить, что он кратко, но вполне показательно, описывал и проводимый Петром Первым почти три десятилетия карнавально-пародийный «всеплутейший, сумасброднейший и всепьянейший собор князя Иоанникиты, патриарха Пресбургского, Яузского и всего Кукуя» (1691–1724), где «вместо Евангелия была сделана книга, в которой несколько стклянок с водкою», т.е. «всё состояло там в церемониях празднество Бахусово», когда «постановление тем патриархам шутошным и архиереям бывало в городе помянутом Плешпурхе, где была сложена вся церемония в терминах таких, о которых запотребно находим не распространять, но кратко скажем к пьянству, и к блуду, и всяким дебошам» [Куракин, 1890б, 254–255]. Такое пародийное, но весьма регламентированное «скоморошество для элиты», вполне сочеталось в сознании элиты с введением в Российской империи предельно серьёзного «Регламента или устава духовной коллегии» (1721), несколько редакций которого готовились с 1718 года, превратившего подданных империи из причастников «сияющего благочестия», в прихожан «Всероссийской церкви» [Верховский, 1916, 15]. Слово «религия» в сам текст «Регламента» не вошло, как и в новый для этого периода перевод Библии («Елизаветинская Библия», 1751).

Ранее, в XVII веке термин «релѣя» фиксируется как перевод слова «вѣра» в одном из первых «словарей иностранных слов» – киевском «Лексиконе» Павмы Берынды (1627) [Павма Берында, 1627, 24]. Его содержит и второе издание, вышедшее в типографии Кутеинского монастыря (1653) [Лексикон, 1653, 36]. Термин «релѣя», в свою очередь, встречается в ещё более ранних текстах эпохи Брестской унии («Unia brzeska», «Берасьцейская унія», «Берестейська унія», 1596), где бурно обсуждались проблемы людей «релѣи греческой», требовавших для себя «вольности набоженства» («Апокрисис» и др.). Так, в «Апокрисисе» говорилось о людях «старожитной релѣи греческой» («religiey greckiey»), «Грецкого набоженства», «Греческой релѣи», «Ориентальной (Восточной) Греческой и набоженства христианского», терпевших притеснения от приверженцев «папѣжа», «костела Римского», «Римского набоженства», «Римской релѣи» и «Римской вѣры» [Апокрисис, 1882, 1003–1004, 1008, 1010, 1018, 1804.]. Вместе с тем, в денотат слова «релѣя» в этом тексте не входили «еретические секты», представителей которых тогда называли «диссидентами» («dissidentes de religione», т.е. «несогласными», именовавшимися нетерпимыми «отщепенцами», «изменниками», «отступниками» и «раскольниками», или, более терпимо, «инакомыслящими») [Соболев, http://www.pravenc.ru/text/153469.html]. К ним иногда причисляли и упомянутых выше «греков» («православных», «схизматов»), но в полемической литературе самих «греков» в основном подразумевались братства «лютеран», «социан» («антитринитариев») и «реформатов» («кальвинистов»).

Вся эта семантика стала возможной после бурной эпохи «Reformatio» (1517–1648), принятия «Confessio Augustana» (1531), утверждения принципа «cuius regio, eius religio», закреплённого «Pax Augustana» («Augsburger Reichs- und Religionsfrieden», 1555) и учреждения особой политической общности славян – «Республики», государства «Rzeczpospolita» («Królestwo Polskie i Wielkie Księstwo Litewskie», 1569). В нём королевский двор и большинство населения, принадлежа к «Римской вѣре» («Римскому набоженству», «Римской релѣе»), на протяжении целого поколения придерживались политики веротерпимости в соответствии с духом и буквой первого в мировой истории «Акта Варшавской конфедерации» («Akt konfederacji warszawskiej», 1573), включённого в список ЮНЕСКО «Память мира» («UNESCO Memory of the World Register») [Poland, http://web.archive.org/web/ 20080520235227/http://portal.unesco.org/ci/en/ev.php-URL_ID=7748&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html]. В этом документе впервые в мировой истории были представлены в качестве рядоположенных и равноправных «religionis christianae», «dissidentes de religione», люди «greckiej wiary» и приверженцы «jedno rzymskiego kościoła».

Этот сложившийся нормативный порядок был нарушен в результате прихода к власти нового короля (Zygmunt III, Z Bożej łaski król Polski, wielki książę litewski, ruski, pruski, mazowiecki, żmudzki, inflancki, a także dziedziczny król Szwedów, Gotów i Wenedów, 1587). Сигизмунд III был сторонником буквы и духа «Concilium Tridentinum» (1545–1563), стремившийся привести «схизматиков» (людей «Грецкого набоженства» Киевской Митрополии) из юрисдикции константинопольской «Великой Церкви Христовой» («ἡ Μεγάλη τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία») в юрисдикцию «Ecclesia Catholica Romana». Так возникла особая юрисдикция «Ecclesia Ruthena unita» («Ruski Kościół Unicki», «Руська Унійна Церква», «Руская Уніяцкая Церква», «униаты», «Русская Униатская Церковь», «грекокатолики» и т.п.), учреждённая в результате Брестской унии, при этом снисходительно сохранявшая «народные обычаи благочестия». «Великая Церковь Христова» и «Вселенский Патриархат» («Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως») были с 1453 года подданными Османской империи и заложниками противостояния «Pax Christiana» и «Pax Islamica», превратившись в представителей не единственно господствующей, как некогда (393–1453), но только терпимой для иноверной власти этноконфессиональной общности «millet-i Rûm» («римской общины», «общины ромеев») [History, http://www.patriarchate.org/ patriarchate/history]. Брестская уния породила ряд проблем, ответом на которые и стал «Апокрисис» (печать польского текста – 1597, западнорусского – 1598). В Московском царстве, удвоившем свою территорию за XVI век, в это время происходит рецепция эсхатологической идеи «translatio imperii» («Москва – третий Рим», 1524), учреждается патриаршество (1589), однако «сияющее благочестие» оказывается, после взятия Казани (1552) и вплоть до наших дней, самой представительной, но, тем не менее, не единственно влиятельной «вѣрой» и «законом» этого нового геополитического центра в Европе.

В свою очередь, слово «релѣя», по-видимому, стало входить в «русский» (в широком значении) язык ещё за два столетия ранее, во время формирования «Великого князьства Литовского, Руского, Жомойтского и иныя», фиксируясь в юридических текстах «Привилеев», начиная с 1387 года (ortodoxae ac catholicae fidei, sanctae fidei atque religionis catholicae, sanctam fidem catholicam), когда эти территории соединились с владениями «Królestwo Polskie» [Прывілей вялікага князя, http://starbel.narod.ru/d040.htm]. Польские земли приняли слово «religio» как обозначение именно традиции «ortodoxae ac catholicae fidei», «sanctae fidei atque religionis catholicae», «jedno rzymskiego kościoła» еще с 966 года, а литовские, перед угрозой «Pax Mongolica», с 1251. Можно отметить ещё и то, что XIII столетие явилось веком предельного роста могущества «Ecclesia Catholica Romana», традиция «благочестия» которой становится универсальным эксклюзивно-уникальным олицетворением «Pax Christiana», поскольку в 1204 году второй влиятельный глобальный центр в Константинополе стал столицей «Латинской империи» («Empire latin de Constantinople»), патриарх которой принял юрисдикцию «Patriarcha Occidentis» в Риме.

«Великое князьство Литовское» несколько столетий стремилось, в конкуренции с усиливавшимся в то же время «Великим княжеством Московским» (1363–1547) и «Русским царством» (1547–1721), выходившим в тот период из политической системы «Pax Mongolica», достичь прежнего единства всех территорий «роусьскаѧ землѧ» Рюриковичей, населённых приверженцами, в терминах того времени, «нашея преславныя вѣры» («людье хрестьяньстѣи», «крестьяни» и т.п.), объединённых стремлением к жизни «в законѣ крестьяньстѣм». Слово «вѣра», как уже отмечалось выше, встречающееся с эпохи «крещения Руси» («Слово о Законе и Благодати», XI в.), обозначало братство приверженцев к «истине» тех, кто принял княжеский «законъ грѣчкый» [Аринин, 2016, 22]. Исторически слово «вѣра» имело около десятка значений, наряду с «законом» и «истиной» [Вера, 1975, 79–80]. В этом контексте утвердились слова «правоверие» и «благочестие», обозначающие «истинную веру» («правыя и непорочныя вѣра») [Словарь, 1992, 116, 228, 229]. Для современного российского самосознания слово «вера» имеет совсем иные коннотации, когда никто не сможет потребовать, чтобы для выяснения «истины» в ходе судебного разбирательства «исцу с ответчиком учинити вера, образное хождение» [Успенский, 2008, 122].

В свою очередь, эти вопросы связаны с дискуссионной проблематикой «крещения Руси», т.е. начала приобщения в VIII–X веках князей «роусьскаѧ землѧ» к глобальному сообществу «Καθολικής Εκκλησίας/Ecclesia Catholica» миссионерами из Рима, Константинополя и Ирландии, которые несли им своё и не всегда совпадавшее понимание «правоверия» тогда ещё единой и универсальной имперской «Εκκλησίας»/«Ecclesia», географически разделенной на патриархаты, часть которых попала под власть «Pax Islamica» [Петрухин, 2014, 380–385, 393]. При этом ирландских монахов-миссионеров иногда называли «греками» за редкое в ту эпоху знание греческого языка, учёность и фактическую близость в понимании ряда теологических вопросов не к «ветхому», но к «новому Риму».

Таким образом, слово «религия» эксплицитно пришло в русский (в широком значении) язык в течение XIV–XVIII веков (но, возможно, и ранее), когда использовалось несколько лексем («релѣя», «релія», «релея», «лерія», «религія», «религия», «религия», «реллигія» и т.п.). Его денотатами в этот период последовательно были: «Ecclesia Catholica Romana», «Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως» и европейские «Confessio» эпохи Реформации. Коннотации включали в себя дифференцирование своего «сияющего благочестия» («вѣры», «закона») от иноземных «релижий», при этом все они могли иногда собирательно именоваться «христианством», в котором различались феномены «правоверия», «невежества» и «ереси», где первое выступало как политическая «норма» (должная, легитимная и истинная «вѣра»), второе – как частично терпимая «маргинальность» («вѣрования» женщин, детей, «невежд»,), а третье – как абсолютно нетерпимая «ложь отступников» («невѣрие» безбожных «еретиков» и «раскольников»), удостаиваемых порой «костра» ради их же «спасения».

Политическое, поэтическое и социологическое измерение «релижии»

Отмеченные филологические особенности отражали изменчивые политические реалии этих столетий. Так, Пётр Первый с 1702 года, утверждая себя как «Христианского Монарха», приглашал «иноземцев» для «пользы Государства», обещая им «свободное отправление богослужения всех других, хотя с Нашею Церковию не согласных Христианских сект», специально подчёркивал, что «Мы по дарованной Нам от Всевышнего власти, совести человеческой приневоливать не желаем и охотно предоставляем каждому Христианину на его ответственность печись о блаженстве души своей», как это сравнительно недавно стало утверждаться в «Sacrum Imperium Romanum Nationis Germanicae» после «Westfälischer Friede» (1648) в качестве новой кучльтурной нормы, которая, как он отмечал, «обыкновенно водится у других Европейских Монархов» [1910 апреля 16, 1830, 192–195]. В 1721 году в Российской империи «сияющее благочестие» ставится под управление новой структуры, где роль патриарха на два последующих столетия начинает исполнять новый коллективный орган – «Святѣйшій Правительствующій Сѵнодъ», главой которого являлся император или императрица.

В 1722 году, как уже отмечалось выше, слово «религия» использует Д.К. Кантемир (1673–1723), который, по просьбе Петра Первого, называемого им «веры православныя всеблодрственнейшему защитителю» в «Православнороссийской Монархии», в 1722 году сделал перевод своей монографии «Книга Сустима, или Состояние мухаммеданския религии» («Sistema de religione et statu Imperii Turcici», 1719), где постарался создать вполне объективное и детальное описание этой чужой «религии Османской империи», эпизодически именуя её «зловѣрием», противопоставляемым «вере православной» и «закону Христианскому» [Книга, 1722, 3, 5]. Таким образом, через тексты Куракина и Кантемира термин «религия» начинает входить в политический язык столичной элиты как обозначение феномена «иноверных исповеданий» («зловѣрия» мусульман и «Христианских сект») в соседних с Российской империей государствах, противопоставляемых своей «Вѣре» («Закону»), которую начинают именовать в двух основных дискурсах – образно-поэтичном («сияющее благочестие», «Святая Божия Церковь» и т.п.) и официально-формальном («Всероссийская церковь», «Грекороссийская церковь» и т.п.).

Термин «Грекороссийская церковь» отражал политику власти на демонстративную сопричастность к «Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως» в противопоставление значительно ослабленной к XVIII веку, но, несомненно, авторитетной и влиятельной «Ecclesia Catholica Romana», особенно в контексте болезненного «польского вопроса». Российская империя позицировала себя в качестве новой геополитической силы, стремящейся выражать и защищать интересы «глобального правомыслия», соединяющего как «древние восточные патриархаты», так и ряд «приверженцев правоверия» из Европы. Очень показательны в этом плане отношения с возникшим в 1707 году государством «The United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland». Так, к примеру, беседы Петра Первого в 1699 году с архиепископом Кентерберийским, духовным главой «Church of England», которая ещё в 1534 отделилась от «Ecclesia Catholica Romana», содержали и обсуждение возможности покупки земли и строительства храма в Лондоне (с 1715 – домовый храм Успения Пресвятой Богородиц при российской дипломатической миссии, где богослужение велось греками и на греческом языке, а средства на их содержание поступали из России). Князь Куракин в 1715 году обсуждал проект торгового договора с Англией, где специально, в духе «Вестфалия», оговаривалось, «… чтоб подданные его великобританскаго величества имели свободное отправление веры своей по обыкновению английской церкви во всех землях его царскаго величества и что равным же образом и подданные его царскаго величества иметь будут в Великобритании свободное отправление закона своего по обыкновению греческой церкви», что «…церкви и отправление веры в королевствах его великобританскаго величества российскаго народу греческаго исповедания равенственно позволено будет, яко же реформатскаго закону в российском государстве позволение имеют» [Первые шаги, http://www.e-reading.club/ chapter.php/1032609/61/Komandorova_-_Russkiy_London.html]. Таким образом, на политическом уровне и в дипломатическом лексиконе возникала традиция рядоположения чужой иноверной «релижии» и собственного «сияющего благочестия» как «легитимных исповеданий», где «легитимность» фактически признавалась важнее «конфессиональных особенностей», ранее квалифицировавшихся только как «отступничество» в «ересь», «раскол» и «безбожие», с представителями которых нельзя было не только причащаться, но даже есть из одной посуды.

Одновременно, в 1716 году «шесть английских епископов из числа так называемых «неприсягавших» (non-jurors), т.е. не признававших королём Англии Вильгельма III Оранского (1688–1702), даже составили «проект соглашения между «православным остатком Британских Церквей и Кафолической, Апостольской, Восточной Церковью», желая отделиться от «Church of England» для объединения с юрисдикцией «греков» [Сарни, 2012, 11]. Тем самым термин «ортодоксальность» начал двоиться, поскольку так именовали себя не только приверженцы «сияющего благочестия» Российской империи, «Великой Церкви Христовой» («ἡ Μεγάλη τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία») в Османской империи и «Ecclesia Catholica Romana» («ortodoxae ac catholicae fidei»), но и некоторые «приверженцы официального англиканского

протестантизма», считающие себя более «право-верными», чем официальное исповедание «Church of England» и стремившиеся к единению с легитимным «сияющим благочестием» юрисдикции «русских/греков». Поскольку прежний центр глобального «сияющего благочестия», т.е. «Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως», стал «турецким», то именно «Свят҃йшій Правительствующій Сѵнодъ», который возглавляли «Императоръ Всероссійскій» или «Императрица Всероссійская», приобрёл статус нового влиятельного политического центра всемирного «Восточного Христианства», приверженности «традициям изначального благочестия» и значимого «игрока» в глобальной геополитике, примером которой был известный «Греческий проект» Екатерины Великой, «Императрицы Всероссійской», парадоксально сочетавшей в себе образы «ученицы Вольтера» и «главы греческой церкви». При этом этот «проект» встретил сочувственное отношение со стороны как «светского человека» Вольтера, так и католика, императора «Sacrum Imperium Romanum», Иосифа II.

Сама Екатерина Великая, бывшая в девичестве прусской принцессой Sophie Auguste Friederike von Anhalt-Zerbst-Dornburg, переходя перед замужеством в 1744 году из «Evangelisch-lutherische Kirchen» в «Грекороссийскую церковь», в переписке с отцом и беседах с духовником, архиепископом Симоном (С.Ф.Теодорским), слушавшим лекции в «Alma Mater Hallensis» (университете Галле), мировом центре пиетизма, отметила общую основу «нашей святой религии» («notre sainte religion») в этих «исповеданиях», констатируя, что хотя «внешние обряды очень различны, но Церковь видит себя вынужденною к тому во внимание к грубости народа» [Сборник, 1871, 3, 6, 29–30]. В таком контексте можно говорить о дифференцировании по меньшей мере двух массовых и социологически явных для представителей эпохи «образов благочестия» – «грубой вѣры народа» и «просвещённой вѣры престола».

Прежние границы «своего» и «чужого» изменяются, поскольку «Единая Церковь Божия» («церковь благочестивая» и «господствующее исповедание»), как и «философия» Вольтера в глазах власти стала искренне восприниматься как «функциональный» феномен геополитики. Так «искренняя» и философски изощренная «вѣра престола» (к примеру, в духе «истинного христианства» влиятельных идей книги «Vom wahren Christenthum», Johann Arndt, 1605, переведённой в 1735 году упомянутым выше С.Ф.Теодорским и изданной на русском языке в Галле, но запрещённой в России уже в 1743 году при очередном «похолодании») сталкивалась с не менее «искренней», но догматически строгой «вѣрой архипастырей» (нормами «господствующего» церковного института) и «искренней», но «грубой» и невежественной «вѣрой народа», в контексте которых показателен пример «староверия». Осуждённое как преступная «ересь» в XVII веке, это движение в XVIII веке начинает переосмысливаться властью в качестве маргинального «упрямого невежественного суеверия», признаваемого тоже вполне «искренним» и заслуживающим «снисхождения».

«Ради блага Отечества» элита «престола» была вынуждена конструировать и удерживать сложный баланс отношений между отмеченными «формами искренности», характеризующийся своего рода «мерцанием» между попытками гомогенизировать население принудительной «христианизацией» и актами «веротерпимости», поддерживающими «природный» исповедальный плюрализм населения огромной страны. На уровне «народа» имелось т.н. «двоеверие» или даже «поливерие», т.е. своего рода «мозаичная вѣра» когда, к примеру, ещё и в начале XX века нагайбаки, жители посёлка с экзотичным для Оренбургского края названием «Париж», в период летней засухи сначала пригласили православного священника «отслужить в поле молебен для испрошения дождя», но, когда желаемого не случилось, то совершили моление на «могиле татарина», «после чего» и начались дожди [Белоруссова, 2016, 44]. Возможно, будь рядом шаман, к нему тоже бы обратились за помощью, как, к примеру, это произошло с конвоирами протопопа Аввакуума, который рассказывал, как их очевидно «православный» воевода, заставлял «иноземца шаманить, сиречь гадать» («с победою ли будут дома?») и тот («волхв») стал «волхвовать», «скакать, и плясать, и бесов призывать», в результате чего «беси сказали: „С победой великою и з богатством большим будете назад“, что оказалось «ложью» [Житие, 1861, 49].

Ж. Ваарденбург писал, что «в большинстве случаев религиозная составляющая этой жизни не является столь исключительной или преобладающей, как это представляется» элитам, пытающихся «усилить однородность своих сообществ» [Ваарденбург, 2004, 66]. Это наглядно проявляется в ходе современных социологических исследований, к примеру, студентов ВлГУ, где можно говорить не столько о делении на «верующих» и «неверующих» или «православных» и «инославных», которых, подобно растениям или минералам, можно занести в соответствующие «каталоги» и «классификации», фиксирующие их «видовые» и «родовые» идентификационных признаки, характеризующие их ботаническую или минералогическую «самотождественность», сколько о своего рода «живой», «импульсивной», «спонтанной», «диффузной», «мгновенной» и т.п. религиозности, характерной для индивидов с «мерцающей идентичностью» в наше «турбулентное время», где личность непосредственно «отзывается» на вечную «ностальгию по настоящему», устойчивый «ближний круг» общения и текущие «медийные» сенсации [Аринин, Петросян, 2016, 71–77].

В этой связи и в завершении темы можно отметить, что в современном написании как «религия» это слово дважды использовал М.В. Ломоносов в «Проекте регламента академической гимназии» (1758), где предписывались наказания за оскорбление религии [Костылев, 2011, 80]. В его работах можно встретить прямой перевод высказывания «ревнителей к православию» как «Eifererin der Religion», т.е. «православие», российское «сияющее благочестие», трактуется им как феномен, тождественный иноверным «Religion» [Ломоносов, 1955, 768]. Вместе с тем, он провёл различение между глобальной «наукой», покоящейся на универсальных «твёрдых основаниях» и «некой религией», т.е. общностью, покоящейся на «уверениях», имеющей только «местный» («групповой», «конфессиональный») характер [Ломоносов, 1952, 413]. Таким образом, можно говорить о дифференциации к концу XVIII века, с одной стороны, молчаливо-обрядовой «вѣры народа» (покрывавшей «знахарей», «волшебников», «раскольщиков» и т.п.) и, с другой, возвышенных форм элит, включающих в себя приверженцев политической «вѣры престола» («notre sainte religion» Екатерина Великой), поэтико-догматической «вѣры архиереев» (ревнителей чистоты «сияющего благочестия»), поэтико-литературной «вѣры стихотворцев», поэтико-мистической «вѣры эзотеризма» мартинистов («вольных каменщиков» и т.п.), поэтико-педагогической «вѣры воспитателя», дополняющиеся логически формулируемой нормативной «вѣрой академиков» (Ломоносов) и беспристрастной точностью этнографических описаний «вѣры иноземцев» (Куракин, Кантемир). Начинается поиск «строго определённого значения» термина «религия», способного обозначить некую универсальную «сущность», логично объединяющую «сияющее благочестие», «латыню», «христианские секты», «магометанское лжевѣрие» и сибирское «шеманство», присутствующие в субкультурах населения регионов «Российской империи» той эпохи.

Библиографический список

1. 1910. Апреля 16. Манифест. О вызове иностранцев в Россию, с обещанием им свободы вероисповедания/Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. Том IV. 1700 – 1712 гг. – СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии 1830. – С.192–195.
2. History of the Ecumenical Patriarchate [Электронный ресурс]. – URL: http://www.patriarchate.org/ patriarchate/history (дата обращения: 11.05.2017).
3. Poland – The General Confederation of Warsaw [Электронный ресурс]. – URL: http://web.archive.org/web/ 20080520235227/http://portal.unesco.org/ci/en/ev.php-URL_ID=7748&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (дата обращения: 05.05.2017).
4. Апокрисис. Сочинение Христофора Филалета в двух текстах, польском и западно-русском 1597–1599 // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М. Котомина и Ко, 1882. Кн. 2. – С. 1003–1004, 1008, 1010, 1018, 1804.
5. Аринин, Е.И. Особенности религиозности студентов / Е.И. Аринин, Д.И. Петросян // Социологические исследования. – 2016. – № 6. – С. 71–77.

6. Аринин, Е.И. Религия как «аутопойетическая» система в работах Никласа Лумана / Е.И. Аринин // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 97–105.
7. Аринин, Е.И. Российское религиоведение и феноменология религии в попытках эксплицитного самоопределения / Е.И. Аринин // Религия как аутопойетическая система: феномен и конфликт интерпретаций: коллективная монография под ред. д-ра филос. наук, проф. Е.И. Аринина. – Владимир: Изд-во ВлГУ, 2016.
8. Аринин, Е.И. Религия между нормативным, маргинальным и девиантным / Е.И. Аринин, Т.Р. Атабеков, И.Е. Викулов // Религиоведение. – 2015. – № 4. – С. 101–115.
9. Белоруссова, С.Ю. Нагайбаки на перекрестке православных и мусульманских миссий / С.Ю. Белоруссова // Религиоведение. – 2016. – № 3.
10. Белякова, Е.В. Первые опыты русской церковной историографии / Е.В. Белякова // Факты и знаки. Исследования по семиотике истории. Выпуск 1. – М.: Языки славянских культур, 2008. – С. 219–221.
11. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Э. Бенвенист; пер. с фр.; общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова. – М.: Прогресс-Универс, 1995.
12. Ваарденбург, Ж. Христиане, мусульмане, иудеи и их религии / Ж. Ваарденбург // Страницы: богословие, культура, образование». – 2004. – № 9/1.
13. Вера // Словарь русского языка XI–XVII вв. / гл. ред. С.Г. Бархударов. Вып. 2. – М.: Наука, 1975. – С. 79–80.
14. Верховской, П.В. Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент: К вопросу об отношении Церкви и государства в России. В 2-х тт.: Т. II. Материалы / П.В. Верховский. – Ростов-на-Дону: Скл. изд. у авт. и в кн. маг. т-ва А.С. Суворина «Новое время», 1916.
15. Гладкова, О.В. Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI–XIV вв. / О.В. Гладкова, А.С. Демин, Ф.С. Капица и др. – М.: Наследие, 1996.
16. Дворецкий, И.Х. Латинско-русский словарь / И.Х. Дворецкий; 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Русский язык, 1976.
17. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное. – СПб., 1861.
18. Жозеф де Местр. Религия и нравы русских. – СПб.: «Владимир Даль», 2010.
19. Зосимовский, З.В. Есть ли у русских религия? / З.В. Зосимовский. – СПб.: Типография журнала «Строитель», Фонтанка 66, 1911.
20. Зыбковец, В.Ф. Дорелигиозная эпоха. К истории формирования общественного сознания / В.Ф. Зыбковец. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1959.
21. Кимелев, Ю.А. Современная западная философия религии / Ю.А. Кимелев. – М.: Мысль, 1989.
22. Кириллин, В.М. «Чужое» в древнерусских сказаниях о Ферраро-Флорентийском соборе [Электронный ресурс]. – URL: http://nature.web.ru/db/msg.html?mid=1187849 (дата обращения: 30.04.2017).
23. Книга Сустима, или состояние мухаммеданския религии напечатася повелением его величества Петра Великого императора и самодержца всероссийского в типографии царствующего Санктпитербурха лета 1722 в 22 день. – СПб.
24. Колосов, В. К этимологии терминов «православие» и «православные» / В. Колосов, Т. Павлова [Электронный ресурс]. – URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Article/ kolos_etim.php (дата обращения: 01.05.2017).
25. Костылев, П.Н. М.В. Ломоносов и научное изучение религии / П.Н. Костылев // Вестник Московского университета, Серия 7. Философия. – 2011. – № 5.
26. Куракин, Б.И. Дневник и путевые заметки князя Бориса Ивановича Куракина. 1705–1707 / Б.И. Куракин // Архив кн. Ф.А. Куракина. Кн. 1. – СПб., 1890.
27. Куракин, Б.И. История о Петре I и ближних к нему людях / Б.И. Куракин // Русская старина. – 1890. – Т. 68. – № 10.– С. 254–255.
28. Лексикон славенороссий Памвы Берынды, типография монастыря Кутейнского. – Кутейна, 1653.
29. Ломоносов, М.В. Dissertatio de liqido ed solido / М.В. Ломоносов // Ломоносов М.В. Полное собрание сочинений. Т. 3. – М.–Л.: АН СССР, 1952.
30. Ломоносов, М.В. Приложения / М.В. Ломоносов // Ломоносов М.В. Полное собрание сочинений. Т. 4. – М.–Л.: АН СССР, 1955.
31. Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. – URL: http://www.ruscorpora.ru/search-main.html (дата обращения: 01.05.2017).
32. Немецкие ученые заявили о наличии у шимпанзе собственной религии [Электронный ресурс]. – URL: http://ren.tv/novosti/2016-03-02/nemeckie-uchenye-zayavili-o-nalichii-u-shimpanze-sobstvennoy-religii (дата обращения: 02.05.2017).
33. Павма Берында «Лексіконъ славенорωсскїйи именъ Тлъкованїє. – Киев, 1627.
34. Первые шаги православия в Лондоне [Электронный ресурс]. – URL: http://www.e-reading.club/ chapter.php/1032609/61/Komandorova_-_Russkiy_London.html (дата обращения: 02.05.2017).

35. Першин, Ю.Ю. Латинское слово religio: дополнительные значения и смыслы / Ю.Ю. Першин // Свеча-2014. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении. Т. 26. – Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014.
36. Петрухин, В.Я. Русь в IX–X веках. От призвания варягов до выбора веры. 2-е изд., испр. и доп. / В.Я. Петрухин. – М.: ФОРУМ; НЕОЛИТ, 2014.
37. Правила (истинные) христианского воспитания детей, предложенные в письмах, в которых содержаться также начальные основания христианской религии и жизни для людей всякого состояния; перевел с французского Максим Невзоров. – М., 1785.
38. Приношение религии, или собрание стихотворений Ломоносова, Хераскова, Державина, Карамзина и других. Издал М. Вышеславцев. 2 части. – М., 1798.
39. Прывілей Вялікага Князя Літоускага і Караля Польскага Уладзіслава (Ягайлы) 1387 года [Электронный ресурс]. – URL: http://starbel.narod.ru/d040.htm (дата обращения: 05.05.2017).
40. Сарни, М. Русская церковь в Лондоне. От Петра Великого до наших дней / М. Сарни. – Лондон; Москва: Издание Сурожской епархии Русской Православной Церкви, 2012. – С. 11 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.britannica.com/eb/article?tocId=9056963 (дата обращения: 27.04.2017).
41. Сборник Российского исторического общества. – 1871. – Т. 7.
42. Словарь русского языка XI–XVII вв. / гл. ред. Г.А. Богатова. Вып.18. – М.: Наука, 1992.
43. Соболев, Л.В., Флоря, Б.Н. Броневский, М. Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. – URL: http://www.pravenc.ru/text/ 153469.html (дата обращения: 28.04.2017).
44. Судьба религии; пророчество, которое осмеяно будет, но исполнится. Посвященное всем разоряющим и назидающим християнство. – М.: Иждивением Типографической компании, тип. И. Лопухина, 1785.
45. Токарев, С.А. О религии как социальном явлении (мысли этнографа) / С.А. Токарев // Советская этнография. – 1979. – № 3. – С. 87–105.
46. Успенский, Б.А. Право и религия в Московской Руси / Б.А. Успенский // Факты и знаки. Исследования по семиотике истории. Выпуск 1. – М.: Языки славянских культур, 2008.
47. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 3 / М. Фасмер; пер. с нем. и доб. О.Н. Трубачева. 2-е изд. стер. – М.: Прогресс, 1987.
48. Цицерон, М.Т. О природе богов / М.Т. Цицерон; пер. с лат. С. Блажеевского. – СПб.: Азбука-классика, 2002.
49. Шахов, М.О. Старообрядческое мировоззрение: Религиозно-философские основы и социальная позиция / М.О. Шахов. – М.: Изд-во РАГС, 2002.
50. Штендер, Г.-Ф. Истина религии вообще в двух частях, из которых в первой доказывается истина религии вообще противу неверия вольнодумцов и натуралистов; а во второй утверждается истина християнской религии, следуя священному писанию противу неверия натуралистов. Иждивением Типографической компании / Г.-Ф. Штендер. – М.: Тип. И. Лопухина, 1785.
51. Элбакян, Е.С. Квазирелигиозность / Е.С. Элбакян // Религиоведение: Энциклопедический словарь. – М., 2006. – С. 515–516.
52. Ярхо, В.Н. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) / В.Н. Ярхо // Античность и современность. – М.: Наука, 1972.

Текст поступил в редакцию 19.05.2017.

References

1. *Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj Imperii. Sobranie Pervoe* [Complete Collection of Law of the Russian Empire]. Vol. IV. 1700–1712 gg. St. Petersburg: Tip. II Otdelenija Sobstvennoj Ego Imperatorskogo Velichestva Kanceljarii 1830, pp. 192–195 (in Russian).
2. *History of the Ecumenical Patriarchate*. Available at: //http://www.patriarchate.org/ patriarchate/history (in English).
3. *Poland – The General Confederation of Warsaw*. Available at: //http://web.archive.org/web/ 20080520235227/http://portal.unesco.org/ci/en/ev.php-URL_ID=7748&URL_ DO=DO_TOPIC&URL_ SECTION=201.html (in English).
4. *Pamjatniki polemicheskoj literatury v Zapadnoj Rusi* [Monuments of Polemic Literature in Western Rus']. St. Peterburg: Tip. A.M. Kotomina i Ko, 1882. Book 2, pp. 1003–1004, 1008, 1010, 1018, 1804 (in Russian).
5. Arinin E.I., Petrosjan D.I. *Sociologicheskie issledovanija* [Sociological Research]. 2016, no. 6, pp. 71–77 (in Russian).
6. Arinin E.I. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2013, no. 2, pp. 97–105 (in Russian).

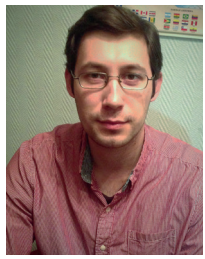
7. Arinin E.I. *Religija kak autopojeticheskaja sistema: fenomen i konflikt interpretacij* [Religion as Autopoetic System: The Phenomenon and Conflict of Interpretation]. Ed. by E.I. Arinin. Vladimir: Izd-vo VlGU, 2016, p. 22 (in Russian).
8. Arinin E.I., Atabekov T.R., Vikulov I.E. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2015, no. 4, pp. 101–115 (in Russian).
9. Belorussova S.Ju. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2016, no. 3, p. 44 (in Russian).
10. Beljakova E.V. *Fakty i znaki. Issledovanija po semiotike istorii* [Facts and Signs. The Semiotics of History Studies]. Vol. 1. Moscow: Jazyki slavjanskih kul'tur, 2008, pp. 219–221 (in Russian).
11. Benveniste E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1969 (Russ. ed.: Benveniste E. *Slovar' indoevropejskih social'nyh terminov*. Moscow: Progress-Univers, 1995, p. 396).
12. Vaardenburg J. *Stranicy: bogoslovie, kul'tura, obrazovanie* [Pages: Theology, Culture, Education]. 2004, no. 9/1, p. 66 (in Russian).
13. *Slovar' russkogo jazyka XI–XVII vv.* [Dictionary of the Russian Language of the 11th – 17th Centuries]. Ed. by S.G. Barhudarov. Vol. 2. Moscow: Nauka, 1975, pp. 79–80 (in Russian).
14. Verhovskoj P.V. *Uchrezhdenie Duhovnoj Kollegii i Duhovnyj Reglament: K voprosu ob otnoshenii Cerkvi i gosudarstva v Rossii. T.II. Materialy* [The Establishment of the Spiritual Collegium and Spitiual Order: To the Issue of Church-State Relationship in Russia]. Rostov-na-Donu: Skl. izd. u avt. i v kn. mag.t-va A.S. Suvorina «Novoe vremja», 1916, p. 15 (in Russian).
15. Gladkova O.V., Demin A.S., Kapica F.S. *Drevnerusskaja literatura. Vosprijatie Zapada v XI–XIV vv.* [Ancient Russian Literature. Perception of the West in the 11th – 14th Centuries]. Moscow: Nasledie, 1996, p. 57 (in Russian).
16. Dvoreckij I.H. *Latinsko-russkij slovar'* [Latin-Russian Dictionary]. Moscow: Russkij jazyk, 1976, p. 866 (in Russian).
17. *Zhitie protopopa Avvakuma, im samim napisannoe* [Autobiographic Life of Protopope Abbacum]. St. Petersburg, 1861, p. 49 (in Russian).
18. Josef de Mestr. *Religija i nravy russkih* [Religion and Customs of the Russians]. St. Petersburg: «Vladimir Dal'», 2010, p. 38, 57 (in Russian).
19. Zosimovskij Z.V. *Est' li u russkih religija?* [Do the Russians Have a Religion?]. St. Petersburg: Tipografija zhurnala «Stroitel'», Fontanka 66, 1911.
20. Zybkovec V.F. *Doreligioznaja jepoha. K istorii formirovanija obshhestvennogo soznanija* [Pre-Revoluonary Epoch. To the History of Formation of Social Consciousness]. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1959, pp. 3–5 (in Russian).
21. Kimelev Ju.A. *Sovremennaja zapadnaja filosofija religii* [Modern Western Sociology of Religion]. Moscow, 1989, pp. 152–154 (in Russian).
22. Kirillin V.M. *«Chuzhoe» v drevnerusskih skazanijah o Ferraro-Florentijskom sobore* ["The Foreign" in Ancient Russian Legends about the Council of Ferrara-Florence]. Available at: http://nature.web.ru/db/msg.html?mid=1187849 (in Russian).
23. *Kniga Sustima, ili sostojanie muhammedanskija religii napechatasja poveleniem ego velichestva Petra Velikogo imperatora i samoderzhca vserossijskogo v tipografii carstvujushhego Sanktpiterburha leta 1722 v 22 den'* [The Book of Sustim, or The State of Islam Printed by Order of His Majesty Peter the Great, Emperor and Autocrat of All Russia in St. Petersburg, 1722]. St. Petersburg (in Russian).
24. Kolosov V., Pavlova T. *K jetimologii terminov "pravoslavie" i "pravoslavnye"* [To the Etymology of the terms "Orthodoxy" and "Orthodox"]. Available at: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Article/ kolos_etim.php (in Russian).
25. Kostylev P.N. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Serija 7. Filosofija* [Bulletin of Moscow University. Series 7. Philosophy]. 2011, 5, p. 80 (in Russian).
26. Kurakin B.I. *Dnevnik i putevye zametki knjazja Borisa Ivanovicha Kurakina. 1705–1707. Arhiv kn. F.A. Kurakina* [The Diary and Travel Notes of Knyaz Boris Ivanovich Kurakin. 1705–1707. F.A. Kurakin's Archive]. Book 1. St. Petersburg, 1890 (in Russian).
27. Kurakin B.I. *Russkaja starina* [Russian Antiquity]. 1890, vol. 68, no. 10, pp. 254–255.
28. *Leksikon slavenorosskij Pamvy Beryndy* [Russian Slavic Lexicon of Pamva Berynda]. Kutejna: Tipografija monastyrja Kutejnskogo, 1653, p. 36 (in Russian).
29. Lomonosov M.V. *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete Collection of Works]. Vol. 3. Moscow–Leningrad: AN SSSR, 1952, p. 413 (in Russian).
30. Lomonosov M.V. *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete Collection of Works]. Vol. 4. Moscow–Leningrad: AN SSSR, 1955, p. 768 (in Russian).
31. *Nacional'nyj korpus russkogo jazyka* [National Corpus of the Russian Language]. Available at: http://www.ruscorpora.ru/search-main.html (in Russian).
32. *Nemeckie uchenye zajavili o nalichii u shimpanze sobstvennoj religii* [German Researchers Claim that Chimpanzee Have Their Own Religion]. Available at: http://ren.tv/novosti/2016-03-02/nemeckie-uchenye-zayavili-o-nalichii-u-shimpanze-sobstvennoy-religii (in Russian).
33. Pavma Berynda. *«Leksikon slavenorosskïji imen Tlkovanïe* [Russian Slavic Lexicon. Explanation of Names]. Kiev, 1627, p. 24 (in Russian).
34. *Pervye shagi pravoslavija v Londone* [First Steps of Orthodoxy in London]. Available at: http://www.e-reading.club/ chapter.php/1032609/61/Komandorova_-_Russkiy_London.html (in Russian).
35. Pershin Ju.Ju. *Svecha-2014. Religija, religio i religioznost' v regional'nom i global'nom izmerenii* [Candle-2014. Religion, Religio and Religiosness in Regional and Global Dimensions]. Vol. 26. Vladimir: Izd-vo VlGU, 2014, p. 161 (in Russian).

36. Petruhin V.Ja. *Rus' v IX–X vekah. Ot prizvanija varjagov do vybora very* [Rus' in the 9th – 10th Centuries. From the Summoning of the Varangians to the Christianization]. Moscow: FORUM; NEOLIT, 2014, pp. 380–385, 393 (in Russian).
37. *Pravila (istinnye) hristianskogo vospitanija detej, predlozhennye v pis'mah, v kotoryh soderzhat'sja takzhe nachal'nye osnovanija hristianskoj religii i zhizni dlja ljudej vsjakogo sostojanija* [True Rules of Christian Education of Children Offered in Letters Containing Basics of Christian Religion and Life for All People]. Transl. from French by Maksim Nevzorov. Moscow, 1785 (in Russian).
38. Prinoshenie religii, ili sobranie stihotvorenij Lomonosova, Heraskova, Derzhavina, Karamzina i drugih [The Offering of Religion, or Collection of Poems by Lomonosov, Kheraskov, Derzhavin, Karamzin, ets.]. Ed. by M. Vysheslavcev. Moscow, 1798 (in Russian).
39. *Pryvilej Vjalikaga Knjazja Litouskaga i Karalja Pol'skaga Uladzislava (Jagajly) 1387 goda* [Rules of Great Knyaz and King of Poland Vladislav (Yagaila)]. Available at: http://starbel.narod.ru/d040.htm (in Russian).
40. Sarni M. *Russkaja cerkov' v Londone. Ot Petra Velikogo do nashih dnej* [The Russian Church in London. From Peter the Great to Our Days]. London; Moscow: izdanie Surozhskoj eparhii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, 2012, p. 11 (in Russian).
41. *Sbornik Rossijskogo istoricheskogo obshhestva* [Collection of the Russian Historical Society]. 1871, vol. 7, pp. 3, 6, 29–30 (in Russian).
42. *Slovar' russkogo jazyka XI–XVII vv.* [Dictionary of the Russian Language of the 11th – 17th Centuries]. Ed. by G.A. Bogatova. Vol. 18. Moscow: Nauka, 1992, pp. 116, 228, 229 (in Russian).
43. Sobolev L.V., Florja B.N. *Bronevsky M.* Available at: http://www.pravenc.ru/text/ 153469.html (in Russian).
44. *Sud'ba religii; prorochestvo, kotoroe osmejano budet, no ispolnitsja. Posvjashhennoe vsem razorjajushhim i nazidajushhim hristijanstvo* [Religion's Destiny; The Prophecy that Will Be Laughed at, but Come True. Dedicated to All Who Ruin and Build Up Christianity]. Moscow: Izhdiveniem Tipograficheskoj kompanii, tip. I. Lopuhina, 1785 (in Russian).
45. Tokarev S.A. *Sovetskaja jetnografija* [Soviet Ethnography]. 1979, no. 3, pp. 87–105 (in Russian).
46. Uspenskij B.A. *Fakty i znaki. Issledovanija po semiotike istorii* [Facts and Signs. Researches of the Semiotics of History]. Vol. 1. Moscow: Jazyki slavjanskih kul'tur, 2008, p. 122 (in Russian).
47. Fasmer M. *Jetimologicheskij slovar' russkogo jazyka* [Etymological Dictionary of the Russian Language]. Vol. 3. Transl. by O.N. Trubacheva. Moscow: Progress, 1987, p. 446 (in Russian).
48. Cicero M.T. *O prirode bogov* [On the Nature of the Gods]. Transl. by S. Blazheevsky. St. Petersburg: Azbuka-klassika, 2002, p. 127 (in Russian).
49. Shahov M.O. *Staroobrjadcheskoe mirovozzrenie: Religiozno-filosofskie osnovy i social'naja pozicija* [Old Believer Worldview: Religious and Philosophical Basics and Social Position]. Moscow: Izd-vo RAGS, 2002, p. 51 (in Russian).
50. Shtender G.-F. *Istina religii voobshhe v dvuh chastjah, iz kotoryh v pervoj dokazyvaetsja istina religii voobshhe protivu neverija vol'nodumcov i naturalistov; a vo vtoroj utverzhdaetsja istina hristijanskoj religii, sleduja svjashhennomu pisaniju protivu neverija naturalistov* [The Truth of Religion in General in Two Parts; The First Part Proves the Truth of Religion in General Against the Unbelief of Freethinkers and Naturalists; The Second One Confirms the Truth of Christianity Following the Holy Scripture Against the Unbelief of Freethinkers]. Moscow, Izhdiveniem Tipograficheskoj kompanii tip. I. Lopuhina, 1785 (in Russian).
51. Elbakyan E.S. *Religiovedenie. Jenciklopedicheskij slovar'* [Study of Religion. Encyclopedic Dictionary]. Moscow, 2006, pp. 515–516 (in Russian).
52. Jarho V.N. *Antichnost' i sovremennost'* [Antiquity and Present Time]. Moscow: Nauka, 1972, p. 253 (in Russian).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.3.81-86

Хадыев Д.В.

Динамический пантеизм И.Г. Гердера



Аннотация. В статье анализируется теологическая концепция И.Г. Гердера. Автор показывает, что воззрения Гердера сложились под сильным влиянием Б. Спинозы и могут считаться пантеистическими, т.к. Гердер отождествляет Бога и мир. Вместе с тем Гердер модернизирует идеи своего предшественника в некоторых ключевых аспектах. Так, у Бога Гердера имеются как определённо личные качества, так и черты безличного существа. Понятие Бога у Гердера получается обширнее понятия мира и включает его в себя; принцип деятельности, пронизывающий гердеровскую концепцию, придаёт ей в сравнении с концепцией Спинозы динамизм. Гердер переосмысливает понимание мышления Спинозой безличным атрибутом субстанции, не наделяемого свободной волей и желаниями, и наделяет атрибут мышления личностными чертами. С помощью понятия «органические силы» Гердер сохраняет центральный принцип доктрины Спинозы – монизм, но это же понятие вносит в указанную доктрину не присущий ей до этого динамизм. Учение Гердера одновременно включает в себя элементы пантеизма и теизма и не может быть сведено к одному из этих понятий природы Бога полностью. В связи с этим собственное учение Гердера о Боге может быть охарактеризовано как динамический пантеизм.

Ключевые слова: пантеизм, монизм, деизм, динамический пантеизм, органические силы, атрибут, субстанция

Dinislam V. Khadyev

The Dynamic Pantheism of J.G. Herder

Abstract. The article deals with the concept of God given by J.G. Herder. The author shows that the Herder's views were strongly influenced by B. Spinoza and can be considered pantheistic, since Herder identifies God and the world. At the same time, the German philosopher's concept of God is different from the Spinoza's one. Herder modernizes the ideas of its predecessor in some key moments. So, Herder's God has both some certain personal qualities and traits of an impersonal being. The concept of God given by Herder turns out more extensive than the concept of the world and includes the latter; the principle of activity penetrating the Herder's concept makes it more dynamic than the Spinoza's concept. Herder reinterprets Spinoza's understanding of thinking as impersonal attribute of substance which isn't allocated by free will and desires, and allocates the attribute of thinking with personal lines. By means of the concept "organic forces" Herder keeps the central principle of the doctrine of Spinoza – monism, but the same concept brings to the doctrine dynamism not inherent in it before. Herder's doctrine includes elements of pantheism and theism at the same time and can't be completely consolidated to one of these concepts of the nature of God. In this regard, Herder's own teaching about God can be described as the dynamic pantheism.

Key words: Pantheism, monism, deism, dynamic pantheism, organic forces, attribute, substance

---

Хадыев Динислам Владиславович – аспирант кафедры философии религии и религиоведения МГУ им. Ломоносова; 119991, г. Москва, ул. Ленинские горы, д. 1; hadiev.d@mail.ru.

Dinislam V. Khadyev – PhD student at the Department of Philosophy and Religious Studies, Lomonosov Moscow State University; 1 Leninskie Gory str., Moscow, Russia, 119991; hadiev.d@mail.ru.

Философия развивается, постоянно уточняя смысл и содержание своих категорий. Это имеет отношение и к такому важному для философии религии понятию как пантеизм. В наше время идёт процесс размывания традиционных религиозных представлений, в том числе теизма, распространения индифферентизма в отношении религии, переход к неверию. Нередко переход от теизма к неверию происходит посредством различных вариантов пантеизма и деизма. В связи с этим исследование соотношения пантеизма, деизма и теизма в разные периоды истории представляет значительный интерес, особенно если эти течения религиозной мысли сочетаются в философии одного мыслителя.

Философские воззрения И.Г. Гердера касательно Бога наиболее полно и последовательно выразились в трактате «Бог. Несколько диалогов» (1787), написанном в рамках «спора о пантеизме» – публичной полемики о философии Б. Спинозы, развернувшейся в Германии в 80-ые годы XVIII века. Гердер отстаивает в этом сочинении совместимость учения голландского философа с религией и старается отвести от него обвинения в атеизме и пантеизме. Представление о Спинозе как об атеисте в ту пору было весьма распространённым, чему немало способствовал П. Бейль, писавший в своём «Историческом и критическом словаре» о Спинозе следующее: «Еврей по происхождению, впоследствии отступник от иудаизма и, наконец, атеист» [Бейль, 1968, 7]. Обвинения в атеизме в те времена были сродни обвинениям в безнравственности[1].

Указанный трактат представляет собой написанное в диалогической форме размышление, состоящее из пяти диалогов. В первом диалоге Гердер, опираясь на И. Колеруса (видного биографа Спинозы), доказывает, что Спиноза был человеком добродетельным и кротким, поэтому обвинения в атеизме не могут быть к нему отнесены. Этой цели служит помещённый в начало фрагмент из «Трактата об усовершенствовании разума» демонстрирующий, по мнению Гердера, религиозность и высокий морализм Спинозы. Во второй и третьей частях сочинения речь идёт собственно об учении голландского мыслителя. Гердер заимствует у Спинозы представление о Боге как о субстанции *causa sui*: «Чем же является субстанция, как не тем, что существует для себя, что само является причиной своего существования» [Herder, 1887, 440]. По ходу изложения Гердер в лице собеседников пытается исправить «недостатки» в метафизике Спинозы. Подробнее об этих исправлениях речь пойдёт ниже. В числе прочего Гердер пытается избавиться от обвинений в фатализме. Абсолютная необходимость Спинозы, горячо критикуемая Ф. Якоби, становится у Гердера осознанной необходимостью. В четвёртом диалоге Гердер полемизирует с Кантом, хотя имя последнего не называется. Критика – ответ на рецензию Канта, посвящённую первым частям «Идей к философии истории человечества». Так, в качестве доказательства существования Бога Гердер фактически приводит свой вариант онтологического аргумента. Автор «Бога» рассуждает о познании и вере. Он пытается примирить познание, основанное на доказательстве, с познанием, основанным на вере. Настоящий принцип веры, по Гердеру, тождественен с принципом мышления. Однако, как замечает Р. Гайм, такое примирение приводит к «запутанному эклектизму» и к туманности изложения [Гайм, 2011, 323]. В пятом диалоге Гердер рассматривает систему Спинозы преимущественно с религиозно-нравственной стороны: «Высшая мощь не могла быть не чем иным, как высшей мудростью и добром, вечно живым, вечно действующим» [Herder, 1887, 541]. Происхождение мира Гердер выводит не из акта творения. Он вопрошает устами одного из собеседников: «Что, если Бог находится вне мира? – и тут же восклицает, давая отрицательный ответ, – Где есть место вне мира?!» [Herder, 1887, 444] Отсюда можно заключить, что Гердер пренебрегает идеей творения мира: из развития самой природы он выводит всё более совершенные формы её организации, отрицается трансцендентность Бога миру.

Уже из беглого рассмотрения работы видно, что Гердер, взявшись защищать Спинозу от обвинений в пантеизме, по существу сам стал склоняться к нему. Особенности гердеровского пантеизма выявляются в сравнении с позицией защищаемого им мыслителя.

Для Гердера было принципиально важным понимание Бога вслед за Спинозой как субстанции, как некоего всеобъемлющего безличного основания. Этот

центральный принцип метафизики Спинозы, который является платформой систематического пантеизма, Гердер закладывает и в основу своего учения. Пересматривая или отбрасывая отдельные части системы Спинозы, он полагает, что тем самым совершенствует, а главное избавляет учение Спинозы от пантеистического багажа. Однако сохранение вышеупомянутого главного принципа с неотвратимостью приводит к сохранению пантеистического ядра в конструируемой им системе. Сохранив понимание Бога как «всё всего» Гердер закономерно принимает и учение о модусах, слегка поправляя его с помощью идей Лейбница: «Все субстанции мира поддерживаются божественной силой, так же, как они получили своё существование именно от неё, поэтому они представляют собой, если вам так угодно, виды божественных сил, каждая из них видоизменяется согласно месту, времени, и составляющим, в которых и с которыми она возникает» [Herder, 1887, 441]. Соответственно, законный статус приобретает у Гердера и детерминизм: «Однако в том, что все вещи должны зависеть от саморазвивающейся природы, в своём существовании, своих взаимоотношениях, в каждом выражении своих сил, ни один размышляющий ум не может сомневаться» [Herder, 1887, 442]. Гердер одобряет разделение, проведённое Спинозой между относительным временем и вечностью, вечностью Бога и неопределённой длительностью: «Вечность Бога нельзя определить с точки зрения длительности или времени, даже если кто-то предположит, что последнее неопределённо. Длительность – это бесконечное продолжение существования, но в любой точке она несёт в себе меру бренности, поэтому она никак не может быть отнесена к чему-то непереходному и совершенно неизменному» [Herder, 1887, 444]. Это спинозистское понимание времени не как отдельного атрибута, но только как мыслительной категории становится для Гердера отправной точкой для пересмотра некоторых других положений Спинозы. Так, Гердер сомневается в целесообразности сохранения атрибутов, точнее атрибута протяжения. По образцу вышеупомянутой категории времени он избавляется от атрибута протяжения: «То, что относится ко времени, в равной степени относится и к пространству, и если время полностью несравнимо с идеей вечности, то пространство одинаково не соизмеримо с идеей простой Субстанции» [Herder, 1887, 446]. На смену учению об атрибутах, нежелательного остатка декартовского дуализма, как считает Гердер, должен прийти единый принцип органических сил, которые он называет срединным понятием (Mittelbegriff): «Органические силы. Ничто не является более простым чем это… Если божество Спинозы состоит в своих бесконечных атрибутах, каждый из которых выражает вечную и бесконечную суть, то нам больше не придётся отстаивать два атрибута мышления и протяжения, которые не имеют ничего общего. Мы откажемся от этого оскорбительного и ненадлежащего слова «атрибут» целиком и заменим его доктриной “Божество открывает Себя в бесконечном количестве сил и в бесконечном числе способов”!» [Herder, 1887, 451]. Органические силы, – категория заимствованная Гердером у Лейбница из его учения о монадах. С помощью этого понятия природа Гердера приобретает не механический, как у Спинозы и Декарта, а «живой» характер, поскольку она приводится в движение органическими силами из их внутренних закономерностей. «То, что мы называем материей, само в большей или меньшей степени оживлённо» [Herder, 1887, 546]. Тем самым Гердер преодолевает обвинения в фатализме, так как природа более не является слепой. Из приведённого ясно, почему пантеизм Гердера получил название динамического[2]: субстанция Спинозы воспринималась как нечто пассивное и неподвижное, субстанция же Гердера – это некая сила, в которой получают своё воплощение отдельные силы. «Он, самодостаточный, Сила в самом высшем и единственном чувстве мира, то есть первичная Сила всех сил, Душа всех душ. Без Него ни одна из них не возникла бы, без Него ни одна из них не была бы активна» [Herder, 1887, 452]. В субстанции Гердера, таким образом, заложен принцип деятельности.

Гердер понимает атрибуты Спинозы специфически – как мыслительные категории, подобное их понимание в исторических трактовках учения Спинозы встречалось нередко и определённо имеет право на жизнь, однако оно, по нашему мнению, не верно: атрибуты Спинозы это не гносеологические рамки в духе Канта, а самостоятельные онтологические реальности[3]. Деконструкция атрибута протяжения

по образцу категории времени Спинозы предполагает, что протяжение рассматривается не как сама реальность, а как лишь образ Бога, только его видимость, поскольку «пространство и время лишь фантомы нашего воображения, масштабы ограниченного рассудка, который должен сделать для себя познаваемыми вещи в их последовательности и расположении» [Herder, 1887, 542]. С помощью этого мыслительного хода Гердер пытается устранить обвинения в пантеизме, обращаемые в адрес Спинозы. Под таким углом зрения система Спинозы действительно формально не может считаться чисто пантеистической, так как Бог понимается как нечто большее видимого мира и первичное по отношению к нему. Однако подчеркнём, это происходит по причине своеобразной трактовки понятия атрибута протяжения. Самого Спинозу правомерно отнести к лагерю пантеистов.

Самая интересная часть гердеровской модификации учения Спинозы – это переосмысление атрибута мышления. У Спинозы мышление – это безличный атрибут субстанции, не наделяемый свободной волей и желаниями[4], у Гердера же атрибут мышления наделяется личностными чертами: «Он (Бог) тем самым сообщил нам от себя нечто существенное и сделал нас образцом своего совершенства, причём в природе божественной силы лежит не слепое, ограниченное и злобное действие, но разумное и проникнутое не исключающим ни кого добром» [Herder, 1887, 543]. Элементы персонификации мы находим и в характеристике первоначальной силы, к которой сводятся все конкретные силы. К трём божественным мировым силам – мощи, разуму, добру, мыслимым Гердером в единстве – сводятся все другие силы [Herder, 1887, 543]. Таким образом, Гердер придаёт своему Богу черты существа одновременно наделённого безличными и личными качествами[5]. По этой причине Кант, ознакомившийся с сочинением Гердера, отнёс последнего к деистам[6]. Вообще Гердер в апологии Спинозы и в попытках сохранить главный принцип его философии – безличного Бога, не очень последователен. Как отмечает исследовательница теологической доктрины Гердера Э. Хоффарт трудно однозначно отнести «теистический пантеизм» Гердера к какому-либо одному понятию из приведённой характеристики. Его учение одновременно включает в себя элементы пантеизма и теизма и не может быть сведено к одному из этих понятий природы Бога полностью [Hoffart, 1918, 31]. Сама Хоффарт характеризует данное учение как «*динамический панентеизм*» [Hoffart, 1918, 33]. Данное понимание, на наш взгляд, вполне правомерно, так как понятие Бога у Гердера получается обширнее понятия мира и включает его в себя; принцип деятельности, пронизывающий гердеровскую концепцию, придаёт ей в сравнении с концепцией Спинозы динамизм.

Как видим, учение Гердера о Боге очень сложно и противоречиво. Нельзя говорить о проявлении пантеизма в его чистой форме, но, по мнению одного из исследователей: «Бог в философии Гердера – это уже не личностный абсолют средневековой христианской философии, независимый от природы и человека» [Смыслов, 2011, 149].

Модифицированный Гердером спинозизм был воспринят многими немецкими мыслителями младшего поколения[7]. В их числе столпы немецкого классического идеализма Шеллинг и Гегель[8]. Можно утверждать, что Гердер основательно повлиял на характер дальнейшего философствования в Германии. По крайней мере, в одном можно не сомневаться – он был одним из тех, кто вернул на философскую орбиту пантеизм и сделал его актуальным философским течением. Тем самым традиция свободомыслия в европейской философии была подкреплена и продолжена.

Библиографический список

1. Бейль, П. Исторический и критический словарь. В 2-х т. Т. 2 / П. Бейль. – М.: Мысль, 1968.
2. Гердер, И.Г. История еврейской поэзии / И.Г. Гердер; пер. с фр. перевода. – Ч. 1. – Тифлис: тип. Амб. Энфиаджианца и К°, 1875.
3. Герье, В.И. Философия истории Гердера / В.И. Герье // Вопросы философии и психологии. – 1896. – Кн. 2 (32). – С. 169–195.

4. Гулыга, А.В. Гердер и его «Идеи к философии истории человечества» / А.В. Гулыга // Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – С. 612–648.
5. Гайм, Р. Гердер, его жизнь и сочинения. В 2-х т. Т. 1 / Р. Гайм. – СПб.: Наука, 2011.
6. Кант, И. Избранные письма / И. Кант // Сочинения. В 8-ми т. Т. 8. – М.: Чоро, 1994.
7. Геру, М. Спор об атрибуте / М. Геру // Логос. – 2007. – № 2 (59). – С. 29–58.
8. Смыслов, О.В. Идея развития в контексте динамического пантеизма И.Г. Гердера / О.В. Смыслов // История философии: традиции и современность: сб. статей / отв. ред. Л.В. Цыпина. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2011. – С. 149–162.
9. Спиноза, Б. Этика / Б. Спиноза // Сочинения: В 2-х т. Т. 1. – 2-е изд., стер. – СПб.: Наука, 2006.
10. Спиноза, Б. Письма / Б. Спиноза // Избранные произведения. В 2-х т. Т.-2. – М.: Гослитиздат,1957.
11. Herder, J.G. Sämtliche Werke. Hrsg. Von B. Suphan. Bd. 16 / J.G. Herder. – Berlin: Weidmann, 1887.
12. Hoffart, E. Herders “Gott” / E. Hoffart. – Erlangen: Friedrich-Alexanders-Universitat Erlangen, 1918.
13. Forster, M. Herder and Spinoza / M. Forster [Electronic resource]. – URL: http://philosophy.uchicago.edu/faculty/forster.html (дата обращения: 05.04.2017).

Текст поступил в редакцию 07.04.2017.

[1] Сам Спиноза также отождествлял атеизм с безнравственностью. К примеру, в письме к Якову Остенсу он пишет: «Атеисты обыкновенно отличаются тем, что превыше всякой меры ищут почестей и богатств, каковые я всегда презирал, как это известно всем, кто меня знает». (Спиноза Б. Письма // Избранные произведения. В 2-х т. Т. 2. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. С. 554).

[2] О.В. Смыслов пишет об этом: «Бог – природа – сила Гердера в значительной степени отличается от Бога – природы – субстанции Спинозы главным образом своим ярко выраженным динамизмом». (Смыслов О.В. Идея развития в контексте динамического пантеизма И.Г. Гердера // История философии: традиции и современность: сб. статей / отв. ред. Л.В. Цыпина. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2011. С. 151). См. также: (Гулыга А.В. И.Г. Гердер и его «Идеи к философии истории человечества» // Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества М.: Наука, 1977. С. 622.); (Геру М. Спор об атрибуте //Логос. 2007. № 2 (59). С. 57).

[3] См. об этом: Геру М. Спор об атрибуте // Логос. 2007. № 2 (59). С. 29–58. Автор делает подробный анализ спинозистской категории атрибута, в его поле зрения попадает и гердеровская концепция.

[4] См., к примеру: Спиноза Б. Этика // Сочинения: В 2 т. Т. 1. 2-е изд., стер. СПб.: Наука, 2006. С. 277–278.

[5] В.И. Герье пишет об этом: «Пантеистическое начало Спинозы, у его восторженного поклонника, принимает черты антропоморфические и снова приближается к теизму». (Герье В.И. Философия истории Гердера // Вопросы философии и психологии. 1896. Кн. 2. (32). С. 191).

[6] И. Кант писал Ф. Якоби, поддерживая его в дискуссии вокруг Спинозы: «Синкретизм спинозизма вы решительно опровергли вместе с деизмом гердерова «Бога»» (Кант И. Избранные письма // Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 534); Интересно как сам Гердер относился к деизму. В «Истории еврейской поэзии» он пишет с явной симпатией о древней еврейской религии: «Я не знаю деизма более чистого, как тот, который преобладает в Ветхом Завете». (Гердер И.Г. История еврейской поэзии: Пер. с фр. перевода. Ч. 1. Тифлис, 1875. С. 54).

[7] См. об этом: Forster M. Herder and Spinoza, P. 33. [Electronic resource]. URL: http://philosophy.uchicago.edu/faculty/forster.html (дата обращения: 05.04.2017).

[8] Молодой Шеллинг, с жаром следивший за протеканием полемики о Спинозе, после прочтения «Бога» писал своему другу и однокашнику Гегелю: «Ортодоксальные представления о божестве не существуют более для нас». (Цит. По: Гулыга А.В. Шеллинг М.: Молодая гвардия, 1982. С. 25).

References

1. Bayle P. *Dictionnaire historique et critique* (Russ. ed.: Bayle P. *Istoricheskii i kriticheskii slovar*. In 2 volumes (vol. 2). Moscow: Mysl Publ., 1968).
2. Herder J.G. *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (Russ. ed.: Herder J.G. *Istoriia evreiskoi poezii*: Trans. from French. Part 1. Tiflis: Amb. Enfiadzhiantsa i K° Publ., 1875).
3. Gere V.I. *Voprosy filosofii i psikhologii* [Questions of Philosophy and Psychology]. Moscow: Moscow Psychological Society, 1896, no. 2 (32), pp. 169–195 (in Russian).
4. Gulyga A.V. *Gerder i ego «Idei k filosofii istorii chelovechestva»* from Herder J.G. *Idei k filosofii istorii chelovechestva* [Herder and His “Ideas to the Philosophy of the History of Mankind”]. Moscow: Nauka Publ., 1977, pp. 612–648 (in Russian).

5. Haym R. *Herder nach seinem Leben und seinen Werken*, Berlin: Gaertner, 1880. (Russ. ed.: Haym R. *Gerder, ego zhizn i sochineniia*. In 2 volumes (vol. 2). St. Petersburg: Nauka Publ., 2011).
6. Kant I. *Sochineniia* [Writings]. In 8 volumes (vol. 8). Moscow: Choro Publ., 1994 (in Russian).
7. Geru M. *Logos* [Logos]. Moscow: Gaidar Institute Press, 2007, no. 2 (59), pp. 29–58 (in Russian).
8. Smyslov O.V. *Ideia razvitiia v kontekste dinamicheskogo panteizma I.G. Gerdera* [Idea of Development in the Context of Dynamic Pantheism of J.G. Herder]. St. Petersburg: SPb SU Publ., 2011, pp. 149–162 (in Russian).
9. Spinoza B. *Sochineniia* [Ethics, Demonstrated in Geometrical Order]. In 2 volumes (vol. 1). St. Petersburg: Nauka Publ., 2006 (in Russian).
10. Spinoza B. *Izbrannye proizvedeniia* [Letters]. In 2 volumes (vol. 2). Moscow: Goslitizdat Publ., 1957 (in Russian).
11. Herder J.G. *Collected Works,* ed. B. Suphan et al., (vol. 16) [Sämtliche Werke. Hrsg. Von B. Suphan. Bd. 16.]. Berlin: Weidmann, 1887 (in German).
12. Hoffart E. *"God" of Herder* [Herder's "Gott"]. Erlangen: Friedrich-Alexanders-Universitat Erlangen, 1918 (in German).
13. Forster M. *Herder and Spinoza.* Available at: http://philosophy.uchicago.edu/faculty/forster.html (in English).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.3.87-114

Сулема А.А.

Гносеологические основания антропологического теизма В.И. Несмелова на материале ранней работы «Проблема знания. Опыт исследования природного начала и формы философского знания»

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению эволюции гносеологических воззрений профессора Казанской духовной академии В.И. Несмелова. Впервые представлен анализ некоторых аспектов ранней работы по гносеологии казанского мыслителя «Проблема знания. Опыт исследования природного начала и формы философского знания» (1888 г.). Анализируются следующие концепты гносеологии «позднего» Несмелова: 1) проблема взаимоотношения религиозной веры и научного знания; 2) проблема субъект – объектных отношений; 3) проблема рационального и эмпирического процессов познания. Показана значимость духовного опыта и религиозной веры в гносеологических взглядах Несмелова. В рассмотрении проблемы сознания в начале своего творчества Несмелов делает упор на чувственном опыте, но впоследствии, говоря о познании, связывает его с внутренним опытом, который понимается им более фундаментальным, нежели внешний. Основным объектом философии Несмелов начинает считать человека, а главным способом познания истины о человеке он объявляет самопознание, то есть внутренний опыт. В поздних работах Несмелова целостное познание мира возникает из синтеза религиозной интуиции, мистических прозрений и дискурса философии и естествознания, т.е. и вера, и разум играют важную роль в осмыслении мира, человека, Абсолюта, в ранней же работе Несмелов резко разводит религию и философию, причём философию отождествляет с эмпирическими науками, подчёркивая важность научного знания в осмыслении мира, вера, практически, им не рассматривается как возможный метод познания мира.

Ключевые слова: философско-религиозная антропология, теизм, духовно-академическая философия, гносеология, вера, знание

Albina A. Sulema

The Gnoseological Bases of V.I. Nesmelov's Anthropological Theism on the Material of His Early Work "The Problem of Knowledge. The Experience of Studying the Natural Origin and Form of Philosophical Knowledge"

Abstract. The article is devoted to the consideration of the evolution of epistemological views of Victor Ivanovich Nesmelov, professor of the Kazan Theological Academy. For the first time the article provides the analysis of some aspects of the Kazan thinker's early work "The Problem of Knowledge. The Experience of Studying the Natural Origin and Form of Philosophical Knowledge" (1888). The following concepts of the "late" Nesmelov's gnoseology are analyzed: 1) the problem of correlation of religious faith and scientific knowledge; 2) the problem of subject-object relations; 3) the problem of rational and empirical processes of knowledge. The significance of spiritual experience and religious faith is shown in Nesmelov's gnoseological views. In consideration of the problem of consciousness at the beginning of his creativity Nesmelov emphasizes sensual experience, but subsequently, speaking about knowledge, connects it with internal experience understanding it more fundamental, than external. Nesmelov begins to consider the person as the main object of philosophy, and he announces self-knowledge, or internal experience of the person, as the main way of understanding the truth. In late works complete knowledge of the world arises from synthesis of a religious intuition, mystical enlightenments and a discourse of philosophy and natural sciences, i.e. both belief and reason play an important role in judgment of the world, the person, the Absolute; in early work Nesmelov sharply parts religion and philosophy, and identifies philosophy with empirical sciences emphasizing importance of scientific knowledge. He almost doesn't consider belief as a possible method of understanding the world. Late Nesmelov, on the contrary, criticizes empiricism and speaks about reasonable interpretation of the facts belittling the role of sensual experience.

Key words: philosophical and religious anthropology, theism, spiritual and academic philosophy, gnoseology, faith, knowledge

Сулема Альбина Александровна – ассистент департамента философии и религиоведения Школы гуманитарных наук ДВФУ; 690920, Приморский край, Русский, Кампус ДВФУ, ул. пос. Аякс, корп. F; sylema1989@mail.ru, sulema.aa@dvfu.ru

Albina A. Sulema – Assistant at the Department of Philosophy and Religious Studies, School of Humanities, Far Eastern Federal University (FEFU); build. F, Ajax, FEFU Campus, Russky Island, Primorsky Krai, 690920; sylema1989@mail.ru, sulema.aa@dvfu.ru

Виктор Иванович Несмелов (1863–1937 гг.) – профессор Казанской духовной академии, создатель антропологической системы, основой которой выступает гносеология, наиболее полно представленная в работах «Наука о человеке» (1 том, 1903 г.), «Вера и знание с точки зрения гносеологии» (1913 г.). В магистерской диссертации «Догматическая система святителя Григория Нисского» (1887 г.) Несмелов отчасти также коснулся гносеологической проблематики. Известно, что ученики Несмелова развивали его идеи, написано несколько работ, посвящённых разбору гносеологической проблематики, о чём упоминает С.В. Пишун, называя работы С. Нечаева, М. Ершова, В. Орехова [Пишун, 2005, 26]. Отметим также и другие выдающиеся работы учеников Несмелова, где встречается анализ проблемы познания, а именно труды А.И. Вознесенского [НА РТ. Ф. 10. Д. 9832. Л. 164–169], В. Соколинского [НА РТ. Ф. 10. Д. 9990. Л. 138–139], священника Иоанна Дьячкова [НА РТ. Ф. 10. Д. 9832. Л. 315–316], В. Алешковского [НА РТ. Ф. 10. Д. 10323. Л. 146–149], священника Михаила Люперсольского [НА РТ. Ф. 10. Д. 11248. Л. 441–451].

Но первым крупным исследованием Несмелова, посвящённым разбору проблемы познания, является работа, представленная им как профессорским стипендиатом: «Проблема знания. Опыт исследования природного начала и формы философского знания» (1888), которая не была опубликована и считалась утерянной. Так, А.В. Добин в диссертационном исследовании «Проблема человека в философии В.И. Несмелова» (1996 г.) указывает на то, что вышеозначенная работа Несмелова не сохранилась, и лишь, по отзыву его научного руководителя В.А. Снегирева мы можем судить о примерном содержании работы [Добин, 1996, 21]. В статье «Позитивизм и эмпиризм «раннего» В.И. Несмелова» (2015 г.) А.В. Добин вновь говорит о том, что работа «Проблема знания…» Несмелова не сохранилась и лишь по отчётной записке самого профессорского стипендиата мы можем судить о содержании работы, где прослеживается в философском развитии казанского мыслителя «критическое разочарование», сильное влияние эмпиризма [Добин, 2015, 65]. Также Б.В. Емельянов в исследовании, посвящённом анализу русской философии XIX–XX вв., отмечает, что ранняя работа В.И. Несмелова «не была опубликована и ныне считается утерянной, однако её идеи вошли в читаемый Несмеловым курс философии, на основе лекций которого была создана книга «Вера и знание с точки зрения гносеологии»» [Емельянов, 2010, 254]. Стоит также отметить, что разбору философской системы Несмелова посвящено огромное количество работ, но ни в одной из них не был представлен тщательный анализ ранней работы Несмелова «Проблема знания…». Также подчеркнём, что данная работа, представляющая огромный интерес и значение для религиозной философии, никогда не была опубликована.

В действительности же, в Национальном архиве Республики Татарстан (далее НАРТ), Фонде №10 хранится данная работа Несмелова в приложении к делу Совета казанской духовной академии № 8203 «Об определении на должность доцента по метафизике профессорского стипендиата Виктора Несмелова» (1888 г.). В настоящей статье мы постараемся дать краткий обзор данной работы казанского мыслителя и представим анализ некоторых проблемных деталей данного труда.

Согласно справке от Совета академии от 15 июня 1888 г., по рекомендации проф. В.А. Снегирева и А. Волкова, в виду отличных успехов за всё время академического образования В. Несмелова было решено оставить на годичный срок профессорским стипендиатом для приготовления к замещению вакансии в Казанской духовной академии по кафедре метафизики [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 2–3]. 17 ноября 1887 г. В.А. Снегирев составил инструкцию профессорскому стипендиату В. Несмелову, где рекомендовал ему ознакомиться с классическими произведениями по метафизике, а также с лучшими произведениями относительно частных вопросов

метафизики [НА РТ. Ф. 10. Д. 8130. Л. 8]. Несмелов представил в 1888 г. отчёт, в котором указал, что он работал по составленной для него профессором В.А. Снегиревым программе, в частности, изучил произведения древней и новой философии, затем «перешёл с исторической почвы на психологическую и в течение второй половины академического года занимался исследованием природы и внутренней мысли вообще и философской мысли в частности и в результате своих занятий пришёл к заключению, что философия должна быть наукой о бытии в его основе и сущности, какими они представляются и суть для познающего ума человека» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 8]. Кроме предоставленного отчёта, Несмелов сдал трактат, написанный по итогам годичной работы, под заглавием «Проблема знания. Опыт исследования природного начала и формы философского знания» [НА РТ. Ф. 10. Д. 820. Л. 9].

Отзыв на работу «Проблема знания…» писал экстраординарный профессор В.А. Снегирев, в котором в частности он отмечает: «Обширное по объёму и богатое по содержанию, это исследование Несмелова свидетельствует о его большой способности к самостоятельной разработке философских вопросов и достаточном знакомстве, как с историей, так и с современным состоянием философии» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 1]. Также В.А. Снегирев указывает и на ошибки в исследовании Несмелова: 1) неточное и неправильное определение знания, игнорирование внутреннего опыта, данного в самонаблюдении и самостоятельной творческой работы в образовании знания, упор на внешний и чувственный опыт в познании мира; 2) неточное содержание метафизики, названной Несмеловым «сборищем всякого вненаучного хлама», отождествленной с её отжившими, несовершенными формами [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 2]; 3) неясное представление отношения философии к эмпирическим наукам, отождествление философии в духе позитивизма с системою эмпирических знаний. Хотя, по замечанию Снегирева, обзор содержания философии показывает, что Несмелов не разделяет воззрения позитивистов, а только не вполне точно определяет отношение философии к эмпирическим наукам; 4) исключение из содержания философии вопроса о Первооснове всего сущего – Божестве. Снегирев отмечает, что, по мнению Несмелова «само бытие Его может быть открыто только верою и вместо всякого объяснения такого исключения ограничивается несколькими замечаниями о превосходстве веры, которая «сильнее разума, теоретически полнее и практически жизненнее» его [НА РТ. Ф.10. Д. 8203. Л. 2]. Исключая самое существенное из философии, по мнению Снегирева, Несмелов вводит в неё чуждые ей элементы: «разбор гипотезы образования мира из вещества, решение вопроса о происхождении жизни, об отношении человека к животным и т.п.» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 2]. Г. Флоровский, анализируя философию Несмелова, также отмечал: «В его философском развитии ещё больше сказалось его критическое разочарование. Он был некоторое время под сильным влиянием эмпиризма, отрицал возможность метафизики, выносил вопрос о Боге за пределы философии, как доступный только вере. Эти впечатления сильно сказываются и в его позднейших построениях...» [Флоровский, 2009]. Снегирев отмечает, что указанные недостатки впрочем «не уменьшают ценности данного труда», а сам автор достоин занимать должность доцента по кафедре метафизики [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 2]. 30 октября 1888 г. магистр богословия Виктор Несмелов резолюцией Его Высокопреосвященства был определён на должность доцента Казанской духовной академии по вакансии кафедры метафизики [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 4].

Так, в состоящей из 12 глав работе «Проблема знания. Опыт исследования природного начала и формы философского знания», которая выполнена рукописным текстом на 292 страницах, рассматривается психофизиологическая и логическая природа знания, анализируется вопрос о реальности объекта познания (гл. I–III), подвергается разбору скептическая критика вненаучного знания и возникновение философии (IV), исследуется внешнее и внутреннее самоопределение философии в истории развития знания (V), разбираются исторические попытки ложного самоопределения философии и её «саморазрушение» в Новое время (философия Декарта, Локка, Беркли, Юма, Канта) (VI). Несмелов рассуждает об идеалах знания (абсолютного и относительного знания) (VII), критикует исторические методы философии (VIII). Критикуя все исторические формы философии, казанский теист

задаётся вопросом о том, что же есть на самом деле философия как наука, пытаясь решить этот вопрос, философ определяет научно-философское знание (IX), делает выводы относительно природы и состоятельности научно-философского знания (X–XI). Последняя глава работы посвящена составлению подробной программы целой системы философии (XII) [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 293–294].

Коснёмся далее разбора тех аспектов, которые подверглись критике со стороны научного руководителя Несмелова, проф. В.А. Снегирева. Так, рассматривая психофизиологическую основу знания, казанский мыслитель обращается к анализу физиологии впечатления и психофизиологии сознания. Несмелов, говоря о взаимоотношении субъекта и объекта в процессе познания, действительно отмечает важность чувственного факта, что составляет существенную первооснову всякого опыта. Процитируем казанского мыслителя относительно роли чувственного факта в акте познания: «Если в процессе познания субъект и объект, т.е. мир сознания и мир бытия, не могут войти между собою в непосредственное взаимоотношение и обязательно посредствуются определёнными фактами чувственности, то ясно до очевидности, что и дух, творец субъекта, не может войти в иное взаимоотношение с материей, субстратом всех чувственных объектов, как только при посредстве чувственной организации» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 14]. Несмелов определяет сознание как внешнее выражение душевной деятельности. По мнению философа-теиста, опыт в его психологической основе есть ответная деятельность на возбуждения физиологических процессов нервной системы, возбуждаемых внешними действиями активных вещей [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 16]. «Опыт не принадлежит исключительно субъекту, а в качестве своей реальной основы необходимо предполагает ещё существование объекта… Опыт есть выражение общей реальности, различными формами которой служат противоположности субъекта и объекта» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 17].

Несмелов говорит о неприятии наукой догматической философии-метафизики: «Метафизика с давних пор уже влачит своё жалкое существование, по замечанию Шопенгауэра, только в тёмных уголках казённых учебных заведений…» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 184]. Казанский мыслитель утверждает жизненность науки только при помощи объединяющей философской идеи и гибельность философии без твёрдых научных данных [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 188]. Каждая наука имеет в основе умозрительную сторону, в которой происходит переход в философское знание. Так, философ отмечает: «Наша математика есть вместе с тем и философия пространства, физика-философия движения, химия-философия материи, биология – философия жизни и так далее… каждая наука руководится определённой философской идеей» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 188–189], «…философия живёт жизнью наук и вместе с ними развивается, потому что по своему происхождению и значению она не может быть ничем иным, как только органическим единством всех существующих наук» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 199]. Несмелов не единожды критикует метафизику за невнимание к научным данным: «Две тысячи лет бесплодных усилий должны, наконец, отрезвить метафизические умы и внушить им ту непреложную истину, что у философии нет никакой специальной области и никакого специального предмета, что она работает в той же общенаучной области и над тем же самым предметом, над которым работают и все остальные науки…» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 190].

Говоря о возможности научной философии, Несмелов утверждает, что философия не стоит отдельно от науки, а органически связана с ней. «Философия объединяет все принципы, отыскивает начало начал бытия и знания и завершает собою все работы всех научных умов» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 194]. Розни между наукой и философией быть не может, лишь только между наукой и метафизикой возможно: «т.к. метафизика никогда не была наукой и на веки вечные останется сборищем всякого вненаучного хлама» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 194]. Задачами философии должны выступать, с точки зрения казанского философа, объединение знание, равнозначность мира мысли миру истинно-познанного бытия [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 199], «отображение мира бытия в постановке трёх вопросов: что, как и почему?» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 200]. Идеальной задачей философии выступает – отображение мира бытия в абстрактных понятиях [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 197]. Для Несмелова

научное знание и философское – одно и то же, так как эти области знания имеют один и тот же предмет изучения, источник и метод [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 200].

В своём отзыве Снегирев упоминает об исключении Несмеловым из ведения философии вопроса о Первооснове бытия, мы постараемся дать более полную картину представления казанским теистом проблемы философии. Так, Несмелов, говоря о капитальной ошибке исторической философии, отмечает, что «она стремилась быть наукою о самом Абсолютном, которое предъявляется уму, как бесконечная идея… Абсолютное являлось, как всё и единое в мировом бытии, как первообразная красота бытия и благо его, как неподвижный перводвижитель в осуществлении космической реальности, как творящий бытие Бог, как развивающийся в мире Интеллект, Идея, Воля, Бессознательное и т. д.» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 251]. По мнению Несмелова, философия должна заниматься проблемами эмпирического мира, не касаясь вопросов религиозных, метафизических, так как « вера сильнее разума, теоретически полнее и практически жизненнее его, потому что она коренится в священно-таинственных глубинах религиозно-нравственной совести человека… Философии здесь нет места, её предмет – мир и всё сущее в мире, её задача охватить эмпирически данное бытие и представить в ряду формул всю сущность мирового процесса» [НА РТ. Ф. 10. Д. 8203. Л. 253].

Действительно, нужно согласиться с мнением В.А. Снегирева, что в работе «Проблема знания» подчёркивается превосходство знания над верой в деле познания, вера практически и не рассматривается как возможный конструкт познания, большая роль отводится внешнему опыту, нежели самоанализу, самонаблюдению, отождествляется философия с эмпирическими науками, причём из ведения философии исключается проблема бытия Абсолюта.

Коснёмся далее разбора поздних работ Несмелова, где затрагиваются гносеологические проблемы («Наука о человеке» в 2 т. (1903 г.), «Вера и знание с точки зрения гносеологии» (1913 г.)) для выявления эволюции гносеологических воззрений Несмелова. В гносеологии позднего Несмелова можно выделить следующие смысловые ядра: 1) проблема взаимоотношения религиозной веры и научного знания; 2) проблема субъект–объектных отношений; 3) проблема рационального и эмпирического процессов познания.

1) Проблема взаимоотношения религиозной веры и научного знания

Если в работе «Проблема знания…» Несмелов строго разводит философию и религию, практически не уделяя в работе место разбору вопроса о статусе веры в деле познания, делает упор на познание эмпирического мира с помощью органов чувств, в поздних же работах казанский мыслитель доказывает, что религиозная вера и знание – две абсолютно независимые и автономные сферы [Черносвитова, 2006, 10], причём вера и знание – разновидности познания, имеющие различный предмет познания. В работе «Вера и знание с точки зрения гносеологии» Несмелов проводит глубокий анализ феноменов веры и знания, отмечая их важность в деле познания мира. Он подчёркивает, что мировоззрение любого человека всегда складывается на основе трёх элементов: «из эмпирических познаний о вещах и явлениях мира, из философских определений конечной идеи мира и из религиозных созерцаний законченной картины мира» [Несмелов, 1992, 3]. Философ отмечает, что устройство человеческого интеллекта таково, что он рассматривает мир с двух совершенно различных точек зрения – с точки зрения времени и с точки зрения вечности [Несмелов, 1992, 9]. Поэтому, нет и не может быть ни чисто научного, ни научно-философского мировосприятия, а есть только религиозное и религиозно-философское понимание мира.

Говоря о конфликте религиозной веры и научного знания, Несмелов отмечает, что вера и знание опираются на разные данные мышления и рассматривают мир с различных точек зрения. И если вера и знание не переступают своих природных границ, то ни о каком разногласии не может идти и речи. Я.В. Бондарева, говоря о единстве веры и знания как базовом гносеологическом принципе русской религиозной философии сер. XIX – пер. пол. XX вв. , относит воззрения Несмелова на предмет соотношения знания и веры, к той группе мыслителей, которые пытались полностью устранить противоречия между верой и знанием, «что приводило

к неоправданному их сближению и даже отождествлению, либо растворению одного понятия в другом» (Бондарева к этой группе относит, наряду с Несмеловым, и Вл. Соловьева, С.Н. и Е.Н. Трубецких, С.Л. Франка) [Бондарева, 2010, 23]. Несмелов, действительно, сближает веру и знание, причём знание включает в область веры как её разновидность. «Знание есть собственно вера, – говорит Несмелов, – но только не вообще вера, но вера в высшей степени её основательности» [Несмелов, 2000, т. 1, 103]. Бондарева отмечает, что Несмелов исходит из понятий святоотеческой методологии, органично объединяющей умозрение и откровение в гносисе, и приходит к выводу, что любое верование всегда есть познание [Бондарева, 2010, 25]. Таким образом, вера есть особая разновидность познания и потому она не может существовать как особое выражение знания. Следовательно, по мнению казанского мыслителя, вера и знание различаются по предмету познания. Знанием считается выражение в понятиях мысли чувственно-воспринимаемого бытия. Вера понимается как обнаружение в идеальных созерцаниях мысли невидимого бытия.

Вера имеет своим предметом познания трансцендентное бытие, знание же имеет предмет познания в эмпирической области явлений. Несмелов разграничивает веру и знание в пределах гносеологического исследования, но сближает эти сферы познания в психологическом исследовании. По его мнению, знание и вера по своей природе являются сложным продуктом кооперации всех психических сил, т.е. чувства, мысли и воли. Так как вера, по мысли казанского мыслителя, возникает и развивается как познание, она никогда не существует отдельно от знания. Т.е. вера и знание существуют только в отношении разных предметов, они существуют не рядом, как две разные области знания, а вместе, как два разных момента одного и того же процесса познания. Несмелов подчёркивает, что в психологическом плане нет различий между верой и знанием, он отмечает, что для разъяснения вопроса о действительном взаимоотношении веры и знания, не следует брать в одном человеке веру, а в другом знание, нужно взять и веру, и знание в мышлении одного человека, тогда не будет никаких противоречий между этими сферами познания. Можно отметить, что Несмелов фактически отождествляет веру и знание, и даже подчёркивает примат веры над знанием, «живой веры, как неотъемлемой части «жизни сознания»» [Киносьян, 2005, 63]. Подобное понимание соотношения веры и знания, как верно отметил В.А. Киносьян, мы видим у выдающихся философов XX века, таких как Б. Рассел, П. Тиллих и др. [Киносьян, 2005, 65].

Таким образом, Несмелов пытается отстаивать разумность веры, и, по словам Г. Флоровского, стремится сделать христианство наиболее понятным, тем самым упрощая истины веры. Так, Г. Флоровский отмечал: «В построении Несмелова есть какая-то изначальная неувязка. Он резко подчёркивает иррациональность христианства, его соблазнительность для ума человеческого: «христианство явилось в мире, как невероятное учение и непонятное дело». Но вместе с тем старается оправдать христианство доводами разума, «путём научного исследования всех данных в опыте несомненных фактов мировой действительности»» [Флоровский, 2009]. Как отмечает Бондарева, Несмелов считал возможным, что в будущем будет доказано бытие Бога с очевидной видимостью предмета, «что делает веру неким преходящим этапом длительного процесса познания» [Бондарева, 2010, 25]. Кроме того, по справедливому замечанию Бондаревой, Несмелов не предлагает решение проблемы относительно соотношения веры как фактора познания и веры, основанной на определённой религиозной традиции: «Только уяснив специфику веросознания, можно утверждать как её неслиянность с разумом, так и их единство» [Бондарева, 2010, 25]. С.А. Нижников, по этому поводу, также подчеркнул: «Вера выступает как специфический и единственный метод познания возможной трансцендентной реальности. С точки же зрения метафизики как науки об умозрительном, противостояние веры и знания снимается. Однако в своём творчестве Несмелов не смог избежать и решить иной, не менее сложной проблемы: соотношения веры как умозрительного метафизического познания и веры, основанной на определённом религиозном исповедании» [Нижников, 2015, 69]. Но, мы согласимся с мнением Киносьяна, что для Несмелова важным выступает показать человеческое познание единым процессом, где не было бы различий между научным познанием материального мира

и религиозной верой-знанием, верой-знанием бытия, и в этом процессе «следует искать «божественное», «присутствие Бога», решение загадки о человеке» [Киносьян, 2005, 66].

2) Проблема субъект–объектных отношений

Свои гносеологические построения в «Науке о человеке» Несмелов начинает с анализа психической сферы бытия человека. Так, С.В. Пишун отмечает: «Несмелова можно совершенно определённо назвать представителем «психологизма» в философии (классическим представителем которого являлся Т. Липпс), но этот «психологизм» у него есть лишь средство, исходный момент для его метафизики человека» [Пишун, 2005, 28]. Мир сознания по Несмелову есть мир психической действительности. Т.И. Никитина подчёркивает, что для Несмелова самосознание выступает источником обоснования всего – «человека, Бога, достоверного знания и внешнего мира» [Никитина, 2009, 102]. Несмелов разграничивает понятия «сознание» и «самосознание», относя сознание к первичному факту психической жизни, а самосознание к психическому развитию [Несмелов, 2000, т. 1, 21]. Сознание, по Несмелову, творит отдельные элементы психической действительности, не утверждая между ними связей [Несмелов, 2000, т. 1, 22]. Мыслительная же деятельность структурирует эти элементы сознания, формируя из хаоса явлений сознания разумную действительность [Несмелов, 2000, т. 1, 25]. В разграничении мира сознания и мира бытия формируется субъективная действительность. «Но, как можно убедиться далее, мир бытия для Несмелова – это вовсе не объективный мир внешних вещей. Мир бытия – это тоже мир сознания, но образованный комплексами явлений сознания, связанных с пространственным восприятием», – подчёркивает Никитина [Никитина, 2009, 103]. Несмелов считает, что процесс душевной жизни начинается в тот период жизни человека, когда имеет место быть безразличие объективного и субъективного, т.е. в детском возрасте, и выражается во всех трёх формах душевной деятельности – умственной, волевой и чувствительной [Несмелов, 2000, т. 1, 31]. Идеи субъекта и объекта развиваются в человеческом мышлении постепенно, вместе с развитием мыслительного процесса [Несмелов, 2000, т. 1, 32]. Мыслительная работа начинается с ощущения, которое есть «начальный момент и начальное выражение для определения противоположностей субъективного и объективного», «основное условие всей дальнейшей формации субъективного мира, потому что с него и в нём только начинается непрерывная работа мысли по определению мира сознания и мира бытия» [Несмелов, 2000, т. 1, 33].

Вопрос бытия объекта и вопрос познания внешнего мира казанский мыслитель переводит в сферу психического исследования, в которой идёт сложение этих вопросов к одному – соотношение мира сознания и мира бытия, т.е. одна проблема объективности знания. Несмелов предлагает решение проблемы объективности знания не через сравнение мира сознания и мира бытия, так как сравниваться должны только известные величины, но о мире бытия практически ничего не известно, а через постановку вопроса о том, как возможно бытие для субъекта, как возможен объект. Возможность объекта Несмелов пытается решить методом психологического исследования природы представлений. Несмелов подробно расписывает то, как возникает в субъекте ощущение объекта. Анализируя физиологические и психологические аспекты восприятия внешнего мира, Несмелов приходит к утверждению, что основной процесс образования представлений совершается в области данных осязательно-мускульного чувства, потому что этими только данными определяются основные условия самой возможности этого процесса – время и пространство [Несмелов, 2000, т. 1, 40]. В дальнейшем процессе восприятия наряду с осязательно-мускульным чувством может вступать и обонятельное, зрительное чувство, которые лишь образуют единый комплекс впечатлений. С опытом человек может обходиться и без участия всех комплексов чувств, для того, чтобы иметь полное представление о предмете. Процесс образования представлений, с точки зрения русского теиста, есть процесс объединения впечатлений в единстве их временной связи [Несмелов, 2000, т. 1, 41]. Но т.к. комплекс впечатлений не может находиться в сознании одновременно, то единство комплекса сохраняется вне сознания, путём объективации впечатлений, в единстве их пространственной связи. И Несмелов приходит

к выводу, что «всякое представление есть комплекс различных дат сознания, определённых в их связи между собою единством пространственно-временных отношений и через это самое определение объективированных» [Несмелов, 2000, т. 1, 42]. «Мир вещей для человека есть мир его представлений», т.е. содержание вещей не воспринимается духом извне, а им же и творится и из него выносится в мир [Несмелов, 2000, т. 1, 42]. Несмелов не разводит, как многие психологи, понятия «представление» и «восприятие», считая, что это одно и то же. Предлагает лишь выделить в восприятии внешнюю и внутреннюю сторону, внешнее восприятие, относя к представлению, а внутреннее восприятие к сознанию [Несмелов, 2000, т. 1, 43]. Несмелов считает, что опыт – есть только внутренний опыт сознания, так как все даты внешнего чувства представляют из себя только элементы познавания, а не сами познания [Несмелов, 2000, т. 1, 36]. Человек, когда говорит о каком-то предмете, выражает только своё состояние, чувство, испытывание, но объективных суждений не высказывает. Т.е. в любом случае, это субъективное впечатление о предмете, не выражает собой сущности самого объективного, воспринимаемого предмета. Таким образом, Несмелов считает, что «формация каждого познания непосредственно опирается не на какие-то объективные основания, а на субъективно-гармоническое положение ума, то есть всякое познание по своей природе всегда и обязательно субъективно» [Несмелов, 2000, т. 1, 84].

3) Проблема логико-дискурсивного и эмпирического процессов познания

Несмелов, говоря о познании материального мира, влиянии объективного мира на человека, по словам Киносьяна, придерживается, с одной стороны, сенсуалистко-эмпирической традиции философской гносеологии, т.е. подчёркивается примат чувственного опыта [Киносьян, 2005, 45]. Но с другой стороны, Несмелов настаивает на автономности феноменов сознания, их «необразуемости» действием этого мира [Киносьян, 2005, 45]. Казанский теист утверждает, что любое ощущение начинается с впечатления, процесс ощущения продолжается в процессе восприятии, при помощи которого определяется объективное значение впечатлений. Процесс восприятия выражается в двух формах действия внутри самого субъекта: локализации и объективации. Локализация есть автономность сознания, несводимость идеального к материальному, объективация – есть представление, т.е. мысль опирается на чувства, выносит образования сознания за пределы организма, таким образом, объект можно помыслить как объект вне нашего сознания только при помощи интеллектуально-идеального акта, представить независимость объективного мира и его объектов можно только в мысли, «представлении». Представление есть восприятие вещи, её актуализация в качестве объекта, процесс объективации осуществляется лишь при помощи процесса ассоциации впечатлений. Т.е., по Несмелову выходит мир вещей есть мир представлений, так как содержание вещей творится самим человеком. Л.Е. Шапошников отмечает: «Человек не только порождает сферу знания, но и создаёт весь объективный мир. В связи с этим Несмелов критикует И. Канта за допущение «вещей в себе» и идею ноуменального мира, независимого от человека» [Русская философия, 2014, 409]. С.В. Пишун по этому поводу заметил: «в своём психологизме Несмелов заходит достаточно далеко, балансируя на грани гносеологического субъективизма и реализма…Содержание вещей, согласно Несмелову, творится самим же духом человека, а не воспринимается им как нечто извне исходящее» [Пишун, 2005, 29].

За пределы своего сознания выйти человек не может, и человек знает лишь то, что в его сознании. «Несмеловская идея объективации фактически утверждает, что объективный физический мир может представляться не как единственно существующий, а как соподчинённый высшему бытию, непосредственно доступному человеческому познанию», – говорит Киносьян [Киносьян, 2005, 47]. Процесс познания возникает, по мысли казанского мыслителя, не из потребностей мысли, а из потребностей жизни. Поэтому, человек стремится познать, прежде всего, самого себя и своё положение в мире, а затем объяснить мир. В познании самого себя человек, по Несмелову, открывает Абсолюта, живую самосущую Личность. Объективное бытие Абсолюта дано человеку природным содержанием своей собственной личности.

Несмелов утверждает тождество бытия и сознания, что ведёт к постулированию им познания бытия с точки зрения собственного бытия человеком. Созерцание это может быть «двусторонним», как отмечает Д.А. Немова, «со стороны его видимой поверхности в чувственном мире явлений и со стороны его невидимых оснований в сверхчувственном мире субстанций» [Немова, 2011, 56]. Отсюда, по Несмелову, выводятся два пути познания: 1) путь восприятия, путь чувственных ощущений, познание мира через посредство органов чувств; 2) путь интуиции, интеллектуальный путь, не зависящий от внешнего мира и от эмпирических данных [Немова, 2011, 56–57]. Казанский мыслитель подчёркивает важность обращения к религиозному откровению, так как именно там открыто «непосредственное интеллектуальное созерцание религиозной тайны мира» [Несмелов, 1992, 10]. Несмелов считает, что сформировать законченное мировоззрение человеку можно только при синтезе науки, философии и религии. Синтез только дискурсивного и эмпирического познаний, без обращения к догмам религиозного откровения, не может дать человеку целостного видения бытия. С.В. Пишун в связи с этим отметил: «Казанский профессор полагает, что человек видит в мире не только механическое соотношение и связь объектов и событий, но и реальное осуществление во времени вечных идей Абсолюта…» [Пишун, 2005, 27].

Итак, исследуя работы В. Несмелова, можно увидеть эволюцию его гносеологических взглядов. Если в своей ранней работе «Проблема знания…», рассматривая проблему познания, Несмелов делает упор на чувственном опыте, то впоследствии в «Науке о человеке» мы видим, что философ, говоря о познании, связывает его с внутренним опытом. Хотя при этом не отрицается и значимость сенсорной ступени познания, а также необходимость эмпирического знания, но внутренний опыт считается более фундаментальным, нежели внешний. Во многом это связано с подготовкой магистерской диссертации, посвящённой анализу богословских идей св. Григория Нисского, а также влиянием психологизма наставника Несмелова – В.А. Снегирева. Этот переворот характеризуется, прежде всего, тем, что основным объектом философии Несмелов начинает считать человека, а главным способом познания истины о человеке он объявляет самопознание, то есть внутренний опыт. В основании всей системы философии им кладётся уже не внешний опыт, а внутреннее наполнение человеческой личности. Для Снегирева, как верно отмечает М.Я. Дворецкая, человек является центральным пунктом всех его психологических рассуждений: «Во всех духовных явлениях он видел одну и ту же действующую живую личность – чувствующую, мыслящую и желающую и имеющую духовную, душевную и телесную природу» [Дворецкая, 2006, 37]. Несмелов, в поздних работах, вслед за своим научным руководителем Снегиревым, стремится синтезировать эмпирические знания с основами догматического учения христианства. Казанский мыслитель настаивает на включении в науки наряду с эмпирическим познанием и религиозного откровения. Дворецкая, разбирая психологическое учение Снегирева, по этому поводу делает интересное замечание: «основание мировой и человеческой жизни навсегда останется для человека непонятным и таинственным, если он не прибегнет к откровению» [Дворецкая, 2006, 38]. Т.е., как и Снегирев, Несмелов говорит о единстве мистического и рационального типов познания «для объединения непознаваемого и познаваемого, бесконечного и конечного, временного и вечного, таинственного и понятного» [Дворецкая, 2006, 38].

В поздних работах Несмелова целостное познание мира возникает из синтеза религиозной интуиции, мистических прозрений и дискурса философии и естествознания [Несмелов, 1992, 3], т.е. и вера, и разум играют важную роль в осмыслении мира, человека, Абсолюта, в ранней же работе «Проблема знания…» Несмелов резко разводит религию и философию, причём философию отождествляет с эмпирическими науками, подчёркивая важность научного знания в осмыслении мира, вера, практически, им не рассматривается как возможный метод познания мира. Поздний Несмелов, наоборот, критикует эмпиризм, говорит о разумном истолковании фактов, принижая роль данных чувственного опыта.

Ранний Несмелов исключает из ведения философии проблему бытия Абсолюта, так как считает, что предметом философии является только эмпирически

данное бытие. Поздний Несмелов, наоборот, настаивает на том, что именно философия должна раскрыть религиозную природу человека. Более того, по словам В.А. Поль: «В.И. Несмелов считал, что истинная философия должна быть связана с христианским мировоззрением и в этом смысле противостоять материализму» [Поль, 2007, 129]. Объективное бытие Абсолюта, мира и человека открывается в поздних работах Несмелова через познание природы самого человека, т.е. через реальность сознания человеческой сущности и утверждается реальность физического мира. И, наоборот, объективное существование Абсолюта утверждает объективность, ценность существования каждой личности.

Библиографический список

1. Бондарева, Я.В. Единство веры и знания как базовый гносеологический принцип русской религиозной философии середины XIX – первой половины XX вв. (статья вторая) / Я.В. Бондарева // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». – 2010. – № 1. Выпуск в серии № 18. – С. 23–27.
2. Емельянов, Б.В. Русская философия в портретах / Б.В. Емельянов. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2010. – 512 с.
3. Дворецкая, М.Я. Психологическое учение в трудах В.А. Снегирева и В.И. Несмелова / М.Я. Дворецкая // Психологическая подготовка педагога в России: история и современность / 7–9 сентября 2005 г. СПб.: Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 208 годовщине психологической подготовки и 80-летию кафедры РГПУ им. А.И. Герцена. – СПб., 2006. – С. 35–41.
4. Добин, А.В. Позитивизм и эмпиризм «раннего» В.И. Несмелова / А.В. Добин // Научные исследования: от теории к практике: материалы VIII Междунар. науч.-практ. конф. (Чебоксары, 7 июня 2016 г.). В 2 т. Т. 2 / редкол.: О. Н. Широков [и др.]. – Чебоксары: ЦНС «Интерактив плюс», 2016. – № 2 (8). – С. 63–66.
5. Добин, А.В. Проблема человека в философии В.И. Несмелова: дис. канд. филос. наук: 09.00.03 / А.В. Добин; СПбГУ. – СПб., 1996. –161 с.
6. Киносьян, В.А. Загадка человека (о философско-религиозном учении В.И. Несмелова) / В.А. Киносьян. – Казань, 2005. – 162 с.
7. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 8203. Л. 294.
8. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 8203. Л. 16.
9. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 9832. Л. 164–169.
10. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 9990. Л. 138–139.
11. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 9832. Л. 315–316.
12. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 10323. Л. 146–149.
13. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 11248. Л. 441–451.
14. Немова, Д.А. Феномен веры в гносеологии В.И. Несмелова / Д.А. Немова // Известия Саратовского университета. – 2011. – Т. 11. Серия. Философия. Психология. Педагогика, вып. 3. – С. 55–57.
15. Несмелов, В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии / В.И. Несмелов. Вера и знание с точки зрения гносеологии: Репринтное воспроизведение издания 1913 года / Предисловие М.Н. Белгородского; Послесл. и коммент. протоиерея Игоря Цветкова; Фотографии Б.Н. Зыкова. – Казань: МП «Вернисаж», 1992. – XXIV, 110 с.
16. Несмелов, В.И. Наука о человеке. В 2 т. / В.И. Несмелов. – СПб.: Издание Центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. – 438 с.
17. Никитина, Т.И. Исходные принципы и категории философского мировоззрения В.И. Несмелова / Т.И. Никитина // Теоретическое наследие В.И. Несмелова и современность: мировоззренческий диалог науки, философии и религии: мат-лы II Всероссийской научной конференции (Казань, 16–17 мая 2008 г.). – Казань: КГАСУ, 2009. – С. 101–111.
18. Нижников, С.А. Антропология Виктора Несмелова и Иммануила Канта: Pro et contra / С.А. Нижников // 12. kantovský vedecký zborník. Prešovská univerzita. Prešov, 2015. – P. 67–77.
19. Пишун, С.В. Гносеологические основания философско-религиозной антропологии В.И. Несмелова / С.В. Пишун // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2005. – № 1 (5). – С. 25–36.
20. Поль, В.А. Антропологическое измерение проблемы бытия в казанской школе духовно-академического теизма / В.А. Поль // Религиоведение. – 2007. – № 2. – С. 126–132.
21. Русская философия. Энциклопедия / Изд. второе, дораб. и доп.; под общ. ред. М.А. Маслина; сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. – М., 2014. – 656 с.

22. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. – М.: Изд-во «Институт русской цивилизации», 2009 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.vehi.net/florovsky/puti/ (дата обращения: 20.03.2017).
23. Черносвитова, И.А. Соотношение веры и знания в русской религиозной философии начала XX века: С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев. автореф. дис. к. филос. н. / И.А. Черносвитова. – Белгород, 2006. – 19 с.

Текст поступил в редакцию 21.04.2017.

References

1. Bondareva Ia.V. *Vestnik MGOU. Seriia "Filosofskie nauki"* [Bulletin of Moscow Regional State University. Series "Philosophy"]. 2010, no. 1 (18), pp. 23–27 (in Russian).
2. Emelianov B.V. *Russkaia filosofiia v portretakh* [Russian Philosophy in Portraits]. Ekaterinburg: Izd-vo Ural. Un-ta, 2010, 512 p. (in Russian).
3. Dvoretskaia M.Ia. *Psikhologicheskaia podgotovka pedagoga v Rossii: istoriia i sovremennost. 7–9 sentiabria 2005 g. SPb.: Materialy Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, posviashchennoi 208 godovshchine psikhologicheskoi podgotovki i 80-letiiu kafedry RGPU im. A.I. Gertsena* [Psychological Training of Teacher in Russia: History and Present. September 7–9, 2005. St. Petersburg: Proceedings of All-Russian Scientific and Practical Conference Dedicated to the 208th Anniversary of Psychological Preparation and the 80th Anniversary of the Department of the Herzen State Pedagogical University of Russia]. St. Petersburg, 2006, pp. 35–41 (in Russian).
4. Dobin A.V. *Nauchnye issledovaniia: ot teorii k praktike : materialy VIII Mezhdunar. nauch.-prakt. konf. (Cheboksary, 7 iiunia 2016 g.)* [Scientific Studies: From Theory to Practice: Proceedings of the 7th International Scientific and Practical Conference (Cheboksary, June 7, 2016)]. Vol. 2. Cheboksary: TsNS «Interaktiv plius», 2016, no. 2 (8), pp. 63–66 (in Russian).
5. Dobin A.V. *Problema cheloveka v filosofii V.I. Nesmelova: dis.kand.filos.nauk* [The Problem of Human in the Philosophy of V.I. Nesmelov. PhD Thesis in Philosophy]. SPbGU, St. Petersburg, 1996, 161 p. (in Russian).
6. Kinosian V.A. *Zagadka cheloveka (o filosofsko-religioznom uchenii V.I. Nesmelova)* [The Mystery of Human (On the Philosophical and Religious Teaching of V.I. Nesmelov)]. Kazan, 2005, 162 p. (in Russian).
7. *Natsionalnyi arkhiv Respubliki Tatarstan* [National Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 10, inventory 1, file 8203, fol. 294 (in Russian).
8. *Natsionalnyi arkhiv Respubliki Tatarstan* [National Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 10, inventory 1, file 8203, fol. 16 (in Russian).
9. *Natsionalnyi arkhiv Respubliki Tatarstan* [National Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 10, inventory 1, file 9832, fols. 164–169 (in Russian).
10. *Natsionalnyi arkhiv Respubliki Tatarstan* [National Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 10, inventory 1, file 9990, fols. 138–139 (in Russian).
11. *Natsionalnyi arkhiv Respubliki Tatarstan* [National Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 10, inventory 1, file 9832, fols. 315–316 (in Russian).
12. *Natsionalnyi arkhiv Respubliki Tatarstan* [National Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 10, inventory 1, file 10323, fols. 146–149 (in Russian).
13. *Natsionalnyi arkhiv Respubliki Tatarstan* [National Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 10, inventory 1, file 11248, fols. 441–451 (in Russian).
14. Nemova D.A. *Izvestiia Saratovskogo universiteta* [Bulletin of Saratov State University]. 2011, vol. 11. Series Philosophy, Psychology, Pedagogic. Vol. 3, pp. 55–57 (in Russian).
15. Nesmelov V.I. *Vera i znanie s tochki zreniia gnoseologii* [Faith and Knowledge in the Context of Epistemology]. Kazan: MP «Vernisazh», 1992, XXIV, 110 p. (in Russian).
16. Nesmelov V.I. *Nauka o cheloveke* [Human Science]. St. Petersburg: Izdanie Tsentra izucheniia, okhrany i restavratsii naslediia sviashchennika Pavla Florenskogo, 2000, 438 p. (in Russian).
17. Nikitina T.I. *Teoreticheskoe nasledie V.I. Nesmelova i sovremennost: mirovozzrencheskii dialog nauki, filosofii i religii: mat-ly II Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii (Kazan, 16–17 maia 2008 g.)* [Theoretical Heritage of V.I. Nesmelov and Present Times: Worldview Dialogue of Science, Philosophy, and Religion: Proceedings of the 2nd All Russian Scientific Conference (Kazan, May 16–17, 2008)]. Kazan: KGASU, 2009, pp. 101–111 (in Russian).
18. Nizhnikov S.A. *Kantovský vedecký zborník. Prešovská univerzita*. Prešov, 2015, pp. 67–77.
19. Pishun S.V. *Sotsialnye i gumanitarnye nauki na Dalnem Vostoke* [Social Studies and Humanities in the Far East]. 2005, no. 1 (5), pp. 25–36 (in Russian).
20. Pol V.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2007, no. 2, pp. 126–132 (in Russian).
21. *Russkaia filosofiia. Entsiklopediia* [Russian Philocophy. The Encyclopedia]. Ed. by M.A. Maslin, P.P. Apryshko, A.P. Poliakov. Moscow, 2014, 656 p. (in Russian).
22. Florovsky G., prot. *Puti russkogo bogosloviia* [Paths of the Russian Theology]. Moscow: Izd-vo «Institut russkoi tsivilizatsii», 2009. Available at: http://www.vehi.net/florovsky/puti/ (accessed May 20, 2017) (in Russian).
23. Chernosvitova I.A. *Sootnoshenie very i znaniia v russkoi religioznoi filosofii nachala XX veka: S.N. Bulgakov, S.L. Frank, N.A. Berdiaev. Avtoref. Dis. k. filos. n.* [Correlation of Faith and Knowledge in the Russian Religious Philosophy of the Early 20th Century: S.N. Bulgakov, S.L. Frank, N.A. Berdiaev. Abstract of PhD Thesis in Philosophy]. Belgorod, 2006, 19 p. (in Russian).

В.И. Несмелов

«Проблема знания. Опыт исследования природного начала и формы философского знания» (1888 г.)[1]
Глава XII. Проблемы философии

Капитальная ошибка всей исторической философии заключалась в том, что она стремилась быть наукою о самом Абсолютном, которое предъявляется уму, как бесконечная идея, и по силе этой бесконечности, не имеет в себе никаких ограничительных признаков и не может быть мыслима ни в каких, адекватных его бесконечности, конкретных формах, ибо такие признаки и такие формы, как полагаемые относительно к познающему уму человеческому, могут быть только выражением человеческих желаний определить присущую уму идею и через определение реализовать её в бесконечном мире бытия. Отсюда все исторические определения Абсолютного отличаются крайним разнообразием и крайним произволом: Абсолютное являлось, как всё и единое в мировом бытии, как первообразная красота бытия и благо его, как неподвижный перводвижитель в осуществлении космической реальности, как творящий бытие Бог, как развивающийся в мире Интеллект, Идея, Воля, Бессознательное и т.д., смотря по тому, каким именно образом и на какой стороне эмпирически-данного бытия тот или другой мыслитель пытался реализовывать свою бесконечно-неопределённую идею Абсолютного. Правда, в некоторых случаях на эти различия не обращают никакого внимания на том будто бы серьёзном основании, что дело не в словах, а в мысли; в этом же последнем отношении будто бы все мыслители роковым образом вынуждались признавать и реализовывать одну и ту же идею, но это понятно, одно только недоразумение: конечно, дело не в словах, потому что слова всегда можно подтасовать, кому и как угодно, а в понятиях, но каждому известно, что и понятия во всех данных определениях совершенно различны и в этом различии самым убедительным образом говорят о том, что идея Абсолютного, по самому понятию его, абсолютно не может быть выражена в адекватных ей реальных понятиях и формах. Следовательно, метафизики абсолютного ни в каком случае и ни в каком смысле быть не может. Для того, чтобы могла существовать такая метафизика, она необходимо должна доказать объективное бытие Абсолютного, но такое доказательство невозможно по самому существу дела, потому именно, что ум не может обнять абсолютного и выразить его в адекватном ему реальном понятии; следовательно, критический ум всегда будет разрывать идею и её выражение, и идея навсегда останется вечной идеей, а выражение – более или менее вероятным предположением. Отсюда, единственным спасением философии абсолютного может служить только её переход в теологию, первоосновным положением которой служит слово Апостола, что веровати подобает приходящим к Богу, яко есть. Там, где разум может создавать себе только нескончаемый ряд противоречий и в своём бессильном томлении переходить только к отрицанию всякой возможности высшего знания, должно быть провозглашена сила веры, как дополнения и завершения разумного знания, и на основании этой именно непререкаемой силы философская дедукция идеи Абсолютного может создать научную систему теологии – и, только под условием верного света христианского разума, в теологии найти себе специальное приложение. Сама же по себе, независимо от религиозной основы, философия ровно ничего верного об Абсолютном не сказала и сказать ничего не может, а потому раз навсегда должна, наконец, откровенно сознаться в полной безосновательности её вековых претензий охватить в понятии то, что выходит за пределы её познавательных средств, что есть дар религиозной веры, благодатный дар Самого Абсолютного. Не философии, конечно, бороться с религией и не философскому разуму оспаривать содержание веры, потому что вера сильнее разума, теоретически-полнее и практически-жизненнее его, потому что она коренится в священно-таинственных глубинах религиозно-нравственной совести человека и этой только совести, как святейшей из святых, даёт отчёт во всех своих положениях. Философии здесь нет места; её предмет-мир и всё сущее в мире, её задача охватить эмпирически данное бытие и представить в ряду формул всю сущность мирового процесса[2].

Когда какая-либо частная наука ставит вопрос о том, что существует? – в ответ всегда получается перечень фактов действительности, составляющих весь мир этой науки и более или менее ограниченную часть общего мира наук; когда же этот вопрос ставит философия, ответ получается самый общий относительно всего существующего, потому что цельный мир философии есть мир бытия вообще, где бы, когда бы и в каких бы формах это бытие ни проявилось[3]. Философии не нужно говорить, что существуют такие или иные тела, как это говорит физика, или – не нужно говорить, что существуют такие или иные животные, как это говорит зоология; – она должна высказать сама общее определения бытия, в котором бы объединялись все частные области его и которое, как наивысшее, могло бы охватить в себе все частные предметы специальных наук. Такое определение философии имеет в своих наиобщих понятиях субъекта и объекта, в которых целиком обнимается весь мир эмпирически данной действительности. Всё, что существует, есть или объект или субъект; следовательно, объект и субъект, обнимая собою всё бытие, сами являются по отношению к общему для них бытию его элементами, а потому основной философский вопрос: что существует? – естественно сводится к вопросу об основных элементах бытия: объект и субъект. Но так как объект и субъект, в процессе восприятия, разлагаются на противоположности внешнего и внутреннего, а эти противоположности, примиренные в отношении к их бытию, приходят в простые различия чувственно-познаваемого и в чувстве познающего, из которых первое, имея своим характерным признаком чувственно-воспринимаемые черты, обнимает собою весь мир вещества и мыслится в общем понятии материи, а второе, характеризуемое признаком внечувственности, обнимает собою весь мир сознания и мыслится в общем понятии духа, – то вопрос об объекте и субъекте, как основных элементах бытия, переходит в вопрос о материи и духе, как об основных понятиях, выражающих в себе всю сумму бытия. Задача философии по отношению к этим понятиям, очевидно, состоит и может состоять лишь в том, чтобы определить их реальную ценность и на основании этого определения или указать в них различные принципы бытия для эмпирически-данной действительности, если бы, конечно, таковое различие оказалось несомненным, или же свести их к высшему единству нового, более общего, понятия, если бы, конечно, таковое единство оказалось необходимо мыслимым. Во всяком случае a priori философия ничего не может решать, в раздельном же представлении теории материи и теории духа она неизбежно распадается на два различных отдела, из которых первый можно назвать философией материи, а второй – философией духа, оба же вместе – философией бытия вообще.

Частная задача философии бытия по отношению к своему первому отделу заключается в построении полной теории материи. Так как многие серьёзные мыслители считают эту задачу неосуществимой на том основании, что материя будто бы совершенно непознаваема, то здесь необходимо сказать несколько слов о возможности и научной ценности философии материи и вместе с тем разъяснить, в чём именно заключается ошибка или простое недоразумение её ученых противников. Милль и Спенсер, хотя самым удивительным образом трактуют о познаваемости проявлений материи, однако самую материю заключают в область абсолютно-непознаваемого и всякую попытку построить её философскую теорию считают метафизическим балластом[4]. Очевидно, оба мыслителя, отделяя материю от её проявлений, возводят её в метафизический субстрат всего вещественного, в ноуменальную вещь в себе, и потому само собою понятно, что теория такой материи будет теорией метафизического призрака, или лучше будет совсем невозможной, но ведь такой материи нигде и не существует, а потому никакой и речи о ней в философии быть не может. Наши научные мыслители непонятным образом впали в ту самую исконную ошибку метафизики, что реализовали своё собственное отвлечённое понятие и потом подняли свою странную жалобу, что для этого реализованного понятия у них нет ещё другого понятия, в котором бы можно было определить его. Вопрос о материи в смысле трансцендентального субстрата всех материальных явлений, существующего позади и отдельно от этих явлений, а не с ними и в них, серьёзная философия раз и навсегда должна исключить из числа подлежащих её ведению научных вопросов, потому что такого субстрата совсем не существует или,

по крайней мере, мы ровно ничего о нём не знаем. Философия может говорить только об эмпирически – данной материи, какою она представляется нам в чувственно-воспринимаемых всеобщих свойствах материальных вещей и какою её знает физика, и об эмпирически-данных элементах материи, из которых слагаются все материальные вещи и о которых трактует химия. Но так как философия есть простое повторение специальных наук, а объединение их и новотворение всеобщего знания о целом мире, то само собою понятно, что она ни в каком случае не может и не должна ограничиваться простым лишь изложением всецело принятого ею из специальных наук учения о свойствах материи и её элементах; её задача – раскрыть это учение и создать из него цельную, научно-философскую теорию. На основании всеобщих физических свойств материальных предметов, философия утверждает единство материи, а на основании множественности различных химических элементов приходит к противоположному заключению о множестве различных материй, т.е., создаёт для себя очевидное противоречие, разрешение которого и составляет собственно философскую теорию материи. Выведет ли философия из единства множественность или объяснить существование единства при множественности, – в том и другом случае вопрос будет идти о природе материи. Путь к решению этого вопроса вполне определяется критикой исходных начал объяснения. Так как начало множественности не выдерживает строгой критики, потому что первичность химических элементов вполне основательно может быть заподозрена и главным образом потому, что всеобщность материальных свойств, в одинаковой мере принадлежащая всем различным элементам, сама собою говорит о тождестве их в этих свойствах, данном вместе с различием в других свойствах, то выводить это тождество в данном случае, понятно, не из чего, и таким образом объяснение тождества в различии и наоборот целиком остаётся в форме вопроса. С другой точки зрения, когда исходным началом объяснения признаётся идея единой материи, это объяснение может быть построено вполне удовлетворительно, под условием допущения гипотезы дробности единосущной материи, разнообразное сочетание неделимых частиц которой, в силу своего разнообразия, должно было создать различные элементы[5]. Оправдать атомизм философия может фактически ссылкой на химические явления аллотропического и изомерного состояния тел, когда именно тела, совершенно одинаковые по своему составу и молекулярному строению, обладают совершенно различными свойствами. Если, например, сжатый кислород превращается в азот и приобретает такие свойства, каких в обыкновенном состоянии он не имеет, то это явление только и можно объяснить новым перераспределением атомов кислорода, в силу внешнего давления, так что кислород как бы приобрёл себе совсем иную природу. Равным образом, когда найдено, что виноградный и тростниковый сахар, по химическому анализу, совершенно одно и тоже, между тем как первый вращает плоскость поляризации луча вправо, а второй влево, то это явление только и можно объяснить неодинаковым перераспределением в их молекулах атомов. В некоторых случаях несомненная связь такого или иного перераспределения частиц однородного вещества с различными его свойствами может быть доказана эмпирически – в явлениях так называемого полиморфизма. Один и тот же, например, газ углерод в природе существует в трёх разных формах – алмаза, графита и угля, из которых первый с кристаллизацией своих частиц по правильной системе связывает бурную проводимость электричества и тонкую преломляемость световых лучей, второй с кристаллизацией по шестиугольной системе имеет металлический блеск и обладает свойством металлов хорошо проводить электричество, и третий представляет собою аморфное образование. Конечно, это различие в структуре и свойствах одного и того же вещества, несомненно зависит от неизвестных нам различных условий его образования, но само собою понятно, что различие внешних условий необходимо должно быть связано с различием образа внутренней деятельности вещества, это же последнее различие предполагает, как своё необходимое следствие, делимость различно кристализирующегося газа на неизменные в своём основании частицы. Возражать против этого предположения только на том основании, что мы не можем эмпирически выделить эти неизменные частицы, было бы очень странно, потому что такое возражение может быть основано лишь на крайне узком понимании эмпирии в смысле

чувственной наглядности, между тем как в действительности опыт есть знание того, что говорят факты, и высказанный нами ряд положений есть именно ряд необходимых выводов объективной логики фактов через простую дедукцию закона тождества вещи самой с собою. Если несомненно, что одна и та же вещь при одних и тех же условиях необходимо есть то, что она есть, то отсюда необходимо следует: а) что различные формы существования одного и того же углерода обязаны своим происхождением различию условий его существования; в) что для образования своих кристаллических форм газ углерода должен был изменить газообразную форму своего существования, изменение же есть внутренний акт и с) что это изменение касается только перераспределения его деятельных элементов, а не природы их, потому что, при разных условиях и формах своего существования, углерод неизменно остаётся самим собою. Таким образом, научность атомистической гипотезы не может подлежать никакому сомнению, хотя атомы и внечувственны[6]. Без этой гипотезы наши физика и химия, если только они хотят остаться науками, не могут сделать ни одного шага вперёд, потому что объяснение физических явлений – света, электричества, тепла, магнетизма и всех без исключения химических явлений покоится только на этой гипотезе, к которой неизбежно приводит логика фактов и которая, вследствие этого, имеет полное право претендовать на достоинство научной теории. Что же касается динамического процесса перераспределения атомов и создания путём разных форм этого перераспределения различных материальных элементов, то его действительности философия совсем не обязана оправдывать, потому что материю мы только и знаем, что в данных силы. Другое дело, если бы философия пошла дальше научного атомизма и вздумала разрешить материальные атомы в простые центры реализующейся силы, – тогда бы она несомненно должна была доказать необходимость такой гипотезы и оправдать её научную состоятельность изображением нам такого перераспределения фокусов неведомой силы, в котором бы действительно мог возникнуть наш мир или хоть какой-нибудь осколок его[7]; но о динамизме, в этом его историческом смысле, в настоящее время не может быть речи. В конце концов, вся философия материи сводится к изложению двух пунктов: а) учения об эмпирически-данных всеобщих свойствах материи и о множественности её элементов и в) специально-философского раскрытия этого пункта в учении о природе материи.

Задача философии бытия по отношению к своему второму отделу заключается в том, чтобы построить полную теорию духа. В этом случае снова встречаемся с тем выражением, какое было сделано против возможности научной теории материи, и снова должны повторить, что выносить дух за пределы его проявлений и ставить его в ложное положение трансцендентной вещи в себе нет равно никаких оснований, кроме наклонности абстрагирующего рассудка реализовать свои отвлечения. Если дух существует, то существует не позади своих проявлений, а в них самих и именно настолько существует, насколько проявляется. Поэтому, возражение Спенсера, поместившего в своей Психологии специальную главу о непознаваемости духа на том основании, что дух не может быть объектом себя самого, верное по отвлечённой идее объекта, не может быть признано верным по действительному существу дела, потому что дух, сознавая свои проявления, сознаёт в них себя самого, сознаёт именно таким, каким он существует; следовательно – непосредственно познаёт себя самого. Когда человек говорит: я имею представление, мысль, чувство, желание и т.д., личное Я как будто отделяется от всех тех процессов, с которыми оно непосредственно связано и которые присваивает себе, и это отделение даёт основание выносить его за указанные процессы и помещать в особо-где-то-существующей туманной глубине неведомой сущности, но это основание призрачно. Все те выражения, где дух отделяет себя от своих процессов, всегда могут и должны быть передаваемы в смысле непосредственного самоопределения его в своих процессах, так что вместо выражений: я представляю, мыслю, чувствую и желаю, – всегда можно сказать: я есть представляющий, мыслящий, чувствующий и желающий, т.е., можно положить в этих процессах самую сущность Я. В таком случае, все выражения его отдельности будут выражениями самоположения духа по отношению к себе самому, как к не-себе, или просто выражениями самообъективации духа в своих процессах. Следовательно, познаваемость духа не может подлежать никакому сомнению: он

есть реальная сила, развивающаяся в разнообразных формах сознания и в момент развития одной какой-либо формы не-существующая во всех остальных. В тот момент, когда человек сознаёт какую-либо мысль, он уже не может сознавать ни какой-либо другой мысли, ни какого-либо иного объекта сознания в других его формах: в представлениях, желаниях и чувствованиях, так что в каждый данный момент сознание есть только одно сознание, и дух определяет себя только одним определённым образом. На этом психологическом единстве сознания обосновывается убеждение в простоте духовной сущности. Но так как дух может сознавать в воспроизведении и давно минувшие состояния свои и в этом сознании снова самоопределять себя по отношению к своим минувшим процессам, как к наличным, то, кроме психологического, существует ещё другое, историческое единство духа, и на этом единстве обосновывается убеждение в его непревращаемости из одной силы в другую, так что о духе оказывается возможным говорить, что он всегда будет существовать так, как существует[8]. В виду того, что то и другое убеждение касается природы духа, критическое раскрытие состоятельности или несостоятельности этих убеждений будет критическим учением о природе духа и, следовательно, составить собою его философскую теорию. Вопрос собственно заключается в том, в каком именно отношении стоит реализующаяся в психических процессах сила к материальным силам чувствующего организма и всего мира вообще, частнее – есть ли психические силы только специальное видоизменение всеобщей мировой силы движения, или же она должна быть причислена к особому порядку, как самостоятельная реальность и особый элемент общего бытия? На этот вопрос, как известно, с давних пор отвечали неодинаково, написали целую груду книг, но к соглашению так и не пришли. Дело в том, что естественная монистическая склонность философского ума требует уничтожения общепринятого дуализма материи и духа и сведения их на одну какую-либо силу, в своём развитии полагающую специфические формы двойного ряда процессов, вполне однако тождественных в их основании. В удовлетворение этой именно склонности, одни из мыслителей отвергали самостоятельное бытие материи и превращали весь мир в творческие процессы духа, другие наоборот – отвергали самостоятельное бытие духа и превращали весь мир психической жизни в молекулярные изменения в сфере нервной системы; но те и другие, очевидно, совершенно упустили из виду основное условие достоверности построенных ими гипотез: всякая природа должна быть сообразна со своими проявлениями, в которых она существует. Если материальные процессы соответствуют природе духа, то, конечно, они должны быть признаны его проявлениями, потому что о материи мы знаем только через процессы духа и, следовательно, непосредственно для нас существует один только дух. Но в действительности этого соответствия нет, потому что для того же самого непосредственного сознания, которое является в данном случае последним критерием истинности, чувственно-воспринимаемое диаметрально противоположно идейному, и потому процессы материи только тогда можно считать за процессы духа, когда уничтожается эта диаметральная противоположность, а уничтожается она лишь тогда, когда допускается подлог, и за реальные процессы материи принимаются процессы мысли, как это делается в системах тождества. Поэтому, бытие материи, как самостоятельной формы реальности, должно быть признано столь же реальным, как и бытие духа. Наоборот, когда непосредственно-данной принимается чувственная материя, то все процессы бытия признаются за процессы материи, и дух превращается в физиологическую функцию организма, и если бы идеальные процессы духа действительно соответствовали механическим силам живой природы, то и рассуждать о справедливости материализма было бы нечего, потому что его справедливость была бы очевидна. Но в действительности эти процессы не только не соответствуют физическим силам материи, но совсем и не соизмеримы с её механическими процессами, так что и самого вопроса о возможности свести процессы духа на процессы материи, со строго научной точки зрения поставить невозможно. Мы говорим в данном случае о соответствии не в смысле несомненной связи психических явлений с физиологическими, а в смысле соответствия природы, в том именно смысле, что нельзя даже и говорить о возможности превращения физической силы в психическую и обратно, потому что нельзя идеей наполнить истощённую

молекулу мозга, так как чувственное и идейное – явления разных порядков, между тем как всякая физическая сила, превращённая в другую, может быть снова превращена в ту, из которой она развилась[9]. Правда, этого радикального противоречия избежала новейшая форма старого материализма – современный германский монизм, в котором сделана вздутая попытка примирить спиритуалистов и материалистов на одном среднем воззрении, по которому допускается двустороннее бытие одних и тех же сил, рассматриваемых объективно-материальных, а субъективно-психических, так что движение в мозгу, например, рассматриваемое с объективной стороны, есть нервный процесс, а рассматриваемое с субъективной стороны является ощущением, мыслью и т.д. Но здесь, хотя и все было хорошо придумано, да только забыли одно и самое главное, что одно впечатление не может знать о другом впечатлении, и прерывистые ряды разнообразных впечатлений-движений, в силу их прерывистого разнообразия, не могут создать единства личности, как не могут объяснить и психологического единства сознания, потому что в мозгу одновременно могут быть произведены молекулярные изменения деятельностью многих чувствующих нервов, а сознать эти движения одновременно человек не может и, вероятно, потому, что не нервные клетки сознают свои собственные изменения. Таким образом, реальная сила, действующая в психических процессах и из этих процессов состоящая, должна быть признана силой особого порядка, как самостоятельный элемент общей реальности, и вся философия духа в конце концов сводится к изложению двух пунктов: а) к учению об эмпирически данных фактах психологического и исторического единства духа в разнообразных формах его деятельности и в) к специально-философскому раскрытию этого учения в учении о природе духа, как элемента реальности и факта осуществленного бытия.

Этим оканчивается философия бытия, отвечающая на вопрос о том, что в мире существует, как объект познания, и заключающая в своём ответе полное учение об основных элементах космической реальности. За этим первым вопросом следует второй вопрос всякой науки: как существует? При постановке этого вопроса в частной науке, следует изложение образа существования той или другой познаваемой вещи, или раскрытие обусловливающего её бытия процесса её происхождения. Физика, например, на вопрос: как существуют тела, – специальный предмет её ведения? – отвечает: в трёх разных состояниях – в твёрдом, жидком и газообразном; если же ей поставить вопрос: как существует то или другое физическое явление? – она изложит в ответ процесс их происхождения, т.е. определит их сущность. Философия, конечно, не имеет дела с частными явлениями и потому не может говорить о всех частных условиях такого или иного существования той или другой вещи; она ставит свой вопрос относительно всего мира и отвечает изложением общих условий существования всей совокупности эмпирически данного бытия. А так как всю эту совокупность составляют вещи или явления, которые служат формами или действиями основных элементов реальности, то вопрос наблюдения о том, как всё существует? – сам собою переходит в философский вопрос о том, как всё в мире осуществляется и осуществляет мир? Ответ на этот вопрос создаёт вторую часть философии, которую можно назвать философией бытия осуществлённого или философией действительности. Её общая задача по отношению к своему предмету заключается в том, чтобы раскрыть процесс образования космоса из основных элементов материи и духа. Но так как в целом космос, кроме механической жизнедеятельности мировых масс, есть ещё разумная жизнедеятельность органических тел, осуществляемых материей в связи с творческою силою мирового разума, то философия действительности, в решении своей общей задачи, разделяется на две главные части, из которых первую можно назвать философией мировой системы, а вторую – философией мировой жизни.

Частная задача первой части философии действительности заключается в том, чтобы раскрыть процесс осуществления материи и создания в этом осуществлении мировой системы в её целом и во всех частях. Так как весь мир развивается из материи и её элементов, и только в этом развитии осуществляется, и по силе этого развития становится космосом, то само собою понятно, что процесс осуществления мира мы можем мыслить не иначе, как только в форме процесса перехода хаотической массы материи в состояние определённости, возникающей из дифференциации

слитного хаоса и связанной с нею интеграции его частей. Но процесс дифференциации и интеграции есть процесс движения и потому вся философия мировой системы в сущности сводится к учению о движении как об основном начале перераспределения и определения космической материи и силы. Так как движение принадлежит массам и не мыслимо без движущегося тела, то ясно, что первоначальное движение должно было возникнуть внутри самого слитного хаоса и, следовательно, философия движения прежде всего должна исследовать свой предмет в его первичных формах внутри хаотического тумана газовых элементов и определить значение этих форм в творческих процессах дифференциации и интеграции вещества. В этом случае, понятно, она не может, да и не должна делать никаких специальных исследований: весь материал для неё приготовляется специальными науками, она же только строит из этого материала научную теорию мироздания. Физика признаёт элементарными формами внутреннего движения притяжение и отталкивание – такие формы, в силу которых каждый атом вещества может сделаться частью к образованию целого и всё-таки сохранить свою индивидуальную особность. Интегрирующая деятельность притяжения, скучивая разрозненные элементы хаотической массы в составное целое, создаёт из этого целого исходный пункт своего действия и вместе с тем центральный пункт формирующего хаоса. Под влиянием центрального притяжения, все отдельные элементы стремятся упасть по прямой линии к центру общей массы, т.е. подчиняются действию развивающейся в них центростремительной силы; но так как всякий крайний элемент, на пути своего прямолинейного движения, неизбежно встречает другой элемент, то его центростремительное падение необходимо задерживается и отталкивается. Таким образом, центростремительное движение переходит в боковое и элемент, говорят, подчиняется ещё новой силе, известной под именем центробежной. Эта последняя сила, которую лучше называть просто формой центробежного движения, имеет специально дифференцирующее значение, так как элемент, совершая прямое движение по боковой линии, необходимо должен стремиться выйти из пределов целого для образования самостоятельного целого. Его удерживает в общей массе центростремительная сила, потому что в каждый данный момент его центробежного стремления она притягивает его к общему центру и тем отключает его прямолинейное движение в непрерывный ряд центробежных движений около общего центра, т.е. делает его движение круговым и создаёт массу шара. Все части этой массы связываются силою притяжения или центростремительной силой. Очевидно, целостность массы возможна только под условием преобладания центростремительной силы или, по крайней мере, равновесия сил; когда же это равновесие будет нарушено в пользу центробежной силы, боковая масса должна отделиться от центрального ядра и, сохраняя свой прежний центр и круговое движение, отложиться в форме кольца, которое по тем же причинам может само разорваться и разбросать свои части по касательным движения[10]. Во всем этом процессе действует только движение, развивающееся в разных формах и в своём развитии создающее разные стадии в процессе мирообразования. Следовательно, философия мирообразования, превращаясь в философию движения, частнее превращается в раскрытие процесса движения в его разных формах. Она должна именно представить дедукцию понятия движения, раскрыть его основные формы – притяжение и отталкивание и изложить его законы в развитии системы мира. Это по отношению к первой стадии мирообразования, с концом которой непосредственно связано начало второй стадии. Дифференциация хаотической массы производит несколько мировых тел, из которых каждое ещё со своей стороны по тому же типу может отделить от себя несколько других тел и т.д., но во всех этих случаях разрыва основных масс изначальные формы движения нисколько не прекращаются, так что, на какое бы расстояние ни была отброшена отделённая масса, она всё равно будет тяготеть к первоначальному центру и, по силе центробежного движения, описывать около него более или менее значительный круг. Если бы отделённая масса сама выделила из себя ещё несколько тел, которые, по изложенным законам движения, должны тяготеть к нему и вращаться около него, то всё равно эта масса со всеми обращающимися около неё телами должна будет тяготеть к своей собственной первоначальной массе и продолжать по отношению к ней своё центробежное

движение. Этими делениями и взаимоотношениями различных делений создаётся система мира и вместе с нею: пространство, которое есть выражение абсолютно-определённого расстояния между членами мировой системы или нескольких частных систем, и время, которое есть выражение последовательного движения абсолютно-неопределённого пространственного положения членов мировой системы или нескольких частных систем. Отсюда, философия движения должна перейти в философию пространства и времени, как обусловленных движением форм мирового бытия и условий существования мировой системы. Всё совершается во времени через пространство, – и движение, создающее эти формы, само заключается в них и ими измеряется. Таким образом, вся философия мировой системы сводится к учению о движении, пространстве и времени, как принципах осуществления и бытия мирового целого.

Частная задача второй части космологии – философии мировой жизни заключается в том, чтобы дедуцировать понятие жизни и раскрыть законы органического развития. В обыкновенном словоупотреблении понятие жизни считается соотносительным понятию смерти и определяется именно через это соотношение к последнему понятию, но в мировом целом, конечно, нет смерти: там всё живет, движется и есть, там всюду жизнь, и нет для неё никакого соотносительного факта, потому что в мире нет разрушения, а есть только новотворение, и всякое кажущееся разрушение есть именно это подлинное новотворение. Поэтому жизнь нужно определить, как специальную форму бытия, т.е., не через отрицание или противоречие, а через простое отличие от другой формы живого бытия, осуществляемого и существующего другим образом, чем каким осуществляется и существует специально-живое бытие. С этой точки зрения жизнь часто определяется, как деятельное состояние некоторых вещей в отличие от предполагаемого недеятельного состояния других вещей, и таким образом частнее характеризуется одним из своих признаков. Но едва ли нужно говорить, что эта характеристика совершенно призрачна и что в ней не даётся ровно никакого понятия о жизни. Деятельность присуща всем вещам мира, и камень также действует сообразно со своей природой, как и животное сообразно со своей. Он находится в постоянном взаимодействии со всей массой земли и с непосредственно окружающей его средой: он поглощает и отражает лучи света, поглощает и отражает теплоту, он действует и взаимодействует, следовательно, живёт. Поэтому, деятельность не может быть характеристичным признаком жизни, как особого начала бытия, не может быть даже и в том случае, когда её ограничивают понятием внутренней деятельности, потому что молекулярная деятельность принадлежит всему материальному без всякого различия, а она есть деятельность внутренняя. Ясно, что определить жизнь со стороны её отдельных внешних и внутренних признаков невозможно, потому что каждый из этих признаков необходимо есть вместе с тем и признак бытия и, следовательно, ни в каком случае не может характеризовать жизни, как специальной формы бытия. Поэтому, все формулы жизни, составленные на основании таких мнимо-специальных признаков, не могут иметь никакого значения, потому что не могут дать никакого понятия о том предмете, для выражения которого они составлены. Что, например, выяснил Спенсер, представивший в своих Основаниях Биологии такую формулу жизни: «жизнь есть определённое сочетание разнообразных, многочисленных и при том одновременных и последовательных изменений»? Вероятно, только одно, что за неимением специальных признаков, можно составить такую общую формулу, которая будет поражать своею простотою и ясностью и в тоже время не содержать в себе никакого определённого смысла. Для того чтобы определить сущность жизни, нужно обратить внимание на внутреннюю основу тех процессов, которые считаются процессами жизни, и в этой основе найти специальное отличие их от основ бытия вообще. Каждая вещь в мире есть реализация силы в веществе и потому-то именно каждая вещь есть необходимо деятельная вещь. С этой стороны, очевидно, не может быть никакого различия между живыми и не живыми вещами, напротив, необходимо сказать, что каждая вещь есть обязательно живая вещь. Но деятельные силы материи, образующие однородное или разнородное единство вещи, действуют в трёх разных формах: механического сложения, химического соединения и органического развития через уподобление.

Сообразно с этими формами проявления деятельных сил, все вещи осуществляются тремя разными способами: одни из них возникают в силу более или менее продолжительного внешнего нарастания, другие – в силу более или менее быстрого внутреннего соединения, третьи – в силу внутреннего развития через уподобление себе внешних соединений. Последние, по самому образу своего осуществления, должны обладать большею степенью жизнедеятельности, чем первые, и действительно, – кристаллические наросты и химические соединения очень слабо проявляют свою внутреннюю жизнедеятельность, так что без действия новых посторонних сил абсолютно не могут изменяться и потому необходимо застывают в третьих формах и состояниях, какие ими получены при их образовании: железный пласт, например, десятки веков лежит в глубине земли, и только человеческая сила изменяет его существование. Между тем организмы, обусловленные в своём существовании процессом выделения и нового уподобления себе внешних элементов, необходимо изменчивы и, в силу своей изменчивости, непостоянны, т.е. находятся в процессе непрерывного внутреннего движения. Это-то изменчиво-непостоянное существование, обусловленное специальным образом осуществления и способом бытия вещей, и называется жизнью, которая может быть, таким образом, определена в следующей формуле: жизнь есть реализация деятельной силы материи в процессе внутреннего развития осуществлённого бытия через постоянно-непрерывное изменение его в отделении внутреннего и уподоблении внешнего ему вещества. Так как эта формула имеет в виду специальный образ существования бытия органического, то само собою понятно, что философия мировой жизни приобретает себе в этом бытии специальный предмет своего ведения. Её специальной задачей по отношению к этому предмету должно служить раскрытие общих законов осуществления органического бытия, так что философия ни в каком случае не может остановиться на простом факте существования органических типов, а должна, прежде всего, поставить свой основной вопрос: откуда и как возникает органическая материя? На этот вопрос, как известно, отвечают неодинаково: одни пытаются объяснить происхождение органической жизни случайным действием механических сил и на разные лады перекраивают известную теорию о generatio aequivoca, другие же, напротив, выводят явления жизни из творческой деятельности разума и потому примыкают в этом пункте к учению библии. Оценить ту или другую теорию философия должна в другом месте, теперь же ей нужно утвердить только то положение, что те и другие мыслители, при всей противоположности их мнений, нисколько не освобождаются от исследования основных законов осуществления органической материи, потому что и generatio aequivoca и творческое – да изведёт земля – одинаково признают происхождение организмов из не-организмов, и философия должна раскрыть нам этот процесс перехода неорганической материи в органическую. Однако работы по этому вопросу почти только ещё начались, и философия имеет ещё слишком мало данных для его решения в специальных ветвях, главным образом, конечно, в гистохимии и физиологии растений и животных. Тем не менее, философия, даже и при тех скудных знаниях, каких добились в настоящее время специальные науки, вполне может установить факт полного различия органической природы и неорганической. В кругу частных философий специальных наук, где, за отсутствием общей философии, почти каждый мыслитель берётся философствовать по-своему, в последнее время, как известно, стало распространяться и крепнуть то убеждение, что органическая и неорганическая материи тождественны, и законы образования той и другой – одни и те же. Это убеждение имеет своим основанием несомненный факт просхождения материи из элементов неорганической, но только, когда говорят на этом основании о тождестве той и другой материи, забывают одно, очень важное в данном случае, обстоятельство, что органическая материя, пока она ещё не осуществлена, совсем не существует, и потому тождество установляется лишь между неорганической материей и той же самой неорганической, или просто устанавливается одно лишь недоразумение; когда же она осуществлена, она уже перестаёт быть неорганической и потому тождество устанавливается ложное. Факты говорят не за тождество, а за различие той и другой материи, и философия органической жизни может установить по отношению к этому пункту следующие два положения:

а) что ни один из элементов неорганической материи в своём чистом виде не может быть удвоенным органической материей и в) что для образования одного элемента органической материи разные элементы неорганической материи вступают собою в тройные, четверные и даже более сложные соединения, в каких, помимо органического целого, они никогда не встречаются. Необходимые выводы из этих положений, сделать, разумеется, легко, но у нас дело теперь не в выводах, а в дедукции философской задачи. Раз признано, что живой организм, в процессе своего роста и развития, претворяет неорганическую природу в органическую и снова возвращает в неорганическую всё взятое от неё, является естественный вопрос о сущности этого процесса. Эта сущность вполне может быть выражена в положении, что ни один из элементов неорганической материи не может сделаться элементом органической материи, пока он не будет усвоен и уподоблен ей в процессе питания живого организма; следовательно, рост и развитие организма возможны только под условием питания его, в котором он усвояет и уподобляет себе необходимые для него вещества неорганической материи. И если дано это условие, организм необходимо развивается, а так как это развитие, в силу подвижности и изменчивости органической массы, под влиянием разных условий её существования, выражается в дифференциации её частей, то всякая органическая масса становится органически-целым или, по крайней мере, способной быть целым. Когда она становится целым, организм представляет из себя связную систему органов, независимых друг от друга и в тоже время вполне подчинённых тому самому организму, который они сами же составляют в своей совокупности. Этот необходимый тип органического развития называется законом соотносительности, который имеет всеобщее приложение по отношению ко всем вообще формам органического царства, потому что все органы, исполняя каждый свою специальную функцию, в действительности всегда кооперируют и совершают жизнь одного и того же организма. Но так как все органы, хотя и связанные между собою идеальным законом органического единства, однако исполняют совершенно различные функции органической жизни, то каждый орган в области своей специальной деятельности, развивая жизнь организма, должен и саморазвиваться. И так как это развитие касается только энергии его деятельности, т.е. организм, под влиянием внешних или внутренних возбуждений, может делаться впечатлительнее и через это развивать в себе разные степени и формы реакции, а через это и дифференцировать своё собственное строение, в соответствии с вприятием им внешних возбуждений, то общий тип такого развития создаёт новый всеобщий закон органического приспособления. Орган не может развиваться ни в каком другом отношении, как только в отношении к его деятельности, и деятельность его не может развиваться ни в каком другом отношении, как только в отношении его реакций на внешние или внутренние возбуждения. Поэтому вполне развитым организмом может быть назван не тот, жизнедеятельность которого совершается многими органами, а тот, в котором каждый орган вполне совершенно развит для выполнения своей специальной функции. Такого совершенного типа, конечно, никогда бы не появилось, если бы каждый организм начинал своё развитие сначала, но в действительности дело происходит совсем не так и организм оказывается совершенно свободным от этой бесконечной работы. Каждый тип органического развития передаёт свою форму и строение по преемству от предыдущих к последующим рядам и потому каждый тип неизменно сохраняется, как тип, и постепенно совершенствуется, как организм. Эта преемственная передача органической формы и структуры выражается третьим всеобщим законом наследственности. Конечно, в данном случае мы не имеем в виду точно определить все частные вопросы философии жизни, да этого определения и дать нельзя, потому что, с развитием знания, всегда будут возникать новые вопросы, а старые могут лишаться всякого научного значения или, по крайней мере, существенно изменяться в своей постановке. Нам нужно только раскрыть теперь общую задачу философии жизни и, на основании всего сказанного, мы можем формулировать эту задачу следующим образом: философия жизни должна исследовать и раскрыть учение о всеобщих законах осуществления и развития органической природы.

Но так как в этих всеобщих законах она исследует только развитие осуществлённого бытия органической материи и ничего не говорит о том, как осуществляется

и развивается второй элемент общемирового бытия – дух, то приведённая формула выражает собою только половину действительной задачи философии жизни. Чтобы охватить и вторую половину своей задачи, т.е. быть полной философией жизни, она должна раскрыть и учение о жизни духа. Выделять это учение из Биологии в особый самостоятельный отдел, конечно, не следует, потому что эмпирически дух существует только в организмах и вместе с организмами и, следовательно, о жизни его вне организмов знать ничего не возможно; но в виду того, что полное исследование реализации духа во всём органическом царстве необходимо должно принять очень значительные размеры, то его можно, в видах простого удобства систематичного исследования, выделить в особую часть той же Биологии, как специальное учение о законах осуществления и жизни духа. В настоящее время философия может признать за прочно установленное то положение, что различные формы жизни духа неразрывно связаны с теми типами организации живых существ, с которыми дух связан, как живой разум их развития и жизни. Каждый организм есть осуществлённый разум и в своём развитии и жизни подчиняется закону своего разума. Но так как органические типы имеют разные степени совершенства, то само собою понятно, что и мировой разум имеет неодинаковые формы своего проявления: он существует, как бессознательный разум растений. Сознательный разум животных и личный разум человека и во всём органическом царстве проявляется в одном общем законе целесообразности развития. В настоящее время против этого закона делают очень много серьёзных возражений, потому что широкое приложение к мирообъяснению точных начал механики последовательно сводит весь мировой процесс к механическому синтезу физических и химических сил и элементов, но при более глубоком проникновении в сущность мирового процесса нельзя не видеть, что механизм нисколько не разрушает собою истинного телеологизма и что все возражения против последнего могут быть признаны законно сильными только по отношению к традиционно-наивному пониманию телеологического принципа. В самом деле, отказываясь от всех вненаучных толков разных теоретиков, мы обратимся к самим фактам и спросим только об одном: что собственно говорит химия по вопросу об органической материи? Она говорит лишь то, что многие органические элементы могут быть получены путём механического синтеза химических элементов и на основании известных фактов делает общее заключение, что, вероятно, и все органические элементы, с течением времени и с расширением опытов, могут быть получены тем же путём. Против фактов, конечно, возразить ничего невозможно, против справедливости данной индукции говорить было бы просто нелепо, потому что для этого нет и не может быть никаких оснований, а потому в этом случае философии предоставляется только право поставить вопрос о смысле фактов. Что собственно обозначают собою факты превращения неорганической материи в органическую? Они обозначают ровно то, что обозначают, – именно, что элементы органической материи образуются из элементов неорганической материи, путём их механического синтеза; против же целесообразности органического развития сами по себе ничего не говорят, а в связи с некоторыми другими фактами положительно говорят за его действительность. Нет никакого сомнения, что синтезом неорганических элементов мы можем создать целые груды органических элементов, но ни одной живой органической клеточки до настоящего времени пока ещё не создали; следовательно, органическая материя, сама по себе не есть ещё обязательная носительница органической жизни, и, следовательно, для образования живого организма она хотя и должна составляться механическим синтезом из элементов неорганической материи, однако не по личному разуму естествоиспытателя, а по внутреннему разуму самого организуемого, так что живое – от живого, а не от реторты химика. Конечно, было бы очень странно, если бы мы стали утверждать, что каждая вещь в мире, существует для чего-нибудь, потому что подобные рассуждения не могут иметь для себя никаких положительных данных и если, например, мы утверждаем, что трава существует для питания травоядных животных, то лишь потому, что мы сами же отыскали для неё эту цель бытия; в собственном же смысле и трава, и каждая вещь в мире существует только для себя самой, и телеология имеет действительный смысл лишь в том случае, когда она направляется от органического развития к внутреннему совершенству данного

организма в его отношении к себе самому. Если какой-нибудь орган нужен, он развивается в своей деятельности и совершенствуется, если не нужен, он бездействует, атрофируется и совсем исчезает, и всё это происходит разумно – механически, потому что сама в себе природа, конечно, не знает никаких целей и сознаёт себя только в одном маленьком уголке своей безграничной жизнедеятельности – в личном разуме человеческом. В этой собственно форме бессознательный мировой разум и становится духом, а потому эта форма и должна служить специальным предметом исследования в философии жизни духа. Основной вопрос, который определяет собою исходное начало исследования, касается связи психических явлений с физиологическими. Связь эта, разумеется, не подлежит никакому сомнению и может быть выражена в форме точных законов, а потому вопрос можно предложить только относительно формы связи, какою она характеризуется в жизненных явлениях. Во всяком случае, будет ли этот вопрос решён в том смысле, что физиологические процессы вполне обусловливают собою наступление и ход процессов психологических, или в том, что психологические процессы создают всю деятельность физиологических процессов, как необходимых органов своего проявления, или же наконец в том смысле, что те и другие процессы взаимно обусловливают собою друг друга, – всё равно за его решением неизбежно должен будет возникнуть второй вопрос об отношении личного человеческого духа к безличному разуму животных и к бессознательному уму растений. Точно формулировать этот вопрос можно будет в следующей форме: составляет ли человеческий дух особую, искони данную, форму бытия, или же он постепенно развился из бессознательного разума через ступень сознательного и потому снова должен возвратиться в общее лоно духа природы? Так как форма осуществления и жизни человеческого духа неразрывно связана с высокою формой человеческой организации, то решение поставленного вопроса вполне зависит от решения другого вопроса: существует ли человеческая организация, в своём общем типе, изначала, или же она постепенно развилась в бесконечном преемстве веков, из низшего типа органической жизни – аморфной протоплазмы? Если этот вопрос будет решён в пользу изначального существования общего типа человеческой организации, то само собою понятно, что и дух должен быть признан изначала существующим, как дух; если же, наоборот, будет доказано, что человеческая организация только постепенно развилась из низших типов органической жизни, то несомненно, что и дух постепенно развился до состояния духа, потому что такие или иные формы бытия духа неразрывно связаны с совершенством или несовершенством таких или иных организаций. Но, во всяком случае, как бы ни был решён этот вопрос, философия жизни духа неизменно будет учением о законах его осуществления и жизни, общая же философия мировой жизни должна быть выражена в новой формуле: философия жизни должна исследовать и раскрыть в себе учение о всеобщих законах осуществления и развития органической материи и духа. В более специальном ряде положений содержание философии жизни может быть формулировано в следующих четырёх отделах: a) понятие о жизни, как о специальной форме бытия органического; в) учение о развитии, как об особой, специальной форме мирового движения, и о законах органического развития; c) учение о человеке, как о высшей форме органического бытия, и раскрытие идеальной стороны человеческой природы в религии, науке и нравственности; d) вывод и определение понятия космической телеологии в связи с обзором естественно-научных гипотез о конце всего мирового развития.

Этим кончается вторая часть философии – космология, но так как за решением её основного вопроса: как всё осуществляется и существует? – неизбежно следует новый вопрос: почему всё осуществляется и существует именно так, а не иначе? – то общая задача философии охватить всё бытие в его целом в изложении онтологии и космологии ещё не решается, а требует в своё завершение ещё нового специального исследования основных причин. Это требование создаёт третью часть философии – этиологию или философию идеи, насколько именно причины не даны чувственно в объекте, а суть прежде всего идеи разума, из своей собственной природы износящего требование абсолютного основания, которое необходимо ему для завершения системы его знания и потому прежде всего имеет значение чисто

гносеологическое. К реальности она спускается только в тех своих опытных элементах, исследованием которых создаётся философская проблема изменения.

Постановка вопроса о причине, как было уже говорено прежде, вызывается тем несомненным фактом постоянного наблюдения, что всякая вещь не всегда существует так, как она существует, а с изменением одного или нескольких условий её такого или иного существования необходимо изменяется в одном или нескольких отношениях, и даже совсем может перестать быть тем, что она есть. Так как эти именно условия, изменяющие и даже совсем уничтожающие бытие вещи, как таковой, служат единственными, эмпирически-данными причинами всего разнообразия мира явлений, то проблема изменения, как причинного факта, естественно, представляет собою первый и основной вопрос этиологии. Древний вопрос о том, что собственно в вещи изменяется, насколько известно, и до настоящего времени всё ещё продолжает оставаться спорным вопросом. Хотя все мыслители-метафизики и сходятся между собою в одном пункте, что именно сущность вещи неизменна, однако в определении отношения неизменного к изменяемому согласиться не могут и строят по поводу этого пункта самые разнообразные гипотезы, начиная от абсолютного бывания и кончая субъективною обманчивостью. Критический разбор всех этих гипотез, для философии, понятно, не обязателен, потому что все они грешат в своей метафизической основе, предполагая какую-то особую сущность позади самой вещи и всех её изменений. В действительности, конечно, может изменяться и прямо уничтожаться самая сущность вещи, так что вопрос о том, что собственно подлежит изменению, для философии совершенно излишен. Кислород, например, превращённый в озон, существует как озон, и было бы слишком странно утверждать, что в озоне сущность кислорода существует не так, как она существует, и есть не то, что она есть, потому что такого утверждения для здравого рассудка и понять невозможно. Мы можем понять лишь одно, что в озоне сущность существует так, как она существует и есть то, что она есть, и так как озон есть сжатый кислород, то сущность озона есть изменённая сущность кислорода. Равным образом было бы очень странно утверждать, что вода, разложенная электрическим током на кислород и водород, подверглась изменению только в видимости, в сущности же осталась изменённой, потому что после своего разложения вода уже не существует как вода, кислород же и водород не суть вода. Каким же теперь образом могут существовать сущности несуществующего? Ясно, что никаким, потому что с уничтожением вещей являются другие вещи, а другие вещи имеют и другие сущности. Поэтому, проблема изменения должна быть подвергнута исследованию совсем с другой стороны, вопрос именно должен быть поставлен не о том, что и как изменяется, а о том, почему всё в мире изменяется? Так как всякая вещь, при данных условиях своего существования, во всех отношениях есть то, что она есть; и пока существуют эти условия, не может быть ничем иным, кроме того, что она есть, то ясно, что изменение вещи абсолютно невозможно при единичном, абсолютном существовании её условий, потому что всякая вещь есть то, что суть её условия. Если же в действительности вещь изменяется, то лишь, потому что условия её специального существования не единичны, что кроме них существует ещё масса других условий специального существования других вещей, и раз это другое условие вступило в сферу специального бытия данной вещи, то оно уже тем самым необходимо должно привнести к этой вещи новый, чуждый её первоначальному бытию, элемент, и таким образом добавить данное бытие новым бытием в отношении привнесённого элемента. Следовательно, всякое изменение возможно только через прибавления условия или условий бытия данной вещи, т.е. всякое изменение возможно только при отношении одной вещи к другой. Условие специального бытия этой другой вещи, прибавленное к условиям специального бытия первой вещи, есть условие её необходимого изменения в том отношении, в каком оно прибавлено, и потому вещи становятся между собою в отношение обусловливающего и обусловленного, а их действия, выражающие это отношение, создают по отношению друг к другу ещё новое отношение причины и эффекта. Следовательно, всякое изменение есть необходимое действие внешней причины и без неё немыслимо. Таким образом, проблема изменения последовательно приводит к постановке новой проблемы – причинности.

Когда характеризуют отношение причины к следствию, обыкновенно, прибегают к временному определению этого отношения, – говорят именно, что причина предшествует своему следствию. В обыкновенном словоупотреблении такие выражения не могут возбуждать никаких недоумений, потому что логически факт причины всегда отдалён от факта следствия и мыслить внешнее отношение обоих этих фактов иначе и не в форме временной последовательности, человек не может. Но как только от этой внешней характеристики захотят перейти к внутренней, так немедленно же и возникают серьёзные недоумения, которые неминуемо приводят к разрушению установившегося представления. Мы никак не можем допустить, чтобы причина была прежде своего следствия, потому что это именно следствие делает причину причиной, и без него причина не может существовать, как причина. Равным образом, мы не можем допустить, чтобы следствие существовало раньше своей причины, потому что только причина делает следствие следствием, и без неё следствие не могло бы существовать, как следствие своей причины. В разрешение этой антиномии необходимо допустить, что причина и следствие совпадают во времени, т.е. наступают одновременно. Но если они наступают в один временной момент, то уже тем самым они составляют и один процесс, а в силу этого единства, понятия обусловленного и обусловливающего уничтожаются. Тот самый процесс, который производит и определяет изменение обусловленного в том отношении, в котором оно обусловлено, производит и определяет изменение и обусловливающего в том отношении, в котором оно обусловливает своё обусловленное. Отсюда, причина, как источник причинного действия, есть причина изменения данной вещи, как субъекта её действия, и эта вещь, как объект действия данной причины, есть причина изменения своей причины в том отношении, в котором она подвергается её действию. Ясно, что причин в точном значении этого слова, в мире не существует, а есть только взаимодействие, причём каждый взаимодействующий член в известном отношении есть причина другого. Но так как один из взаимодействующих членов всегда может выступить из круга данного взаимодействия, между тем как произведённое его взаимодействием изменение в данной вещи или созданная его взаимодействием с данною вещью новая вещь останутся в том бытии, которое определено его взаимодействием, то понятие причины, разрушенное с онтологической точки зрения, сохраняет своё полное значение в историческом смысле. Каждая вещь, как такая, есть несомненный результат взаимодействия двух или нескольких вещей, будет ли это взаимодействие продолжаться или давно уже окончилось. Пока совершается это взаимодействие, нет никаких причин и следствий, а существует только взаимодействие, когда же взаимодействие окончится, существуют только его результаты; следовательно, взаимодействие есть единственная реальная причина всех изменений. Отсюда, проблема причины разрешается в новую проблему взаимодействия: все вещи в мире необходимо изменяются, потому что все они взаимодействуют. Но что такое взаимодействие?

Взаимодействие, обыкновенно, определяется через действие, но, конечно, только по ошибке, потому что чистых действий в мире не существует, и каждое действие есть только признак взаимодействия. Вещь не может действовать сама в себе, а потому, если она действует, то обязательно на что-нибудь, т.е. взаимодействует, следовательно, всякое действие есть внутренний результат взаимодействия и из него, как из своего необходимого основания, всегда выводится. Если даны, например, две вещи А и В и обе они взаимодействуют, то происходящие в самих вещах выражения их взаимодействия а и в суть их действия. Они являются немедленно, как только дано обосновывающее их взаимодействие, и если иногда случается некоторое замедление в наступлении определённого действия, то это показывает лишь некоторый недостаток в его обосновании, а не то, что действие существует независимо или отдельно от взаимодействия. Поэтому, объяснять взаимодействие действием значит объяснять взаимодействие вашим взаимодействием, т.е. ровно ничего не объяснять. Очевидно, вопрос должен быть поставлен вместе относительно действия и взаимодействия, и в этом случае он может быть формулирован таким образом: как совместное бытие двух вещей и их отношений производит то, что нами мыслится, как их неизбежное следствие, т.е., другими словами: каким образом вещи

взаимодействуют? – и точного ответа на этот вопрос философия дать не может. Самое распространённое решение этого вопроса заключается в том, что одна из вещей А влияет на другую вещь В, и это влияние производит изменение в В, само будучи деятельным состоянием А. Конечно, это определение в сущности весьма неопределённо, но лучшего определения до настоящего времени ещё и не было, потому что вопрос касается здесь внечувственного образа влияния, о котором по данному факту совсем нельзя составить никакого наглядного представления. Правда, этот образ думали наглядно объяснить себе тем предположением, что будто в каждом взаимодействии элемент одной из взаимодействующих вещей передаётся другой взаимодействующей вещи и придача этого именно элемента ко второй вещи есть условие её изменения, но в действительности это наглядное представление ни в каком случае не может быть признано верным по отношению ко всем формам взаимодействия. Чтобы сделать его всеобщим наглядным представлением, необходимо уничтожить материальную реальность передаваемого элемента и признать его существующим не самим по себе, а лишь в качестве простого предиката одного из взаимодействующих субъектов. В виду этого именно, во всех философских трактатах, где только заходит речь о взаимодействии вещей, это взаимодействие характеризуется гипотезой передачи от одной вещи к другой силы, состояния, влияния и т.п., характеризуется употреблением таких терминов, которые и доселе ещё имеют в философии ту привилегию, что их можно безнаказанно употреблять, не соединяя с ними ровно никакого смысла. Наглядно представить себе образ взаимодействия мы не можем. Мы знаем его, как несомненный факт, и можем вполне точно охарактеризовать его со стороны его внешних условий, т.е., со стороны его эмпирически-данной формулы, вопроса же о природе его решить не в состоянии, а потому и поднимать этого вопроса в философии не следует. Всё, что может сказать здесь философия, сводится лишь к утверждению всеобщего факта и к выражению его в соответствующей действительному бытию всеобщей формуле. Весь мир есть мир непрерывных взаимодействий, и каждая вещь в мире есть граничное выражение граничных взаимодействий. Следовательно, ни одна вещь в мире не существует и не может существовать отдельно и независимо от других вещей, и все вещи мира суть не иное что, как условия и следствия своих взаимоотношений. Отсюда основной вопрос этиологии: почему именно вещи осуществляются и существуют так, а не иначе? – в раскрытии метафизических проблем изменения, причины и действия нисколько не решается. Трансцендентальный по самому существу своему, он, очевидно, не может быть решён чисто опытным путём, и потому, если постановка его законна, решение может и, конечно, должно быть дано только трансцендентальное в смысле учения об абсолютной основе и цели всякого бытия.

---

[1] Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 8203. Л. 251–292.

[2] При необходимой сжатости изложения мы не имеем теперь никакой возможности раскрыть более подробно и обстоятельно своё мнение об отношении философии к религии и указываем лишь общую точку зрения, с которой нужно определить это отношение. Нам хорошо, конечно, известно, что за чистыми положениями непосредственной веры даже некоторые из теологов не признают никакого научного достоинства, так что человек, занимающийся философией и в тоже время утверждающий непререкаемый авторитет религиозной веры кажется им едва ли не выходцем из каких-то тайных обиталищ средневековой схоластики; но заметим только одно, что мы не устанавливаем никаких догматов: кто может доказать недоказуемое, пусть доказывает, с одним только непременным условием, да не льстит языки, кто же не может,- пусть верует и вполне остаётся спокойным на счёт истин веры, потому что разум никогда не может серьёзно опровергнуть её истины, так как он не может иметь для этого опровержения никакой реальной точки опоры, кроме очевидного неразумия мнимых разумников. Мы будем знать, что можно знать, а веровать в то, во что следует веровать.

[2] По этому поводу необходимо сделать одно маленькое замечание. Как известно, древние греческие мыслители очень серьёзно рассуждали о бытии и не бытии вообще, т.е., в отрешении от предметов действительности, и полагали в этих рассуждениях всю сущность своей онтологической философии. Из Древней Греции рассуждения о бытии и не бытии перешли и в новую философию и в метафизике Гегеля странная игра этими пустыми словами сделалась специальным предметом философии. Конечно, философия есть наука о бытии, но только не о бытии вообще, а о бытии предметном; что же такое бытие вообще, в отрешении от предметной действительности, и особенно – что такое не-бытие? – на это, понятно, ответить невозможно, потому что чистое бытие и небытие суть не

понятия, а пустые слова без всякого смысла; следовательно, и рассуждать о них нечего, а потому и ставить любимый вопрос метафизиков – что такое бытие? – нам кажется научно невозможным.

[4] Милль, Обзор философии сэра В. Гамильтона, Спенсер, Основные Начала, ч. I. Мы указываем на этих мыслителей только потому, что они современны нам; собственно же мнение о непознаваемости материи идёт с древнейших времен.

[5] Дробность материи – эмпирический факт, предел этой дробности составляет необходимое требование ума, по силе логического закона тождества, в формуле математического равенства бытия себе самому: A=a=в=c…n, и никогда не может быть =0. Отсюда, в качестве онтологической теории атомизм возник очень давно, хотя точной формулы себе не получил ещё и до настоящего времени. Демокрит совершенно произвольно делил свои атомы на совершенные и несовершенные и наивно связывал их в чувственные тела через случайные столкновения. В период новой философии Гассенди и Бойль уничтожили демокритовское различие в совершенстве атомов, но связывали их также наивно, как и Демокрит, через особые зубцы, которыми атомы будто бы зацепляются друг за друга и таким образом составляют чувственные тела. Дальтон приложил к атомистике Ньютонову теорию всемирного притяжения и уничтожил зубцы атомов, признавая их одинаковыми во всех однородных составах малейшими частицами материи. Открытие Гей-Люссака о соединении различных газов, при одинаковом давлении и температуре, в простых отношениях объема, натолкнуло Авогадро на мысль, что Дальтоновское понятие об атоме не совсем точно, потому что в действительности не только малейшие частицы сложного вещества суть не атомы, а молекулы, но и малейшие частицы простых газов, из которых состоит молекула сложной вещи, не могут быть в собственном смысле атомами, а должны быть сложными молекулами этих газов; атомами же в собственном смысле будут только метафизические ультиматумы материи вообще, не входящие в математические вычисления химика, но служащие необходимым предположением для некоторых из этих вычислений. В этой форме атомистическая гипотеза и до настоящего времени служит целям современного естествознания, точного же понятия об ультиматуме за разногласием мнений установлено не было. См. следующее примечание.

[6] Атомистическая гипотеза встречает себе много возражений на том основании, что метафизические свойства атомов противоречат эмпирическим свойствам материальных тел, но кто внимательно просмотрит все эти возражения, тот легко может заметить, что в них тезисы и антитезисы сделаны с разных точек зрения и потому возражения превращаются в сущности в пустые недоразумения. Например: атом неделим, материальное тело делимо; но если мы скажем, что сложное – целое, состоящее из неделимых частиц, делимо на те неделимые частицы, из которых оно состоит, то в этом, конечно, нет никакого противоречия. Атом неизмененен, тела изменяемы; но если мы скажем, что материальное-изменяемое изменяется через изменение данного перераспределения его неизменных частиц, то в этом, конечно, не будет никакого противоречия. Подобным образом можно будет разобрать и все другие выражения против атомизма, и все они окажутся пустыми недоразумениями. Только одно возражение могло бы разрушить гипотезу атомизма, это – утверждение положения, что атомы непротяженны, между тем как тела протяжённы, – потому что мы не только вывести, но и мыслить происхождение протяжённого из непротяжённого абсолютно не можем; но это возражение сильно только потому, что в нём установляется ложный тезис. В действительности атомы необходимо должны быть мыслимы протяженными, потому что иначе вместо объяснительной гипотезы мы сами создадим себе только неизбежные противоречия. Правда, здесь возникает новый призрак,- каким именно образом протяженные атомы могут оставаться неделимыми? – и этот призрак мнимого противоречия оказывается настолько сильным, что даже такие умы, как Шопенгауэр, Ульрици, Фихнер и Либих, считают его неопровержимым, но в сущности и здесь всё дело сводится лишь к простому недоразумению. Делимо не то, что протяженно, а то, что сложно, и если в своём чувственном опыте мы встречаем только сложные протяжения и не можем замечать простых, атомных протяжений, то эта невозможность, конечно, не даёт нам никакого права делать соотносительными такие понятия, которые вовсе не соотносительны. Атомы протяжённы и всё-таки неделимы не потому, что у нас нет сил разделить их, а потому, что они заключают в себе абсолютные единицы протяжения, или абсолютные единицы вещества. Следовательно, все силы мира не могут разделить одного атома и даже сама Абсолютная Сила может только уничтожить его, но ни в коем случае не разделить, потому что он есть абсолютная единица протяжённого вещества и, следовательно, абсолютно неделим.

[7] Пока не явится могучий гений и не изобразит нам процесса происхождения нашего мира из возможного перераспределения фокусов реализующихся мировых сил, мы можем рассуждать о динамизме только с чистосердечным признанием, что говорим лишь пустые слова. Мы должны именно откровенно сознаться, что хотя и допускаем гипотезу динамизма для объяснения мирового бытия, однако же объяснить его на самом деле ровно ничего не можем. По крайней мере, объяснение Ланге и Файгингера, что констелляция целого есть только продукт творческой деятельности субъекта, есть скорее догматический отказ от объяснения, чем действительное объяснение. Поэтому оставим лучше гипотезу онтологического динамизма и подождём пока мирового гения.

[8] Психология старого типа, под влиянием Лейбнице-Вольфианской философии, в которой душа мыслилась, как монада, а монада представлялась, как своего рода коробочка с открытым окном, совершенно отрицала психологическое единство сознания в указанном в тексте смысле, историческое же единство духа понимала в том смысле, что дух всегда равен, неизменяем. По первому пункту мы можем заметить только, что одна и та же вещь в одно и то же время не может существовать в нескольких разных формах; по второму пункту укажем на интересные факты двойства личности. Бывают люди, которые периодически живут разною жизнью: в одно время обладают известными знаниями, выражают известные стремления, имеют известных знакомых, в другое –

совершенно теряют свои знания, вследствие этого совершенно забывают о своих стремлениях и не узнают своих знакомых, потому что для этого другого времени у них есть свои знания, свои стремления и свои знакомые, – и всё это обязательно погибает в период возвращения первого времени. Странные факты этого двойства пока ещё не получили удовлетворительного объяснения, но из них во всяком случае несомненно видно одно, что нам следует видеть теперь, – что человеческое Я не остаётся всегда себе равным и неизменным, а, напротив – может совершенно меняться в формах своих проявлений, хотя и не в роде их. Ясно, что историческое единство духа обосновывается не на факте его неизменности, что ещё подлежит доказательству, а на неизменности основных законов мысли в связи с неизменностью законов ассоциации впечатлений и их репродукции.

[9] Конечно, психическая сила, поскольку она участвует в общем бытии, должна иметь необходимое родство со всеми другими силами, поскольку они составляют то общее бытие, в котором она участвует; но это родство в основании бытия не простирается на форму жизни психической силы, которая в этом случае является специальной и исключительной силой и потому должна быть рассматриваема, как особоприродная сила, потому что форма жизни создаёт и выражает специальную природу живущего. По бытию или, если угодно, по своей метафизической основе она должна быть родственна с физическими силами, по природе или, точнее сказать, по своей специальной функции в мировом бытии она не выводима из других сил и несводима на другие силы, а существует по своему специальному закону жизни, потому что её специальные проявления несоизмеримы со специальными проявлениями других сил. Необходимость этого разграничения двух разных точек зрения на душу сознавалась очень давно. Ещё в древне-греческой философии строгий дуалист Платон столкнулся с вопросом о связи духа и тела и, смотря на них, как на крайние противоположности, не мог мыслить эту связь иначе, как только при посредстве третьего, полудуховного и полуматериального начала-души. В христианской церковно-отеческой философии мнения по этому вопросу разделились: одни следовали за Платоном и соединяли тело и дух при помощи трихотомической гипотезы (Ориген), другие, не вводя никакого особого начала, приписывали душе некоторую телесность и при помощи этого средства соединяли дух непосредственно с материальными силами чувствующего организма (Тертуллиан). В новой богословско-философской литературе этот вопрос точнее разрешается в указанном выше смысле. «Мы утверждаем, – говорит преосвящ. Никанор в своей Позитивной Философии, т. II, стр. 395, – что человеческая душа имеет общий корень в едином видовом источнике собственно-человеческих душ; а затем, как дух, она имеет дальнейший общий корень в едином, уже высшем, родовом источнике всех живых духов, далее, – ещё более общий корень в дальнейшем общем источнике всех полусознательных и сознательных душ, ещё далее – в общем источнике всех индивидуализированных объединяющих мировых сил и т.д.».

[10] За справедливость Канто-Лапласовской гипотезы мирообразования может отчасти говорить факт положения и обращения планет нашей солнечной системы, – тот именно факт, что все планеты приблизительно лежат в плоскости солнечного экватора и движутся по одному и тому же направлению в приблизительно-параллельных линиях, равно как и планетные спутники лежат в плоскости экваторов своих планет и движутся по одинаковым направлениям в параллельных орбитах. В последнее время стали производиться точные наблюдения над разными формами туманных пятен, и естественно-научная философия получила теперь возможность на многочисленных фактах проследить гипотетически раскрытую на основании Сатурновых колец историю планетной организации, начиная с аморфного хаоса газообразной материи в туманных пятнах млечного пути и кончая, так называемыми, неподвижными звездами. Положение Канта – «дайте мне материю и движение, и я построю вам мир» нуждается только в одном существенном изменении: « Создайте материю и движение и дайте потребное время, тогда мир возникнет сам собою».

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.3.115-123

Пелевина О.В., Котлярова М.М.

Социология религии в Китае: основные этапы становления и развития

О.В. Пелевина

М.М. Котлярова

Аннотация. Статья посвящена истории формирования и развития социологии религии в Китае с конца 1970-х годов до настоящего времени. Используя периодизацию китайских специалистов, авторы выделяют несколько этапов в истории китайской социологии религии: ранний период (с 1978 г. до середины 1980-х гг.) связан с пересмотром марксистского выражения «религия опиум народа» и спорами о месте социологии в системе наук; период заимствований (с середины 1980-х гг. до 1992 гг.) – время активной работы над переводами трудов зарубежных коллег на китайский язык; период закрепления социологии религии в системе китайских общественных наук (с 1992 г. по настоящее время) ознаменован становлением собственных теоретических и методологических оснований китайской социологии религии, формированием тематики исследований, обусловленной национальными и политическими интересами. Кроме того, авторы статьи выделяют ещё один период: протосоциология религии в Китае (до 1978 г.) – время появления первых переводов по дисциплине, теоретических идей о взаимосвязи общества и религии, социальных функциях религии. В статье представлены сведения о ведущих современных китайских специалистах в области социологии религии, указываются основные научно-исследовательские центры по социологии религии на территории материкового Китая, публикации, научные мероприятия.

Ключевые слова: социология религии, Китай, история зарубежного религиоведения, марксизм, «опиумные споры», китаизация теоретических и методологических подходов

Olga V. Pelevina, Maria M. Kotlyarova

Sociology of Religion in China: The Main Stages of Formation and Development

Abstract. The article is devoted to the history of the formation and development of the sociology of religion in China from the late 1970s to the present. Using the periodization of Chinese specialists, the authors distinguish several stages in the history of Chinese sociology of religion: the early period (from 1978 to the mid-1980s) associated with a revision of the Marxist expression “religion is the opium of the people” and disputes about the place of sociology in the system of sciences; the period of borrowing (from the mid-1980s to 1992) – the time of active translating the works of foreign colleagues into Chinese; the period of the consolidation of the sociology of religion in the system of Chinese social sciences (from 1992 to the present) marked by the formation of its own theoretical and methodological foundations of the Chinese sociology of religion, the formation of research subjects conditioned by national and political interests. In addition, the authors of the article singled out another period: the protosociology of religion in China (until 1978) – the time of appearance of the first translations of discipline, theoretical ideas about the relationship of society and religion, and social functions of religion. The article presents information on leading contemporary Chinese specialists in the field of sociology of religion, identifies the main research centers on the sociology of religion in the territory of mainland China, publications, and scientific events.

Key words: sociology of religion, China, history of foreign religious studies, Marxism, “opium disputes”, sinification of theoretical and methodological approaches

Пелевина Ольга Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета; 675027, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21; olpelevina@gmail.com

Olga V. Pelevina – PhD (Philosophy), Assistant Professor at Department of Religious Studies and History, Amur State University; 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveshchensk, Russia, 675027; olpelevina@gmail.com

Котлярова Мария Михайловна – магистр религиоведения, инженер кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета; 675027, Амурская область, г. Благовещенск, шоссе Игнатьевское, 21; musy_23.12@mail.ru

Maria M. Kotlyarova – Master of Religious Studies, Engineer at the Department of History and Religious Studies, Amur State University; 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveshchensk, Russia, 675027; musy_23.12@mail.ru

---

На протяжении последних нескольких лет отечественные специалисты в своих публикациях и научных дискуссиях активно обсуждают темы, связанные с историей, самоидентификацией, перспективами развития российской религиоведческой науки [Круглый стол, 2011, 160–169]. Поднимается вопрос о взаимодействии представителей российского религиоведческого сообщества с иностранными коллегами, осознаётся необходимость изучения зарубежных теоретических и методологических подходов[1]. На этом фоне в последние годы наблюдается интерес российских религиоведов к работам китайских коллег [Забияко, Хаймурзина, 2013]. Были подготовлены и защищены несколько диссертационных исследований, имеющих отношение к конкретным китайским религиозным феноменам или непосредственно связанные с изучением истории и современного состояния китайского религиоведения [Чжан, 2017, 201]. Имеются публикации, посвящённые отдельным религиоведческим разделам [Ставропольский, 2015]. Тем не менее, отечественные специалисты признают, что в российском религиоведении недостаточно данных о состоянии религиоведческой науки в КНР, в частности, признаётся отсутствие в отечественной науке работ, связанных с изучением социологии религии в Китае [Смирнов, 2014]. Информацию по истории становления и развития социологии религии в КНР представим в этой статье.

Протосоциология религии в Китае

Научное изучение религии в Китае начало формироваться на рубеже XIX–XX вв. под влиянием западной науки и при активном участии христианских миссионеров. Специалисты в области истории религиоведческой науки выделяют несколько этапов развития религиоведения в Китае. Первый этап связан с возникновением религиоведения в Китае под влиянием европейской науки о религии, датируется периодом с начала XX века по 1949 г. Второй этап (с 1949 по 1976 гг.) называют периодом упадка религиоведения в Китае, это время идеологической борьбы и «культурной революции». С 1976 г. начинается новая страница в истории китайского религиоведения, когда политические преобразования в стране стали способствовать постепенному раскрепощению духовной жизни и соответственно развитию религиоведения в Китае [Чжан, 2017, 30].

Зачатки китайской социологии религии появляются вместе с формированием науки о религии в стране. Во время вышеуказанных этапов развития религиоведения китайские специалисты задумывались о том, как религия может влиять на различные сферы общественной жизни, каковы её функции, может ли она оказать помощь в решении социальных проблем и есть ли место религии в современном обществе.

Начиная с 1949 г. китайские гуманитарные науки развиваются в рамках материалистического подхода, религиозные феномены изучаются с позиции теории и методологии марксизма. В политических и научных кругах преобладает идея о том, что религия – это форма общественного сознания, которая изживёт себя вместе с построением социалистического общества [Забияко, Хаймурзина, 2013а, 65]. Насильственным образом идея искоренения религии и других форм духовной жизни воплощалась в годы «культурной революции» (1966–1976 гг.), когда преследованиям подвергались представители партийной оппозиции, интеллигенции, общественных и религиозных организаций. В этот период китайской истории верующие отказывались

от своих религиозных убеждений или уходили в подполье, а религиоведческие исследования по понятным причинам находились в упадке. И только после провозглашения нового политического курса, была восстановлена свобода вероисповедания, запрет на проведение религиозной практики был отменён. В это же время стало возможно проведение более систематизированных и специализированных исследований в области религии. Данный период можно считать отправной точкой в формировании такого направления китайского религиоведения как социология религии.

Для рассмотрения истории становления социологии религии в Китае воспользуемся хронологическими рамками, предложенными специалистом Института религий мира Китайской академии общественных наук Гао Шинин (高师宁) [Гао, 2013], которая в своих публикациях выделяет три этапа в истории китайской социологии религии как самостоятельной научной дисциплины. Первый этап (с 1978 г. до середины 1980-х гг.) – это ранний период китайской социологии религии, время её зарождения. Второй этап (с середины 1980-х гг. до 1992 гг.) – период активного знакомства с работами зарубежных исследователей, время заимствований в китайской социологии религии. Третий этап (с 1992 г. по настоящее время) – это период, во время которого китайская социология религии заняла своё место в системе китайских общественных наук, став самостоятельным направлением исследований.

Социология религии в Китае в конце 1970 – середине 1980 гг.

Социология религии в Китае как самостоятельная научная дисциплина начинает своё развитие после провозглашения политики реформ и открытости. В первой половине 1980 гг. религиоведческие исследования строились вокруг марксистской теории. Представители китайских гуманитарных наук (религиоведения, социологии, философии) дискутировали по поводу природы возникновения религии, её социальных функций и переосмысления марксистского выражения «религия опиум народа». Учёные разделились на две спорящих стороны. Современные специалисты назвали этот спор «дебатами между севером и югом» или «опиумными войнами» [Гао, 2000]. Северная фракция китайских учёных считала, что выражение К. Маркса «религия опиум народа» имеет негативный оттенок, который полностью окрашивает отношение марксизма к религии. Сторонники южной фракции не видели в данном выражении отрицательного смысла и полагали, что одна метафора не может отражать фундаментальные взгляды К. Маркса на религию. «Опиумные споры» стали отправной точкой для понимания социальных оснований религии, китайские специалисты осознали неизбежность изучения религии в условиях социалистического общества, что подготовило основу для становления социологии религии в Китае.

С момента зарождения социологии религии китайские специалисты стали задумываться о месте социологии в системе наук. Можно выделить два основных мнения по этому вопросу: первое гласит, что социология религии это раздел религиоведения; второе, что социология религии это междисциплинарная наука, образующаяся на стыке социологии и религиоведения [Гао, 2000].

Другие прения были связаны с методологией социологии религии. Например, многие исследователи не принимали вклад полевых исследований в развитие эмпирической социологии религии, считая, что полевые исследования «не обладают обоснованным теоретическим уровнем», «это настолько просто, что этим может заниматься любой». Тем не менее, в области китайского религиоведения постепенно возрастает роль эмпирических методов, в первую очередь – полевых исследований, которые начинают применяться в социологии религии [Гао, 2013].

Китайские специалисты считают, что возникавшие в 1980 гг. методологические споры были обусловлены рядом причин. Во-первых, на первом этапе китайская социология религии находилась в изолированном положении, не было квалифицированных переводчиков, которые бы разбирались как в социологии, так и в религиоведении. На этапе становления китайской социологии религии количество переведённых на китайский язык трудов по дисциплине было чрезвычайно мало, они датировались шестидесятыми годами XX века. Следовательно, у китайских религиоведов не было возможности познакомиться с современными на тот момент западными исследованиями в области социологии религии. Во-вторых, в стране

отсутствовали специалисты по социологии религии, не было возможности получить образование в данной области. Возникали сложности с проведением научных исследований и обработкой полученных результатов, поскольку отсутствовал опыт, и было недостаточно знаний, позволявших использовать теоретические подходы при осуществлении полевых исследований. В-третьих, не было «хорошей социальной среды» для того, чтобы проводить эмпирические исследования, не говоря уже об использовании существующих теорий, объясняющих феномены религии в Китае. «В этот период Китай только начал освобождаться от репрессий, которые были направлены на религиозную сферу общества. Религия только начинала выходить из "подполья"» [Гао, 2013]. Именно по этим причинам теория и практика социологии религии в Китае на начальном этапе своего развития находились в отрыве друг от друга.

Социология религии в Китае в середине 1980 гг. – начале 1990 гг.

Период с середины 1980 гг. до начала 1990 гг. был ознаменован переводами на китайский язык классических зарубежных научных трудов по социологии религии. До этого времени китайские специалисты в области социологии и религиоведения были знакомы с ограниченным кругом западных работ. До 1980 гг. в Китае были переведены работы Э. Дюркгейма «О разделении общественного труда», «Метод социологии»; работа Б. Малиновского «Магия. Наука. Религия». Работа по переводу важнейших зарубежных трудов по социологии религии началась в Китае в 1980 гг. К их числу относятся работы М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», «Конфуцианство и даосизм», «Избранные произведения»; книга П. Бергера «Священная завеса»; «Социология религии» Т. О' ди; «Религия в обществе: социология религии» Р. Джонстона и другие [Гао, 2000]. Были переведены некоторые работы советских исследователей, например, «Социология религии» И.Н. Яблокова, работы Д.М. Угриновича [Забияко, Хаймурзина, 2013а, 69]. Кроме того, переводились также и периодические издания по социологии религии. Работа над переводами позволила китайским специалистам избавиться от односторонности марксистского подхода, преодолеть терминологические барьеры, освоить концепции и понятийный аппарат зарубежных исследований.

В этот период учёные Китая начинают публиковать ряд собственных исследований по изучению западной социологии религии, в которых проводят сравнение западной и китайской социологии религии. Например, вышедший в 1982 году труд Чжэн Ифу «О социологии религии Дюркгейма и Вебера», в котором проводится сравнительный анализ методологии социологии религии на основании работ крупнейших западных специалистов [Гао, 2000]. Су Госюнь занимается разработкой исследования, основываясь на теории Макса Вебера. Гао Шинин перевела на китайский язык ряд трудов Питера Бергера и впоследствии издала несколько статей, посвящённых теоретической социологии религии этого учёного.

Большое влияние на формирование религиоведения в КНР оказало знакомство китайских исследователей с работами одного из американских социологов двадцатого века Роберта Мертона. Китайские религиоведы приходят к выводу о том, что благодаря знакомству с теоретической базой этого учёного религия в Китае стала рассматриваться не только как форма сознания, она приобрела качество структурного элемента социокультурной системы [Забияко, Хаймурзина, 2013а, 70].

Ознакомившись с целым рядом зарубежных исследований, китайские религиоведы увидели как теоретическая и практическая части могут взаимодействовать друг с другом, и что такое взаимодействие даёт хорошие научные результаты: объективное отражение религиозных феноменов, максимально рациональное толкование религиозных явлений. Китайские социологи в большей степени начали осознавать необходимость подтверждения своих теоретических исследований практическими результатами.

К концу 80-х годов начинает меняться отношение к марксистской концепции религии. Благодаря исследованиям в области социологии религии, в характеристике религии как «опиума народа» исследователи начинают усматривать её социальную функцию, без окрашивания этого выражения в негативные оттенки. Достаточно красноречиво о таком мировоззренческом сдвиге говорит признание одного из крупнейших специалистов Китая в области религиоведения Люй Дацзи в 1987 г.,

который высказался по поводу того, что прежде находился в заблуждении понимания этого понятия [Хаймурзина, 2014, 53].

Социология религии в Китае с 1992 г. по настоящее время

Следующий этап, по мнению китайских специалистов, начался в 1992 г. Это время, когда социология религии стала самостоятельным научным направлением, заняв своё место в общественных науках КНР. Китайские учёные начали заниматься изучением религиозной ситуации в своей стране, активно обсуждалась тема существования религии при социалистическом строе. Много научных публикаций было посвящено двум аспектам сосуществования социализма и религии. В одних исследованиях доказывалось, что религия способна приспосабливаться к меняющимся социальным условиям, участвует в общественных трансформациях и обладает собственными механизмами возрождения. Другие исследователи настаивали, что возрождение религиозной жизни в Китае стало возможно только благодаря новому политическому курсу страны и конституционному закреплению принципа свободы совести. Кроме того, появились исследователи, которые начали обращать внимание на развитие религий мира и изучать два взаимосвязанных явления: проблему секуляризации и проблему вновь возникших религий. Китайские исследователи обращаются к проблемам современной религиозной обстановки страны, активно прибегая к социологическим методам исследования.

Китайские учёные продолжают следить за результатами современных зарубежных исследований. Они часто опираются на опыт зарубежных социологов, например, П. Бурдьё (Bourdieu), Э. Гидденса (Giddens), Х. Уайта (White), Э.Г. Уалдера (Walder). Переводят на китайский язык научные работы Р. Старка, Р. Чиприани (Cipriani), Э. Баркер (Barker) и других. Признаётся значимость международных научных обменов. С 2004 г. в Пекине ежегодно проводятся Международные летние школы по социологии религии. В 2008 г. состоялся Международный научный форум по социологии религии. Осуществляется сотрудничество с коллегами США, Великобритании, Италии и других стран.

Современные китайские исследователи религии могут придерживаться различных мировоззренческих и методологических позиций. Одни остаются верны марксистской атеистической парадигме; другие занимают прохристианскую позицию и оценивают религию, исходя из западных представлений о божестве и потустороннем мире; третьи, опираясь на западные и марксистские религиоведческие теории, занимаются изучением национальных религий и обращаются к проблеме диалога религий. Процесс переоценки традиционных марксистских трактовок в Китае получил название «китаизация марксистских религиоведческих концепций». Под влиянием западных исследований китайские религиоведы пришли к пониманию религии как значимой части социокультурной системы. Но при этом западные религиоведческие подходы критикуются за европоцентризм и христианоцентризм. Вместе с тем религиоведческие исследования в Китае продолжают испытывать влияние коммунистической партии [Дацышен, 2007, 203].

Тематика современных китайских научных исследований обусловлена спецификой религиозной жизни и политическими установками КНР. Начиная с 1990 гг. китайские исследователи сосредоточены на изучении пяти официально признанных религий КНР: буддизма, даосизма, христианства, ислама, католицизма. В начале XXI в. специалисты обратили внимание на проблемы сохранения китайской народной культуры в эпоху глобализации, стали изучать культуру и религии национальных меньшинств КНР, нетрадиционные религиозные движения. Многие публикации посвящены кросс-культурным исследованиям, в частности проблемам сосуществования христианства и буддизма в Китае, христианства и китайских национальных меньшинств. Не остаются без внимания теоретические аспекты социологии религии. Придаётся большое значение полевым и прикладным исследованиям. Помимо академических исследований проводится конфессиональное изучение религии, например, по инициативе китайских католических учёных.

В этот же период Академия общественных наук КНР и Сычуанский университет начали готовить аспирантов, специализирующихся в области социологии религии. Национальный фонд социальных наук регулярно стал объявлять конкурсы на проведение академических исследований в области социологии религии.

Во второй половине 1990 гг. начала появляться справочная литература по социологии религии. Шанхайское книжное издательство выпустило «Словарь религиозных терминов» (宗教辞典) и расширенный вариант «Большой словарь религиозных терминов» (宗教大辞典, 1998). Данное издание включает примерно 50 статей, имеющих отношение к социологии религии. Несмотря на то, что данные факты свидетельствуют о превращении социологии религии в Китае в самостоятельную академическую дисциплину, специалисты признают, что в тот период китайские учёные всё ещё находились в поиске. Исследования имели преимущественно дескриптивный характер. Материальная база оставалась слабой, ощущался недостаток специальной литературы, социология религии не была включена в учебные программы вузов, было мало аспирантов.

К началу XXI в. ситуация улучшилась. Знаковое событие произошло в 2000 г. – была опубликована коллективная монография «Социология религии» (宗教社会学, 2000). Это первое систематическое издание, выполненное самостоятельно китайскими учёными. Монография охватывает широкий спектр тем. Представлены теоретические и методологические аспекты социологии религии. Описаны функции религий, их организационная структура, психологические особенности верующих, характеристики религиозных лидеров. Даётся обзор религиозной ситуации в Китае в хронологическом порядке. Этот труд во многом определил характер эмпирических исследований дисциплины. Проект подготовлен специалистами Института религий мира Академии общественных наук КНР при поддержке Государственного фонда общественных наук КНР.

Статьи по социологии религии были представлены во многих научно-исследовательских журналах Китая: «Современное религиоведение», «Мировые религии», «Христианская культура», «Религиоведение», «Религия и культура», «Китайская религия».

Подъём данной научной дисциплины также можно связать с увеличением числа специалистов в данной области знания. В числе современных китайских социологов религии: *Гао Шинин* (高师宁), *Ли Сянпин* (李向平), *Вэй Дэдун* (魏德东), *Фань Личжу* (范丽珠), *Тао Фейя* (陶飞亚), *Хань Цзюньсюэ* (韩军学), *Ло Вэйхун* (罗伟虹), *Чэнь Цуньфу* (陈村富), *Лян Липин* (梁丽萍), *Кан Чжицзе* (康志杰), *Сунь Шан ян* (孙尚扬), *Тан Сяофэн* (唐晓峰) и другие. Активным участником китайского сообщества социологов религии является американский учёный китайского происхождения профессор *Ян Фэнган* (杨凤岗), взгляды которого во многом сформированы под влиянием «теории рынка религии» Р. Старка (Stark).

Старшее поколение современных китайских социологов религии состоит преимущественно из историков, философов, филологов, искусствоведов, переориентировавшихся на религиоведческие исследования. Молодые китайские исследователи получают систематическое образование в области социологии или религиоведения. В университетах Пекина, Шанхая, Сычуани, Гонконга открыты спецкурсы по социологии религии, действуют аспирантуры. В этих же городах расположены ведущие научные центры по социологии религии.

Ведущее место в научно-исследовательской инфраструктуре религиоведения и социологии религии в частности занимает Институт религий мира при Китайской академии общественных наук, созданный в 1964 году. Данный научный центр занимается всесторонним исследованием доктрин, истории и современной ситуации основных религий в мире, для того чтобы укрепить общее понимание религиозных идей и культурных традиций с целью национальной модернизации и создания духовной цивилизации китайского общества. Институт издаёт несколько религиоведческих изданий: журнал «Мир религиозной культуры», «Исследование мировых религий», ежегодник «Религиоведение в Китае и китайские исследования религии». На базе института ведут свою работу такие социологи религии как *Гао Шинин* (高师宁), *Ло Вэйхун* (罗伟虹) и др. Основная тематика исследований религии в социологическом аспекте представлена теоретическими аспектами социологии религии, переосмыслением марксистских позиций в религиоведении, изучением современной религиозной ситуации Китая.

Стоит сказать о том, что научные исследования социологии религии в большинстве случаев осуществляются образовательными учреждениями. На основании публикационной активности и наличия научных кадров к таким центрам можно отнести Пекинский университет (кафедра философии и религиоведения); Шанхайский университет Фудань (Школа социального развития и государственной политики); Восточно-китайский педагогический университет Шанхая (институт социологии); Китайский народный университет (школа философии). Исследователи данных научных центров сосредоточены на разработке теоретических и методологических основ социологии религии. В ряде публикаций китайских исследователей затрагиваются проблемы трансформации традиционных религий и народных верований Китая, секуляризации, влияния западных религий, в частности христианства, на китайское общество. Активно пропагандируются западные теории и применение эмпирических методов исследования.

С началом XXI века связано проведение ряда научных конференций и семинаров, главной темой которых являлись исследования в области социологии религии. Проведение подобных мероприятий является показателем того, на каком уровне находятся научные исследования в области социологии религии Китая.

В 2003 г. Институт буддизма и религиоведения Китайского народного университета совместно с Американским институтом М. Риччи по изучению истории китайской и западной культур провели международную научную конференцию «Современные эмпирические методы исследования религии». С этого же года Китайский народный университет ежегодно проводит конференцию «Религия и социальная жизнь». В 2004 г. по инициативе Института буддизма и религиоведения Китайского народного университета состоялся семинар «Социология религии в Китае: современное состояние и тенденции развития», в 2005 г. была организована конференция, на которой освещалась тема «Религия и этнос в поле зрения социальных наук». В 2006 г. состоялся «третий созыв религиозного научного симпозиума» в Пекине на тему «Новая модель религиоведения: исследования и развитие» [Гао, 2013]. В 2016 г. состоялась академическая дискуссия «Сравнение социологии религии Г. Зиммеля и М. Вебера», организованная Международным христианским научно-исследовательским институтом. В дискуссии помимо китайских исследователей принимали участие учёные из Мюнхенского университета Германии. В том же году в Тайюань провинции Шаньси был впервые проведён форум «Социологическое исследование религиозных организаций» [Социологическое исследование, 2016].

Кроме того, отмечается государственная и финансовая поддержка социологических исследований религии посредством Министерства образования и Государственного фонда социальных наук [Гао, 2013].

В целом, мы можем говорить о том, что особенностью развития китайской науки о религии в XXI веке становится рост популярности социологического аспекта этих исследований. В монографиях «Религия и её социальные функции», «Религия и современное китайское общество» большое внимание уделяется влиянию общественных изменений на развитие религиозных организаций [Чжан, 2017, 30]. Однако китайские религиоведы также выводят новую область исследований, не концентрируясь только лишь на одном анализе религиозных организаций. Социологи религии делают попытку интерпретировать отношения между традиционными верованиями Китая и государственной властью [Чжан, 2017, 86].

Резюмируя выше сказанное, ещё раз отметим, что социология религии в Китае как самостоятельная научная дисциплина начинает своё развитие в конце 1970 г. после провозглашения политики реформ и открытости. Китайские социологи религии оказались вовлечёнными в «дебаты между севером и югом», связанными с пересмотром марксистского выражения «религия опиум народа», в спор о месте социологии в системе наук и методологии данной научной дисциплины.

С середины 1980 гг. социологи религии Китая в большей степени обратились к трудам зарубежных коллег, переводя их на китайский язык. На волне знакомства с зарубежными исследованиями в свет начал выходить ряд самостоятельных работ по изучению западной социологии религии, в которых затрагивается сравнение западной и китайской социологии религии. Важно отметить, что к концу 1980-х годов

происходит сдвиг в характеристике религии как «опиума народа». Благодаря научным изысканиям в области социологии религии, на первый план начинает выступать социальная функция религии, неокрашенная в негативные тона марксизма.

С 1992 г. социология религии стала самостоятельным научным направлением, заняв своё место в общественных науках КНР. Множество исследований китайских учёных было сосредоточено на изучении религиозной ситуации КНР, активно обсуждалась тема существования религии при социалистическом строе. Начиная с 1990 гг. китайские исследователи сосредоточены на изучении пяти официально признанных религий КНР: буддизма, даосизма, христианства, ислама, католицизма. Не прекращается работа по изучению зарубежных исследований, которые переводятся на китайский язык и используются в самостоятельных научных изысканиях. С начала 2000-х годов ведётся активный научный обмен в рамках международных летних школ, форумов, конференций. Осуществляется сотрудничество с коллегами США, Великобритании, Италии, Германии и других стран. В начале XXI в. специалисты обратили внимание на проблемы сохранения китайской народной культуры в эпоху глобализации, стали изучать культуру и религии национальных меньшинств КНР, нетрадиционные религиозные движения. Многие публикации посвящены кросс-культурным исследованиям, в частности проблемам сосуществования христианства и буддизма в Китае, христианства и китайских национальных меньшинств. На современном этапе без внимания не остаётся расширение теоретической и эмпирической базы исследований. Результаты научных исследований в области социологии религии довольно обширны и значимы, о чём говорят проводимые на данную тематику конференции, форумы и семинары, а также многочисленные публикации. Отмечается государственная поддержка данного научного направления.

Библиографический список

1. Гао Шинин. Китайская социология религии (中国宗教社会 学研究回顾 高师宁) [Электронный ресурс]. – URL: http://www.guoxue.com/?p=1725 (дата обращения: 12.11.2016).
2. Гао Шинин. Развитие социологии религии в Китае (高师宁: 宗教社会学研究在中国大陆的发展) [Электронный ресурс]. – URL: http://iwr.cass.cn/zjxllyjs/lw/201311/t20131118_15905.html (дата обращения: 25.10.2015).
3. Дацышен, В.Г. Христианство в Китае: история и современность / В.Г. Дацышен. – М.: Научно-образовательный форум по международным отношениям, 2007.
4. Забияко, А.П. Интерпретация религии китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения в КНР (вторая половина XX – начало XXI вв.) Статья первая / А.П. Забияко, М.А. Хаймурзина // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 64–74.
5. 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.
6. «Круглый стол» «Религиоведение в России: пути самоопределения и развития» (Дискуссия в рамках интернет-конференции, посвященной 10-летию журнала «Религиоведение») // Религиоведение. – 2011. – № 4. – С. 160–169.
7. Смирнов, М.Ю. Как создается «Энциклопедический словарь по социологии религии» / М.Ю. Смирнов [Электронный ресурс]. – URL: http://religious-life.ru/wpcontent/uploads/2014/08/Perspektiva3.pdf (дата обращения: 04.08.2014).
8. Социологическое исследование религиозных организаций (宗教组织的社会学研究) [Электронный ресурс]. – URL: http://iwr.cssn.cn/xw/201606/t20160627_3417065.shtml (дата обращения: 12.02.2017).
9. Ставропольский, Ю.В. Психология религии в Китае: традиции и современный взгляд / Ю.В. Ставропольский [Электронный ресурс]. – URL: http://human.snauka.ru/2015/04/10626 (дата обращения: 04.08.2017).
10. Хаймурзина, М.А. Интерпретация религиозных оснований конфуцианства в конфуцианской мысли и религиоведении Китая XX – начала XXI вв.: дис. канд. филос. наук: 09.00.14 / М.А. Хаймурзина. – Благовещенск, 2014.
11. Чжан Си. Развитие религиоведения в России и Китае в конце XX – начале XXI вв.: сравнительный анализ: дис. канд. филос. наук: 09.00.14 / Чжан Си; СПбГУ. – СПб., 2017. – 201 с.
12. Чжан Си. Религиоведение в КНР в конце XX – начале XXI веков: перспективы развития / Чжан Си // Современные исследования социальных проблем. – 2016. – № 3.

Текст поступил в редакцию 23.08.2017.

[1] Данная тема обсуждается в работах многих российских религиоведов, укажем лишь некоторые из них. Шахнович М.М. История отечественного религиоведения: XVIII век // Религиоведение. 2005. № 1. С. 118–133; Швечиков А.Н. Теоретико-методологические основы современного российского религиоведения: дис. д-ра филос. наук: 09.00.13 / А.Н. Швечиков; СПбГУТД. СПб., 2009. 393 с.; Яблоков И.Н. Религиоведение и история религиоведения. Дискуссии в отечественной литературе // Религиоведение. 2011. № 3. С. 127–140; Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006; Элбакян Е.С. Феномен советского религиоведения // Религиоведение. 2011. № 3. С. 141–162; Смирнов М.Ю. Религиоведение в России: проблема самоидентификации // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2009. № 1. С. 90–106; «Круглый стол» «Религиоведение в России: пути самоопределения и развития» (Дискуссия в рамках интернет-конференции, посвященной 10-летию журнала «Религиоведение») // Религиоведение. 2011. № 4. С. 160–169; Кобызов Р.А. Религиоведение на страницах научно-теоретического журнала «Религиоведение». К 10-летию основания // Религиоведение. 2011. № 3. С. 162–170; Костылев П.Н. Интеграция российского религиоведческого сообщества в мировое академическое пространство: проблемы и перспективы // Российское философское сообщество: история, современное состояние, перспективы развития. Материалы научной конференции 2–4 октября 2014 г. / общ. ред. В.В. Миронов. М.: Издательство Московского университета имени М.В. Ломоносова, 2015. С. 421–424 и др.

References

1. Gao Shinin. *Kitaiskaia sotsiologiia religii* [Network of Chinese religious studies]. Available at: http://iwr.cass.cn/zjxllyjs/lw/201311/t20131118_15905.html (accessed October 25, 2015) (in Chinese).
2. Gao Shinin. *Razvitie sotsiologii religii v Kitae* [Sinology]. Available at: http://www.guoxue.com/?p=1725 (accessed November 12, 2016) (in Chinese).
3. Dacyshen V.G. *Khristianstvo v Kitae: istoriya i sovremennost'* [Christianity in China: History and Modernity]. Moscow, Nauchno-obrazovatel'nyj forum po mezhdunarodnym otnosheniyam, 2007, p. 203 (in Russian).
4. Zabiyako A.P., Khaimurzina M.A. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveshchensk, Makro-S, 2013, no. 2. pp. 64–74 (in Russian).
5. Zabiyako A.P., Khaimurzina M.A. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveshchensk, Makro-S, 2013, no. 3, pp. 70–88 (in Russian).
6. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveshchensk, Makro-S, 2011, no. 4, pp. 160–169 (in Russian).
7. Smirnov M.Ju. *Vestnik Moskovskogo universiteta* [Bulletin of Moscow University]. Moscow, 2009, no. 7, pp. 90–106 (in Russian).
8. *Sotsiologicheskoe issledovanie* [Network of Chinese religious studies]. Available at: http://iwr.cssn.cn/xw/201606/t20160627_3417065.shtml (accessed Febrary 12, 2017) (in Chinese).
9. Stavropolsky Yu.V. *Gumanitarnye nauchnye issledovaniya* [Humanitarian Research]. Available at: http://human.snauka.ru/2015/04/10626 (accessed August 4, 2017) (in Russian).
10. Khaimurzina M.A. *Interpretatsiya religioznykh osnovanii konfutsianstva v konfutsianskoi mysli i religiovedenii Kitaya XX – nachala XXI vv. Diss. kand. filos. nauk* [Interpretation of the Religious foundations of Confucianism in Confucian Thought and Religious Studies of China in the XX – Early XXI Centuries. Ph.D. Thesis in Philosophy]. Blagoveshchensk, AmSU Publ., 2014, p. 53 (in Russian).
11. Zhang Xi. *Razvitie religiovedeniya v Rossii i Kitae v kontse XX – nachale XXI vv.: sravnitel'ny analiz. Diss. kand. filos. nauk* [Development of Religious Studies in Russia and China in the Late XX – Early XXI Centuries: Comparative Analysis. Ph.D. Thesis in Philosophy]. St. Petersburg, SPbGU, 2017, 201 p. (in Russian).
12. Zhang Xi. *Sovremennye issledovaniya sotsialnykh problem* [Modern Studies of Social Problems]. St. Petersburg, 2016, no. 3, p. 165 (in Russian).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.3.124-133

Коренева Н.А.

Концепт религиозного опыта и понятие личности в русской философии начала XX века

Исследование поддержано Фондом развития ПСТГУ, проект № 03-0617/КИП 4

Аннотация. В данной статье рассматривается связь концепта религиозного опыта и понятия личности у ряда авторов, которых можно отнести к экзистенциальному типу персонализма: П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова, С.Н. Мережковского и Г.И. Чулкова. В начале XX в. отечественные мыслители активно ссылаются на религиозный опыт, часто отводя ему одну из главных ролей в своих религиозно-философских построениях, порою даже делая его единственным основанием религиозной философии, причём конкретного определения религиозному опыту не даётся, имеется в виду некое общее, всем понятное значение – концепт. Говоря о личности, рассматриваемые авторы зачастую подчёркивают её неопределимость, личность может быть постигнута лишь через переживание, религиозный опыт тоже понимается как своего рода переживание. Это переживание предполагает свободу, личное стремление, выбор, характеризующие личность, как нечто единое, не теряющее своей индивидуальности в момент этого мистического переживания. Таким образом, можно сделать вывод, согласно которому в русской религиозной мысли начала XX века понятие личности и концепт религиозного опыт взаимно конституируют друг друга. Занимая столь значительное положение в философских построениях, концепт религиозного опыта оказывается в основании таких понятий, как догмат, вера, молитва и др., с чем связано стремление рассматриваемых мыслителей специально обосновать его транссубъективный универсальный характер.

Ключевые слова: религиозный опыт, личность, персонализм, воля, соборность, общественность, Д.С. Мережковский, Г.И. Чулков, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков

Nadezhda A. Koreneva

The Concept of Religious Experience and Notion of Personality in Russian Philosophy at the Beginning of the 20th Century

The research is supported by the Development Fund of St Tikhon's Orthodox University, project № 03-0617/KIP 4

Abstract. The article considers the connection with the concept of religious experience and the notion of person in philosophy of numbers existential personalism thinkers: P.A. Florensky and S.N. Bulgakov, D.S. Merezhkovsky and G.I. Chulkov. Russian thinkers increasingly used the concept of religious experience in the early 20th century often giving it one of the key roles in their religio-philosophical constructions. At times this concept becomes the sole basis for religious philosophy, whereas thinkers don't provide a specific definition of religious experience. On the problem of personality the authors frequently underscore a person's impossibility of defining; personality can only be perceived through experiential, religious experience. Experience covers freedom, personal choice, and personal concern, which define personality as something whole retaining its uniqueness during the mystical experience. Therefore, the author comes to the conclusion that in Russian religious thinking of the beginning of the 20th century the concept of religious experience and the notion of personality constitute each other. Being of key importance for philosophical constructs the concept of religious experience underpins such notions as dogma, faith, prayer, ets., what intention of the thinkers to substantiate its trans-universal character entails.

Key words: religious experience, personality, personalism, volition, sobornost, public sphere, D.S. Merezhkovsky, G.I. Chulkov, P.A. Florensky, S.N. Bulgakov

Коренева Надежда Александровна – преподаватель кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; 127052, г. Москва, Лихов пер., 6 стр. 1; swordflag@yandex.ru

Nadezhda A. Koreneva – Teacher at Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture, St. Tikhon's Orthodox University of Humanities; build. 1, 6 Lihov Lane, Moscow, Russia, 127052; swordflag@yandex.ru

Введение

В начале XX в. многие отечественные мыслители предпринимают попытку перехода от дискуссии о трансцендентальных категориях, философского системотворчества к проблемам живой целостной личности; философия, посвятившая себя именно этой теме, единственная, по их мнению, заслуживает звания философии; критике подвергается «рационализм» за его односторонность, связанную с пренебрежением к сфере чувства. Рассуждать о «живой личности» можно лишь исходя из «живого опыта», в котором дорационально схватывается самая сущность предмета и, следовательно, приобретается знание намного более полное, чем в результате вторичных по отношению к опыту умственных построений, опыт, таким образом, оказывается исходным концептом, зачастую не эксплицируемым. И vice versa – философия, апеллирующая к «живому опыту», до определённой степени персоналистична (личностна), поскольку опыт предполагает наличие субъекта сознания, его переживающего. Стоит отдельно отметить, что понятие личности и концепт религиозного опыта, понимаемого как переживание «причастности к инобытию, к запредельному обыденному миру реальности» [Забияко, 2006], впервые начинают активно привлекаться отечественными мыслителями начала XX в. в религиозно-философский и богословский дискурсы (причём конкретных определений этим понятиям зачастую не даётся), что свидетельствует об определённом повороте в мысли этого периода. Следует оговориться, что мы условно разделяем русских мыслителей, в философии которых понятие личности занимало одну из центральных позиций, на две группы. Персонализм мог представлять собой несколько изменённый вариант лейбницианской монадологии, к которому разные исследователи относят разный круг мыслителей (так, помимо Лопатина, Козлова, Астафьева, Бугаева, Аскольдова и Н. Лосского к этой категории персонализма иногда частично причисляют В. Соловьева, П. Флоренского), учение о личности-монаде исходит у них из метафизики. Другой тип мыслителей, концепции которых мы рассмотрим в этой статье, метафизика как система знания не интересовала, они занимались интерпретацией человеческого существования (*переживаний* отдельно взятой личности), причём ориентируясь на диалогичность: диалог личности с Богом, другой личностью etc. Отвечая на вопрос, чем является религиозный опыт и насколько он обусловлен или обуславливает личность, эти мыслители выходят к дискуссии о значении общности, общем начале – природе, соборности, общественности. Чтобы подчеркнуть универсальный характер указанной связи концептов «личность» и «религиозный опыт», мы, в качестве примера такого рода экзистенциального персонализма выбрали идеи представителей достаточно оппозиционных по отношению друг к другу направлений мысли – нового религиозного сознания (Д.С. Мережковский, и Г.И. Чулков) и философии, ориентирующейся на церковную традицию (П.А. Флоренский (хотя в его «Столпе…» присутствуют элементы монадологии, к этому типу персонализма мы отнесли его, потому что он занимался разработкой т.н. конкретной метафизики, которая, по его же словам, «есть философская антропология в духе Гете» [Флоренский, 1990, 29]), С.Н. Булгаков).

Общественность и личность, «Третий завет» и религиозный опыт

Вначале обратимся к работам Мережковского, поскольку именно он был одним из главных инициаторов Религиозно-философских собраний, на которых впервые был поднят вопрос о значении религиозного опыта (дискуссия о догмате [Антонов, 2009]). По его мнению, именно в религиозном опыте христианства было дано откровение личности, поскольку христианство исповедует любовь, которая является «самым личным чувством», и единственная даёт возможность увидеть подлинную уникальность человека, то, что определяет его как личность: «Любовь есть реальное и в то же время трансцендентное утверждение личного бытия» [Мережковский, 1908б, 4]. Любовь, постулируемая христианством, предполагает высший объект, из чего Мережковский выводит, что Бог в христианстве является Личностью (точнее, понимание этого даётся в опыте христианской любви), «…отрекаясь от Бога, от абсолютной Божественной Личности, человек неминуемо отрекается от своей собственной человеческой личности» [Мережковский, 1906, 7]. Личность, по Мережковскому, это весь человек, в равной степени соединяющий в себе и дух,

и плоть, высшим воплощением этого единства является Богочеловек Христос. Но поскольку «религиозный предел личности – соединение, соборность, общественность, церковь, как тело Христово, как новое Богочеловеческое Я, в котором только и может совершиться полнота каждого отдельного Я человеческого» [Мережковский, 1914, 74], личность не может оставаться самозамкнутой, образуя брачный союз (который представляет у Мережковского единение в равной степени телесное и духовное), полную реализацию такого рода союза Мережковский рассматривает в эсхатологической перспективе как «Богосупружество», преддверие которого уже теперь переживается в «религиозном опыте христианской мистерии» брачной любви, являющейся символом будущего «брака души человеческой с Богом» [Мережковский, 2002, 343]. Первым религиозным опытом, «первым Богоощущением» христианства оказывается «пол – самая огненная точка, самое реальное и в то же время мистическое утверждение бытия в Боге» [Мережковский, 2002, 93] (хотя в другой своей работе Мережковский пишет, что «первичный опыт святых» есть явление Света [Мережковский, 1996, 170]), «но всего яснее обнаруживается предел христианства не в тайне одного и двух, личности и пола, а в тайне Трёх, вселенской соборности – общественности» [Мережковский, 1908б, 31].

С другой стороны, в своей работе «Жизнь Иисуса Неизвестного» Мережковский говорит, что его современнику сложно познать жизнь Христа (а «всякое знание опытно») из-за слишком большой разницы во внутреннем опыте с первыми христианами [Мережковский, 1996, 73]. Однако у современников Мережковского есть нечто, роднящее их с современниками Христа – это «чувство Конца»: «мир ещё никогда не чувствовал в себе такой зияющей пустоты, в которую вот-вот провалится всё» [Мережковский, 1996, 76]. Вообще в этой работе Мережковский довольно часто упоминает религиозный опыт в значении переживания, говоря, например, что у христиан, не знающих обрезания, и у иудеев он разный, или, что отличия в Евангельском повествовании Луки и Марка обусловлены огромной качественной разницей двух религиозных опытов [Мережковский, 1996, 168]. Подобно Флоренскому, Мережковский утверждает, что в «последних глубинах» религиозный опыт антиномичен [Мережковский, 1996, 189]. Интересно, что религиозный опыт, точнее совпадение внутренних переживаний разными людьми определённых моментов религии, является единственным доказательством в религии [Мережковский, 1996, 212]. Наконец, внутренний, религиозный опыт не менее значим, чем исторический, поскольку совершается в вечности [Мережковский, 1996, 258].

Темы личности и религиозного опыта Мережковский касается и в связи с критикой государства, неизбежно обезличивающего человека, так, он начинает своё эссе «Св. Иоанн Креста» с утверждения «Бог есть личность» – это «религиозный опыт христианства и всего духовного движения подводившего человечество к христианству» [Мережковский, 2002, 387] (вера в «личного» дьявола, как и в личного Бога тоже проистекает, по Мережковскому, из религиозного опыта [Мережковский, 1996, 179 и далее]). Постулат о необходимости абсолютной свободы для личности естественно приводит Мережковского к утверждению, что анархизм, отрицающий «всякий общественный порядок, всякую внешнюю власть, во имя абсолютной свободы, абсолютной личности» – это «начало всех начал и конец всех концов» [Мережковский, 1906, 11]. При этом ясно, что самоутверждение личности – «религиозное начало всякой революции». Если, однако, изменение государственного строя невозможно, личность может попытаться обрести свободу, уйдя в подполье, подняв бунт против разума и «всего мирового порядка», дойти до полного «метафизического неприятия мира». В подобном случае, когда государство лишает личность свободы, а, значит, является безрелигиозным, по мнению Мережковского, личность самостоятельно может прийти к религии, как в случае с «самозародившимися мистиками», основавшими «новое религиозное сознание» [Мережковский, 1908, 99].

В качестве итога можно сказать, что религиозный опыт Мережковский понимает, как определённое переживание, откровение, снискать которое личность может самостоятельно, поскольку гармонично соединяет в себе небесное и земное и необходимо обладает свободой для самостоятельного религиозного поиска. Вероятно, у Мережковского можно отдельно говорить о религиозном чувстве (главном

чувстве христианства), которым в разные периоды своего творчества он считал то любовь, то, более категорично, пол, как средоточие и выражение жизни, или «опыт Света», и о религиозном опыте, в котором может быть дано, пережито, новое откровение (Святого Духа о себе), которое ляжет в основу новых догматов и нового третьего Завета [Элбакян, 2002]. Мережковский не задаётся вопросом о роли Абсолюта в самооткровении, религиозный опыт у него можно рассматривать как знание о божественном, которое личность может обрести самостоятельно (прежде, в полной мере достигнув личностности через общность с другим), хотя всё-таки остаётся не вполне понятным, каким образом становится возможным знание трансцендентного.

К абсолютной свободе личности через понятия воли и мистического опыта

Г.И. Чулков, поэт, публицист, бывший редактором «Нового пути», а после его закрытия издававший «Вопросы жизни» и «Факелы», участвовавший в петербургских Религиозно-философских собраниях, впоследствии посещавший «Башню» Вяч. Иванова, был автором теории «мистического анархизма». Идеи Чулкова относительно личности являются в какой-то степени развитием идей, близких Мережковскому (сам Мережковский «мистический анархизм» не поддерживал и даже критиковал [Мережковский, 1908а]), при этом в ряде аспектов теорию Чулкова можно считать вполне уникальной. В его работах, пожалуй, наиболее ярко отражена взаимосвязь личности и религиозного опыта (переживания, чувства). Концепция Чулкова состоит из двух частей: критической, в центре которой находятся идеи «неприятия мира» и «последнего освобождения личности» от этого мира и положительной, заключающейся в идее утверждения личности в «начале абсолютном». Чулков выделяет два вида веры: веру как доверие авторитету и веру как «свободный выбор опыта определённой категории», второй вид веры утверждает личность (в отличие от первой, подавляющей) [Чулков, 1907, 4]. Эта вера-опыт, с одной стороны, исходит из «внутренних переживаний, данных непосредственно» и может быть даже неосознаваема, с другой – вера, основанная на нашей воле, единственная определяет группу переживаний, формирующих индивидуальное мироотношение. Личность Чулков определяет как «становление наших первоначальных переживаний от множественности к единству» [Чулков, 1907, 5], «личность это становящийся абсолют», потому что и «абсолютное начало имманентно утверждает своё бытие в личности». Переживания, «становящиеся к единству» – это истинная, мистическая личность, воля человека, множественные же переживания – это эмпирическая личность, тождественная миру, не-я («эмпирическая психология вводит нас в круг мелких и поверхностных переживаний» [Чулков, 1907, 6]). Чулков пишет о присутствии в личности теоретического Я (теоретический разум) и практического, которое он иначе называет волей. Если теоретическое Я останавливается на эмпирическом мире, сверхчувственный мир доступен лишь воле, потому что она по природе своей не приемлет конечности существования, она есть «воля к жизни» и стремится к абсолютному бытию. Причём сверхчувственный мир не трансцендентен, он уже, по Чулкову, пребывает в нашей природе, волевой опыт даёт знание об этом. Воля характеризуется стремлением к единству, личность утверждается волей [Чулков, 1907, 8]. Единство, к которому стремится истинная личность, возможно лишь при существовании Абсолютной Воли, Единого, которое способно объединить разрозненные личности, множественный мир, оно является безусловным утверждением жизни (реальная жизнь в понимании Чулкова всегда сверхчувственна и сверхрациональна). Воля, конечно, не свободна в отношении своих желаний, часто владеющих ею, но она свободна «раскрывать свою сущность в характер интеллигибельный», поскольку «характер интеллигибельный изначальнее характера эмпирического» [Чулков, 1907, 9]. В религиозном плане воля – это любовь, религия – это «цельное мироотношение». Чулков интересно понимает свободу, как утверждение самою личностью «норм мистического порядка», утверждение в воле, потому оказываются не правы, как позитивисты, так и христиане (в т.ч. и «неохристиане»), для которых имеют значение единожды закреплённые истины, тогда как каждая личность должна руководствоваться исключительно личным религиозным опытом.

Для «утверждения мистической личности» личность должна, не замыкаясь в индивидуализме, однако, сохраняя Я, «познать своё утверждение во всех и во всём»,

прийти к «общественности, свободной от всякой власти» и основанной на любви. При этом важную роль играет мистический опыт, который «как начало музыкальное, обусловливает утверждение личности в её сущности, открывая единство индивидуума с миром». «Мистический анархизм» борется с догматизмом в религии, поскольку религиозный опыт невыразим и не может быть объективирован: «Мистики – анархисты отказываются признавать догматы, как истины объективно-данные; норма для них не есть форма идеи, предопределённая авторитетом, стоящая вне личности, а лишь тот путь, который личность сама созидает автономно и независимо. …Мистики-анархисты отказываются найти рациональное выражение идеи богочеловечества и принимают абсолютное начало, воплотившееся в мире, как мистический опыт непосредственно, но не объективно данный» [Чулков, 1907, 20].

Итак, мы видим, что концепции Чулкова присущ определённый дуализм: свободная от всех и всего личность, в мистическом опыте должна пережить своё единство со всем миром, то есть основные события религиозной жизни происходят исключительно в личном религиозном переживании личности, носящем не личный характер (в смысле своей не-субъективности, не-психологичности). Как и у Мережковского, у Чулкова личность имеет в себе основания для постижения Абсолюта. Личность становится единственным средоточием религии, при принципиальной невыразимости религии, она должна быть только индивидуально переживаема.

«Живой религиозный опыт» как основа «конкретной метафизики»

Достаточно непреклонным оппонентом идей нового религиозного сознания был П.А. Флоренский, его понятие личности является наиболее сложным по структуре и, главное, тесно переплетено с концептом религиозного опыта. У Флоренского личность – это вместилище двух планов бытия, идеального и реального, божественного и земного. На данный момент, сложились, по крайней мере, два подхода к пониманию личности у Флоренского[1]. Согласно одному из этих них, Флоренский – персоналист, несмотря на то, что аспекты личности, укоренившиеся в грехе, не наследуют вечную жизнь. Этот момент вызывает некоторые затруднения: если всё максимально упростить, можно сказать, что идея человека, образ Божий в нём неуничтожимы, тогда как та часть личности, которая не реализует заданного ей подобия Божьего и укоренится в грехе (а она является собственно индивидуальным в человеке), распадётся, истлеет ещё при земной жизни (в обожении же принимает участие субстанциональная Любовь Божья), и, таким образом, понятие личности как неделимого единства, по мнению некоторых исследователей, приобретает несколько неустойчивое положение в философии Флоренского[2]. На наш взгляд, то место, которое отводит Флоренский в своей философии религиозному опыту, свидетельствует, вопреки вышесказанному, что личность Флоренский мыслил как нечто единое.

Вне зависимости от того, признаём ли мы Флоренского персоналистом или нет (это будет зависеть, кроме всего прочего, и от того, что мы подразумеваем под персонализмом), перед нами довольно обширная, проделанная им, работа по выяснению состава личности. Однако если мы попробуем найти у Флоренского развёрнутую дефиницию, то обнаружим, что он считает личность принципиально невыразимой в понятии [Флоренский, 2007, 83]. Личность превосходит любые рассудочные определения и может быть познана только благодатно [Флоренский, 2007, 276], то есть в религиозном опыте. Специального определения религиозному опыту Флоренский в своих работах также не даёт, но мы можем определить из контекста, что он подразумевает под опытом реально переживаемое [Флоренский, 2007, 185]. Итак, опыт – это фактическое восприятие, непосредственное переживание, включающее, однако, и внутреннюю разумность [Флоренский, 2007, 61]. Переживаемое в религиозном опыте фиксируется памятью, причём память Флоренский понимает своеобразно, как процесс реконструкции пережитого при помощи представлений, и закрепления их в символах, более того, «мы «помним» вовсе не психологические элементы, а мистические, ибо психологические потому-то и психологичны, что во Времени происходят и со Временем безвозвратно утекают» [Флоренский, 2007, 178]. Итак, религиозный опыт фиксируется памятью, но, тем не менее, переживания Флоренский считает «зыблющимися» элементами сознания [Флоренский, 1994, 555]. Переживаниям нужны закрепляющие их понятия, как и самим понятиям реальность

придаёт только переживание, стоящее за ними (без него они лишаются реального содержания), понятия – это географические карты для переживаний [Флоренский, 1994, 556]. Догматы, как раз представляют собой такие карты, Флоренский неоднократно подчёркивает тот факт, что догматика основана на религиозном опыте (хотя отдаёт себе отчёт в том, что такую догматику можно обвинить в субъективности, относительности). Флоренский находит способ утвердить объективность догматики, основанной на опыте: живой религиозный опыт выводит переживающего его в сферу трансцендентной реальности, «человек и Бог поменяются местами, и Бог, равно как и все объекты религиозного сознания, станет из сказуемого подлежащим. Вместе с тем, догматика из субъективной и условной сделается объективной и безусловной» [Флоренский, 1994, 569]. Размышляя над тем, каким образом возможно реконструировать религиозный опыт, лежащий в основе догматики и приходя к выводу, что выбор универсальных для всего человечества переживаний приведёт к примитивизации данных, Флоренский делает предложение, сходное с идеей Мережковского в «Св. Иоанне Креста»: надо «пережить» Иисуса Христа, как универсального человека, поскольку «переживания Иисуса из Назарета есть мост, по которому догматика может перейти от земли на небо, от психологии к метафизике» [Флоренский, 1994, 569].

Говоря о концепте личности Флоренского, стоит упомянуть, что Софию он понимает как идеальную *личность* мира и человека, как Ангела-Хранителя его, как «проблеск вечного достоинства *личности* и как образ Божий в человеке» [Флоренский, 2007, 270]. София у Флоренского, которая также не определима логически, может быть только переживаема. Хотя «личность» и «религиозный опыт» имеют здесь несколько иной вид связи: поскольку София является той идеальной частью тварного бытия, которая неслиянно соединяется с Богом [Павлюченков, 2015а, 35] (личностный аспект Софии, вероятно, проявляется в *стремлении* к этому, с другой стороны, София не растворяется в Боге, следовательно, сохраняет свою личностность, что также могло быть важно для Флоренского), вследствие чего определяется уже как ноуменально-феноменальная реальность (своего рода символ), через которую может быть познан Бог, София таким образом становится объектом религиозного опыта.

Итак, согласно Флоренскому, «запрос – поклоняться Богу, как Истине, – удовлетворяется в непосредственных переживаниях Бога человеком, потому что в них только Бог может быть дан, как реальность, и в последней только, в самой реальности, а не в понятии нами созданном, открывается сущность Бога…» [Флоренский, 1994, 554]. Бог, нисходя к человеку, непосредственно присутствует, открывается ему в момент религиозного опыта, происходит соединение двух планов бытия, личность же «есть корень условий опыта, как конститутивных, так и регулятивных…» [Флоренский, 2007, 546]. «Я», субъект религиозного опыта предполагает единство (по крайней мере, единство сознания) того, кто переживает, запоминает этот опыт и входит в определённые отношения с Богом, Который тоже является Личностью [Флоренский, 1994, 554]. То есть, религиозный опыт, в принципе не может осуществляться безличностно, поскольку предполагает волю, стремление человека к Богу, любовь, память, рефлективную работу, личностное общение.

«Личностность» религии и обоснование «своеобразности» её природы

Обращаясь к творчеству С.Н. Булгакова, ограничимся его «Светом невечерним», поскольку во введении к нему наиболее полно раскрывается концепт религиозного опыта, понятие же личности в философии Булгакова довольно полно уже рассмотрено в статье К.М. Антонова [Антонов, 2017]. Вначале обратимся к структуре религиозного опыта у Булгакова. Полемизируя с Кантом, он утверждает, что религию нельзя сводить к этике, и что религиозное сознание необходимо рассматривать как автономное, имеющее трансцендентную природу. Чтобы говорить о своеобразной природе религии, Булгаков указывает на то, что в её основе лежит переживание, «качественно отличное от смежных и соприкасающихся с ним областей духа» [Булгаков, 1994, 12]. У этого переживания необходимо должен быть свой объект, в реальности которого оно удостоверяет, и характеризует это переживание Булгаков следующим образом: «Религиозный опыт в своей непосредственности не

есть ни научный, ни философский, ни эстетический, ни этический, и, подобно тому как умом нельзя познать красоту (а можно о ней только подумать), так лишь бледное представление о опаляющем огне религиозного переживания даётся мыслью» [Булгаков, 1994, 13]. В религиозном переживании трансцендентный мир воспринимается и осознаётся как более подлинный и реальный, нежели «наш» мир, удалённый от Бога. Вследствие этого человек, с одной стороны, острее понимает, осознаёт удалённость «горнего» от «дольнего», с другой, «в религиозном переживании *дано* – и в этом есть самое его существо – непосредственное касание мирам иным» [Булгаков, 1994, 19], через него человек осознаёт связь имманентного и трансцендентного.

Своеобразный опыт, лежащий в основе религии, является источником веры. Вера есть первичное признание существования Божества, дорефлексивное и собою обусловливающее основные религиозные постулаты, то есть находящееся выше разума, переживание Божества: «пред лицом этого ЕСИ, этого синтетического религиозного суждения a priori, конечно, безмолвствуют так наз. «доказательства бытия Божия»» [Булгаков, 1994, 19]. Булгаков подчёркивает кардинальное отличие веры от чувства, которое Шлейермахер полагает в основу религии. Чувство, в понимании Булгакова, субъективно, психологично, только экзистенциально, потому не может быть источником истинного знания о божестве, вера же, помимо экзистенциального обладает конкретным содержанием, «к ЕСИ всегда присоединяется некоторый, хотя бы и минимального содержания, предикат…». Объективность религиозного опыта Булгаков объясняет тем, что Бог непосредственно участвует в нём, снисходит к человеку, делается имманентным ему, потому преодолевается непреодолимый разрыв двух планов бытия и содержание религиозного опыта получает транссубъективное значение [Булгаков, 1994, 50]: «Религиозная истина универсальна, т.е. кафолична, сообразна с целым, а не с частностями; по внутреннему её устремлению, в истине все обретаются как один, или один во всех…» [Булгаков, 1994, 53]. Таким образом, решается проблема субъективизма, возникающая при утверждении, что в основании веры лежит личный религиозный опыт. Вера реализуется в молитве, в которой человек *называет* Бога, произносит Его имя: «Ибо Бог опытно познается через молитву, сердце которой есть призывание Трансцендентного, именование Его, а Он как бы подтверждает это наименование, признаёт имя это Своим, не просто отзываясь на него, но и реально присутствуя в нём» [Булгаков, 1994, 26].

В религиозном опыте даётся откровение, которое не может оставаться лишь «неопределённым ощущением Божества», всякая религия, по мнению Булгакова, стремится дать определение своего опыта, точно выразить, сформулировать его, то есть всякая религия догматична. Рефлективная работа, осуществляемая над опытом, может кристаллизоваться в формуле, логическом утверждении. Такие догматы формируются в процессе борьбы с ересями и являются необходимым актом, действием Церкви, направленным на сохранение чистоты вероучения. Однако эти рационалистические формулировки являются лишь условными, приблизительными, не вмещая в себя всего того, что даётся человеку в откровении. Содержание откровения более адекватно отражается в специальных образах и символах, запечатлённых в мифе. Мифу, в свою очередь, присуща роль, «аналогичная той, какая свойственна понятию или суждению в теоретической философии: от его понимания зависит оценка религиозно-догматического сознания» [Булгаков, 1994, 57]. Миф обладает достоверностью, поскольку в его основе лежит определённый опыт, при этом миф теургичен, так как «мифотворчество предполагает не отвлечённое напряжение мысли, но некоторый выход из себя в область бытия божественного, некое богодейство» [Булгаков, 1994, 62]. Если миф теургичен, он тесно связан с культом и получает в нём своё воплощение, более того, культ есть переживаемый миф – миф в действии [Булгаков, 1994, 62]. Миф как бы реконструирует первичное религиозное переживание, реально воспроизводит встречу с трансцендентной реальностью, причём форма опыта, который должен реконструировать культ, имеет конкретное устойчивое содержание, зафиксированное в догмате, потому культ представляет собой, по мнению Булгакова, «живую догматику». Словесное выражение догмат часто получает при посредстве терминов господствующей философской доктрины, которые в силу своей рациональности не могут адекватно передать живой религиозный опыт.

В связи с этим миф, стремящийся непосредственно выразить первичное религиозное переживание, и догмат-формула имеют существенные несоответствия, как не соответствуют «каталог художественного хранилища и произведения, в нём перечисленные, или программа концерта и само музыкальное исполнение» [Булгаков, 1994, 65]. Однако без догмата, который, получая от религии «сырую массу», пытается её «ассимилировать, классифицировать, систематизировать», религиозное переживание имеет, по Булгакову, незаконченный, несовершенный вид: «миф не отчётлив, пока из него не родилась мысль. Ибо только в мысли, в слове религиозное переживание получает определённость, преодолевая сентиментальную расплывчатость, и мифу придаётся последняя чеканка; лишь в мысли и через мысль сознаётся окончательно его объективность и кафоличность» [Булгаков, 1994, 67].

Понятие личности у Булгакова имеет много сходных моментов с концепцией Флоренского: он так же отмечает антиномичность человеческого существа, как содержащего земное и небесное, относительное и абсолютное. Интересно здесь то, что Булгаков подчёркивает не только трансцендентность человека миру, но и трансцендентность его самому себе «во всякой своей эмпирической и психологической данности» [Булгаков, 1994, 243]. Естественно, эта трансцендентность в человеке связана с присутствием в нём частицы божественного. Булгаков, как и Флоренский, утверждает, что личность неопределима в понятиях, это тайна и «неисследимая бездна» [Булгаков, 1994, 245]. Всякое переживание человека является не просто фактом сознания, но «облечено формой ипостасности, переживается как состояние личности» [Булгаков, 1994, 245]. Есть, однако, и личность эмпирическая, изменяющаяся во времени, тогда как ипостасность вневременна (с этим связан тот факт, что сознание не приемлет идею собственной смертности). Булгаков, подобно Флоренскому, обращается к понятиям образа и подобия Божьего в человеке, где образ дан, а подобие задано (если человек не осуществляет в себе подобия, приближаясь к подлинному божественному бытию, он онтологически сходит на нет, укореняясь в «самости»), образ – это то, что делает все человеческие личности равноценными, различия между личностями пролегают в «мистической органичности», единстве с другими личностями, соборности, которая, однако, может быть только пережита: «В атмосфере любви церковной, в переживании таинств церковных совершается это преодоление нашей обособленности…» [Булгаков, 1994, 246]. Понятие личности у Булгакова самым непосредственным образом связано с понятием веры, вера является функцией всякой личности, поскольку только личность может свободно принять существование трансцендентной реальности, «вера даётся только ищущим её», более того: «религия есть в высшей степени личное дело, а потому непрестанное творчество» [Булгаков, 1994, 30]. Интересно, что личность, по Булгакову, в духовном плане совмещает в себе мужское и женское начала, благодаря чему и возможно творчество как «духовное рождение», а творчество есть своего рода мистический опыт, только связанный с Софией, а не с Богом: «Творческие, плодотворные идеи родятся, интуитивно вспыхивают в душе…», «Гениальность … это – духовный взлёт в «умное место», где зрятся вечные идеи, молния, проницающая кору мирового бытия. Гениальность зрит Софию, она сама есть софийный луч, её откровение» [Булгаков, 1994, 264]. То есть через приобщение Софии, «идеальному человечеству», личность получает своего рода откровение о собственной свободе, благодаря которой она только и может в полной мере реализовывать свою уникальность в творчестве.

Итак, мы видим, что для раскрытия понятия личности Булгаков часто использует термин переживание, а если мы обратимся к его концепту религиозного опыта, то становится очевидным, что он тесно связан с понятием личности: начиная с того, что для веры необходима свобода, личное стремление к Божеству и заканчивая утверждением о необходимости переживания мифа в культе, хотя, при этом, стараясь избежать уклона в субъективизм, Булгаков апеллирует к соборности, соборному опыту. Более отдалённую связь можно проследить между понятием личности и религиозным опытом через понятие творчества, определённого рода откровения, в котором «ищет выразиться невыразимое, трансцендентное всяким выявлениям ядро личности» [Булгаков, 1994, 319].

Выводы

Итак, концепт религиозного опыта становится одним из ключевых в русской религиозной философии первых двух десятилетий XX в. Религиозный опыт понимается в этом контексте экзистенциально, как переживание. Можно предположить, что он имеет значение непосредственной данности, как и опыт в философии жизни. Сходным моментом с философией жизни можно назвать попытки отечественных мыслителей вывести некую общность, обуславливающую переживание, хотя у них происходит перенесение акцента с понятия жизни, духа и пр. (носящих пантеистический характер), на такие понятия как общественность, соборность (которая вполне может выступать метафорой всеединства), и у них это связано с желанием избежать индивидуалистического самозамыкания личности. Рационально невыразимый религиозный опыт занимает центральное положение в структуре личности, потому личность также становится неопределима, приобретает апофатичность.

Библиографический список

1. Антонов, К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века / К.М. Антонов. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. – 351 с.
2. Антонов, К.М. Проблема личности в мышлении о. С. Булгакова и проблематика богословского персонализма в XX веке / К.М. Антонов // Христианское чтение, 2017.
3. Булгаков, С.Н. Свет невечерний / С.Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
4. Забияко, А.П. Религиозный опыт / А.П. Забияко // Религиоведение: Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 866–867.
5. Мережковский, Д.С. Грядущий Хам / Д.С. Мережковский. – СПб.: М.В. Пирожков, 1906. – 185 с.
6. Мережковский, Д.С. Иисус Неизвестный / Д.С. Мережковский. – М.: Республика, 1996. – 683 с.
7. Мережковский, Д.С. Мистические хулиганы / Д.С. Мережковский // В тихом омуте. – СПб.: Тип. АО тип. дела (Герольд), 1908. – 325 с.
8. Мережковский, Д.С. Св. Тереза Иисуса / Д.С. Мережковский // Испанские мистики. – М.: Республика, 2002. – 541 с.
9. Мережковский, Д.С. Семь смиренных. Полн. собран. соч. Д.С. Мережковского. Т. XV. – М.: Т-во И.Д. Сытина, 1914. – С. 71–83.
10. Мережковский, Д.С. Революция и религия / Д.С. Мережковский // Не мир, но меч: К будущей критике христианства. – СПб.: М.В. Пирожков, 1908. – 208 с.
11. Павлюченков, Н.Н. Идея Софии в трудах священника Павла Флоренского / Н.Н. Павлюченков // Вестник ПСТГУ. – 2015. – № 4 (60). – С. 24–38.
12. Павлюченков, Н.Н. Проблема персонализма в религиозно-философских трудах П.А. Флоренского / Н.Н. Павлюченков // Вестник ВГГУ. – 2015. – № 4. – С. 18–23.
13. Половинкин, С.М. Христианский персонализм священника Павла Флоренского / С.М. Половинкин. – М.: РГГУ, 2015. – 364 с.
14. Флоренский, П.А. Догматизм и догматика. Соч. в четырех томах / П.А. Флоренский. Т. I. – М.: Мысль, 1994. – 797 с.
15. Флоренский, П.А. Общечеловеческие корни идеализма / П.А. Флоренский // Богословский вестник. – 1909. – № 2. – С. 284–297.
16. Флоренский, П.А. О типах возрастания / П.А. Флоренский // Богословский вестник. – 1906. Т. 2. – № 7. – С. 530–568.
17. Флоренский, П.А. Столп и утверждение Истины / П.А. Флоренский. – М.: АСТ, 2007. – 633 с.
18. Флоренский, П.А. У водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики / Свящ. Павел Флоренский. Соч.: в 4 т. Т. 2. – М.: Правда, 1990. – 446 с.
19. Хоружий, С.С. Миросозерцание Флоренского / С.С. Хоружий. – Томск: Водолей, 1999. – 159 с.
20. Чулков, Г.И. Об утверждении личности / Г.И. Чулков // Факелы. Кн. 2. – СПб.: Изд. Д.К. Тихомирова, 1907. – С. 1–25.
21. Элбакян, Е.С. В поисках «нового религиозного сознания» / Е.С. Элбакян // Религиоведение. – 2002. – № 1. – С. 81–95.

Текст поступил в редакцию 17.06.2017.

[1] Критику Флоренского с персоналистических позиций см. в работе С.С. Хоружего «Миросозерцание Флоренского» [Хоружий, 1999]. В полемике с Хоружим С.М. Половинкин относит Флоренского к персоналистам (см. его работу «Христианский персонализм священника Павла Флоренского» [Половинкин, 2015]), Н.Н. Павлюченков оспаривает это мнение в своей статье «Проблема персонализма в религиозно-философских трудах П.А. Флоренского» [Павлюченков, 2015б].
[2] «Позицию Флоренского в «Столпе…» в этом плане можно определить как находящуюся «между» Зеньковским и Штайнером: личность едина, и её эмпирическая составляющая не должна «отделяться» от «духовного ядра». Но всё же это может произойти в случае предельного зла, в последний день мировой истории. Для Зеньковского эмпирическое самосознание уже изначально есть «явление в вечности»; у Флоренского оно только призвано туда войти, когда достигнет «обожения»» [Павлюченков, 2015б, 20–21].

References

1. Antonov K.M. *Filosofiia religii v russkoi metafizike XIX – nachala XX veka* [Philosophy of Religion in Russian Metaphysics of the 19th – the beginning of the 20th Centuries]. Moscow: Izd-vo PSTGU, 2009, 351 p. (in Russian).
2. Antonov K.M. *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading]. 2017. In print (in Russian).
3. Bulgakov S.N. *Svet nevechernii* [Unfading Light]. Moscow: Respublika, 1994, 415 p. (in Russian).
4. Zabiyako A.P. *Religiovedenie: Entsiklopedicheskii slovar* [Religious Studies: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2006, pp. 866–867 (in Russian).
5. Merezhkovsky D.S. *Griadushchii Kham* [The Forthcoming Ham]. St. Petersburg: M.V. Pirozhkov, 1906, 185 p. (in Russian).
6. Merezhkovskiy D.S. *Iisus Neizvestnyi* [Unknown Jesus]. Moscow: Respublika, 1996, 687 p. (in Russian).
7. Merezhkovsky D.S. *V tikhom omute* [Still Waters Run Deep]. St. Petersburg: tip. AO tip. dela (Gerold), 1908, 325 p. (in Russian).
8. Merezhkovsky D.S. *Ispanskie mistiki* [Spanish Mystics]. Moscow: Respublika, 2002, 541 p. (in Russian).
9. Merezhkovsky D.S. *Sem smirennykh* [Seven Humbles]. Moscow: T-vo I.D. Sytina, 1914, pp. 71–83 (in Russian).
10. Merezhkovskii D.S. *Ne mir, no mech.: K budushchei kritike khristianstva* [Not Peace but a Sword: For Future Criticism of Christianity]. St. Petersburg: M.V. Pirozhkov, 1908, 208 p. (in Russian).
11. Pavliuchenkov N.N. *St. Tikhon's University Review*. 2015. no. 4 (60), pp. 24–38 (in Russian).
12. Pavliuchenkov N.N. *VGGU Review* [Herald of State University of Humanities]. 2015. no. 4, pp. 18–23 (in Russian).
13. Polovinkin S.M. *Khristianskii personalizm sviashchennika Pavla Florenskogo* [Christian Personalism of Priest Pavel Florensky]. Moscow: RGGU, 2015, 364 p. (in Russian).
14. Florensky P.A. *Dogmatizm i dogmatika* [Dogmatism and Dogmatic Theology. Vol. 1]. Moscow: Mysl, 1994, 797 p. (in Russian).
15. Florensky P.A. *Theological review.* 1909, no. 2, pp. 284–297 (in Russian).
16. Florensky P.A. *Theological review.* 1906, vol. 2, no. 7, pp. 530–568 (in Russian).
17. Florensky P.A. *Stolp i utverzhdenie Istiny* [The Pillar and Ground of the Truth]. Moscow: AST, 2007, 633 p. (in Russian).
18. Florensky P.A. *U vodorazdelov mysli. Cherty konkretnoi metafiziki* [At the Watersheds of Thought. The Features of Specific Metaphysics]. Vol. 2. Moscow: Pravda, 1990, 446 p. (in Russian).
19. Khoruzhy S.S. *Mirosozertsanie Florenskogo* [Florensky's Worldview]. Tomsk: Vodolei, 1999, 159 p. (in Russian).
20. Chulkov G. *Fakely* [Torches]. St. Petersburg: Izd-vo D.K. Tikhomirova, 1907, pp. 1–25 (in Russian).
21. Elbakyan E.S. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2002, no. 1, pp. 81–95 (in Russian).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.3.134-144

Коротаев А.В., Зинькина Ю.В., Шульгин С.Г., Быканова Д.А.

А.В. Коротаев

Шульгин С.Г.

Ю.В. Зинькина

Д.А. Быканова

Почему пожилые люди более религиозны, чем молодые? Когортные и возрастные факторы, или будущее религиозных ценностей в экономически развитых странах

Исследование поддержано грантом РНФ, проект No 17-78-20096

Аннотация. Вопрос о том, чем можно объяснить большую религиозность пожилых людей, вплоть до настоящего времени и не решён: происходит ли это в силу возрастного или когортного эффекта. Нами предпринята попытка оценить относительный вклад когортного и возрастного эффектов в бóльшую религиозность пожилых при помощи многофакторной модели, в которой переменные, описывающие религиозные ценности, зависят от переменных возраста и когорты и контролируются на пол респондентов, уровень образования, семейное положение, положение на рынке труда/занятость и уровень дохода, по материалам многолетнего глобального социологического проекта «Всемирное обследование ценностей» для экономически развитых стран за 1981–2014 год. Результаты нашего анализа заставляют предполагать, что в экономически развитых странах последних десятилетий бóльшая религиозность пожилых в большей степени объясняется именно возрастным, а не когортным эффектом – когортный эффект здесь тоже играет статистически значимую роль, но возрастной эффект оказывается значительно более сильным (то есть люди в этих странах реально с возрастом становятся более религиозными, и одним лишь когортным эффектом бóльшую религиозность пожилых здесь объяснить никак нельзя). Из этого вытекает важный вывод – старение населения в развитых странах может замедлить там завершение перехода от религиозных к секулярным ценностям и даже привести к некоторому росту общего уровня религиозности населения, что мы, похоже, уже и видим по некоторым показателям в некоторых странах, наиболее далеко продвинувшихся в процессах старения своего населения (и, прежде всего, в Японии).

Ключевые слова: религиозность, возраст, секуляризация, когортный эффект, возрастной эффект, глобальное старение, экономически развитые страны

Andrey V. Korotayev, Julia V. Zinkina, Sergey G. Shulgin, Daria A. Bykanova

The research is supported by a grant of the Russian Science Foundation, project № 17-78-20096

Why Are Elder People More Religious than the Youth? Cohort and Age Factors, or the Future of Religious Values in High Income OECD Countries

Abstract. The fact that elder people are more religious than younger ones was noticed long ago. However, what are the causes of this phenomenon? Is it the fact that people really become more religious with aging (i.e. age effect)? Or the fact that under the influence of social macro trends more religious generations are replaced with less and less religious ones (i.e. the so-called "cohort effect")? This question is not resolved so far. We have attempted to assess the relative contribution of cohort and age effect in the higher religiosity of the elderly through a multi-factor model in which variables describing religious values depend on those of age and cohort and are controlled for respondents' gender, level of education, marital status, position in the labor market/employment and income, according to the data of global sociological project World Values Survey for high income OECD countries in 1981–2014. The results of our

analysis suggest that in these countries in the recent decades the higher religiosity of the elderly is accounted for by the age factor to a substantially greater extent than by the cohort effect – cohort effect plays a statistically significant role, but the age effect is much stronger (that is, people in these countries really become more religious with aging, and one in no way can explain the greater religiosity of the elderly by the cohort effect only). This implies an important conclusion: the population ageing in the high income OECD countries may slow down there the transition from religious to secular values and even lead to some increase in the general level of religiosity; and we seem to already see some symptoms of this in some countries that have advanced in the population ageing process (particularly, in Japan).

Key words: religiosity, ageing, secularization, cohort effect, age effect, global ageing, high income OECD countries

Коротаев Андрей Витальевич – доктор исторических наук, заведующий лабораторией мониторинга рисков социально-политической дестабилизации и ведущий научный сотрудник международной лаборатории демографии и человеческого капитала; Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» и Российская Академия Народного Хозяйства и Государственной Службы; 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, 20; 119571, г. Москва, проспект Вернадского, 82, стр.1; akorotayev@gmail.com

Andrey V. Korotayev – DSc (History), Head of the Laboratory for Monitoring of Sociopolitical Destabilization Risks and Senior Research Scientist at International Research Laboratory for Demography and Human Capital; National Research University Higher School of Economics, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; 82/5, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russian Federation 119571; akorotayev@gmail.com

Шульгин Сергей Георгиевич – кандидат экономических наук, заместитель заведующего международной лаборатории демографии и человеческого капитала Российской Академии Народного Хозяйства и Государственной Службы; 119571, г. Москва, проспект Вернадского, 82, стр.1; sergey@shulgin.ru

Sergey G. Shulgin – PhD (Economics), Deputy Director at International Research Laboratory for Demography and Human Capital at The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; 82/5, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russian Federation 119571; sergey@shulgin.ru

Зинькина Юлия Викторовна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник международной лаборатории демографии и человеческого капитала Российской Академии Народного Хозяйства и Государственной Службы, стажер-исследователь факультета глобальных процессов Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова; 119571, г. Москва, проспект Вернадского, 82, стр. 1; juliazin@list.ru

Julia V. Zinkina – PhD (World History), Senior researcher at the International Research Laboratory for Demography and Human Capital, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Assistant Researcher at Lomonosov Moscow State University; 82/5, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russian Federation 119571; juliazin@list.ru

Быканова Дарья Алексеевна – младший научный сотрудник международной лаборатории демографии и человеческого капитала Российской Академии Народного Хозяйства и Государственной Службы; 119571, г. Москва, проспект Вернадского, 82, стр. 1; bykanova-da@ranepa.ru

Daria A. Bykanova – Junior researcher at International Research Laboratory for Demography and Human Capital, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; 82/5, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russian Federation, 119571; bykanova-da@ranepa.ru

Введение

Уже достаточно давно было замечено, что пожилые люди более религиозны, чем молодые. Однако явление это может иметь два основных объяснения. С одной стороны, это может объясняться тем, что люди с возрастом в тенденции становятся более религиозными. Однако здесь возможно и совсем другое альтернативное объяснение.

Действительно, вполне можно представить себе такую ситуацию, когда люди с возрастом более религиозными не становятся, но при этом более пожилые люди оказываются значимо более религиозными, чем молодые. Действительно, в подавляющем большинстве современных обществ наблюдается очень выраженная долгосрочная тенденция к секуляризации, т.е. к снижению роли религии в жизни людей. Поэтому более пожилые люди, воспитывавшиеся в обстановке, когда религия была более значимой, будут в тенденции более религиозными, чем молодые (воспитывавшиеся в обстановке, где значимость религии была значительно меньше), даже если их религиозность совсем и не выросла. Этот эффект и называется когортным.

Необходимо отметить, что исследование связи различных аспектов религиозности и старения привлекало пристальное внимание учёных еще с 50-х гг. прошлого века начиная с первопроходческой работы Д. Моберга [Moberg, 1953]. Уже в 1960-х гг. было показано, что среди людей старших возрастов вера в Бога была

более распространена, чем среди молодых; в каждой возрастной группе от 18–24 до 65 доля верующих последовательно возрастала [Riley, Foner, 1968]. Многие последующие исследования, построенные как на кросс-секционных, так и на лонгитюдных данных, подтвердили этот результат, показав, что различные показатели религиозности повышаются с возрастом [см., например, Argue, Johnson, White, 1999; Levin, Taylor, Chatters, 1994; Levin, Taylor, 1997; Bergan, McConatha, 2001].

Рост религиозности с возрастом находит несколько взаимодополняющих научных объяснений. Так, С. Хорнинг с коллегами утверждает, что пожилые люди используют религиозные практики как способ справляться с сильным стрессом, сопровождающим поздние этапы жизненного цикла (наличие серьёзного или даже смертельного заболевания, осознание близости собственной смерти, смерть партнёра и т.д.); как источник смысла жизни, в том числе способ найти смысл в стрессовых или травматичных ситуациях; а также как внешний локус контроля – постепенная утрата внутреннего контроля над собственной жизнью может компенсироваться передачей такого контроля вовне, некоей третьей стороне, в качестве которой у верующих людей выступает Бог. Наконец, религиозность может выступать в качестве источника социальной поддержки; было показано, что люди, регулярно посещающие церковную службу, имеют более обширные сети социальных связей [Horning *et al.*, 2011; Siegel *et al.*, 2001]. Для объяснения роста религиозности с возрастом чрезвычайно полезна также иерархия потребностей, удовлетворяемых религией, предложенная Н. Краузе, – потребность в выходе за пределы своего «Я», потребность в социальности, потребность в контроле, потребность в смысле жизни [Krause, 2011].

Однако, хотя повышение религиозности с возрастом можно считать в значительной мере уже установленным научным фактом, относительно подоплеки этого явления до сих пор ведутся дискуссии. Как уже упоминалось выше, одним из наиболее спорных моментов остаётся соотношение когортного и собственно возрастного эффекта. Как верно замечает С. Макфадден, модель жизненного цикла предполагает, что развитие происходит в изменяющемся социальном контексте и на фоне прохождения времени; соответственно, «факторы, связанные с возрастом, историей и когортой динамически взаимодействуют во времени» [McFadden, 1999, 1086].

К сожалению, кросс-секционные данные, на которых строятся многие исследования старения и религиозности, не дают возможности отделить возрастной эффект от когортного эффекта [этот немаловажный аспект отмечали, в частности, Cox, Hammonds, 1989; Wang *et al.*, 2014; Zimmer *et al.*, 2016]. Одни исследователи склоняются в пользу гипотезы о том, что люди становятся более религиозными по мере вступления в более старшие возрастные группы [Markides, 1983; Moberg, 2005; Wink, Dillon, 2001); другие полагают, что современные старшие поколения выросли в эпоху, когда религия была намного более значимой, чем сейчас, и, усвоив её ценность и важность в детстве, они продолжают «транслировать» их в настоящее время – т.е. имеет место когортный эффект [Wilhelm, Rooney, Tempel, 2007].

Однако вплоть до настоящего времени систематического исследования, направленного на количественную оценку соотношения возрастного и когортного эффектов в росте различных проявлений религиозности с возрастом проведено не было. Отдельные работы, существующие в этом научном поле, дают смешанную картину. Так, одно из ранних исследований тенденций секуляризации общества показало, что у всех 10-летних когорт, рождённых в период с 1885–1894 гг. по 1925–1934 гг., пик посещаемости религиозных служб приходился на период между 1950 и 1960 гг., а после 1965 г. этот показатель снижался [Wingrove, Alston, 1971, 1974]. На первый взгляд, это явление можно отнести на счёт эффекта момента времени; однако Р. Виттер с коллегами справедливо отмечает, что здесь могут иметь место также и возрастной, и когортный эффекты [Witter *et al.*, 1985]. Всемирно известные исследователи ценностей Р. Инглхарт и К. Вельцель, опираясь на эмпирические данные о религиозности в различных возрастах, полученные в рамках Всемирного обследования ценностей [World Values Survey, 2016], утверждают, что различия в религиозности между людьми разных возрастов должны быть отнесены исключительно на счёт когортного эффекта и процессов секуляризации общества [Инглхарт, Вельцель, 2011, 143–172]. Напротив, исследователи Д. Плоч и Д. Хастингс на

материале другого обследования длительностью в 20 лет не обнаружили в повышенном уровне религиозности среди лиц старших возрастов ни когортного эффекта, ни эффекта момента времени [Ploch, Hastings, 1994]. Наконец, ещё одна работа, изучавшая посещение церквей в США, обнаружила смешанное действие двух эффектов – возрастной эффект должен был бы приводить к росту посещаемости религиозных учреждений по мере старения «бэби-бумеров», но он нивелировался процессом смены поколений, поскольку младшие поколения демонстрировали меньшую религиозность, чем старшие, в силу когортного эффекта [Miller, Nakamura, 1996].

В данной статье мы предпринимаем попытку разделить систематически влияние когортного и возрастного эффекта.

Методы и материалы

Для разделения возрастного и когортного эффекта нами была использована следующая методика.

Мы оцениваем многофакторную модель (1), в которой переменные, описывающие ценности, зависят от переменных возраста и когорты и контролируются на пол респондентов, уровень образования (численное значение от 1 до 8), семейное положение (категориальная переменная), положение на рынке труда/занятость (категориальная переменная), уровень дохода (численная переменная), также мы контролируем на все 45 страно-волн с помощью соответствующих фиктивных переменных.

$$Value = \beta_0 + \beta_1 age + \beta_2 cohort + \beta_3 education + \beta_4 sex + \beta_5 income + \Sigma^{8}_{m=2}\gamma_m D_m + \\ + \Sigma^{8}_{l=2}\delta_l D_l + \Sigma^{45}_{cw=2}\mu_{cw} D_{cw} + e,$$

где *value* – ответ респондента относительно его представления о ценностях;

age, cohort, education, sex, income – переменные, описывающие возраст, когорту, образование, пол и доход для каждого респондента;

D_m, D_l, D_{cw} – фиктивные (дами) переменные для соответствующих уровней семейного положения, положения на рынке труда и принадлежности к одной из 45 страно-волн;

$\beta, \gamma, \delta, \lambda$ – коэффициенты уравнения регрессии, численные оценки которых получаются в результате оценки данной модели на данных.

В данной работе нас будут интересовать численные значения (и значимость) коэффициентов β_1 и β_2 – описывающие влияние на зависимую переменную (переменную ценностей) возраста и когорты.

Описание данных

Проанализированы данные многолетнего глобального социологического проекта «Всемирное обследование ценностей» [World Values Survey, 2016] с 1-й по 6-ю волну WVS. Мы используем лонгитюдный файл данных[1] (WVS 2016). Использована подвыборка респондентов обоих полов из стран-членов ОЭСР с высоким уровнем дохода (подгруппа экономически развитых стран). Выбор этот был обусловлен тем простым обстоятельством, что только для этих стран мы имеем достаточную временну́ю глубину наблюдений. В данных WVS представлены 16 стран, подпадающих под эту категорию: Австралия, Великобритания, Германия, Израиль, Испания, Италия, Канада, Нидерланды, Новая Зеландия, Норвегия, Соединенные Штаты, Финляндия, Франция, Швейцария, Швеция, Япония.

Таблица 1 – Распределение респондентов по странам, годам и волнам опросов

№ волны	Число респондентов	Число обследований	Страны (годы)
1	3435	3	Австралия (1981), Финляндия (1981), Япония (1981)
2	3921	3	Япония (1990), Испания (1990), Швейцария (1989)
3	14510	11	Австралия (1995), Финляндия (1996), Германия (1997), Великобритания (1998), Япония (1995), Новая Зеландия (1998), Норвегия (1996), Испания (1995), Швеция (1996), Швейцария (1996), США (1995)

№ волны	Число респондентов	Число обследований	Страны (годы)
4	6901	5	Канада (2000), Израиль (2001), Япония (2000), Испания (2000), США (1999)
5	18535	15	Австралия (2005), Канада (2006), Финляндия (2005), Франция (2006), Германия (2006), Великобритания (2005), Италия (2005), Япония (2005), Нидерланды (2006), Новая Зеландия (2004), Норвегия (2007), Испания (2007), Швеция (2006), Швейцария (2007), Соединенные Штаты (2006),
6	13336	8	Австралия (2012), Германия (2013), Япония (2010), Нидерланды (2012), Новая Зеландия (2011), Испания (2011), Швеция (2011), США (2011)
ВСЕГО	**60638**	**45**	

Описание переменных

Уровень образования (X025)

Численная переменная, описываемая от 8 уровней

1: Неполное начальное образование

2: Завершённое (обязательное) начальное образование

3: Неполная средняя школа: техническое / профессиональное образование / (обязательное) начальное образование и базовая профессиональная квалификация

4: Полная средняя школа: технический / профессиональный тип / Среднее, среднее профессиональное образование

5: Неполное среднее: университетский подготовительный тип / среднее, промежуточная общая квалификация

6: Полное среднее: подготовительный тип / полное среднее, сертификат уровня зрелости

7: Некоторый университет без степени / высшее образование – третичный сертификат нижнего уровня

8: Университет со степенью / высшее образование – высший уровень третичного сертификата

Семейное положение (X007)

Категориальная переменная (7 дами переменных, и категория 1-женат – является базовой категорией)

1: Женат/замужем

2: Живут совместно с супругом/супругой

3: Разведён

4: Живут раздельно

5: Овдовевший

6: Не замужем / не женат

7: Разведённый, Живут раздельно или овдовел

8: Живут отдельно, но находятся в постоянных отношениях (в браке или сожительство)

Положение на рынке труда/занятость (X028)

Категориальная переменная

1: Полная занятость

2: Очно-заочное обучение

3: Самостоятельно занятые

4: Пенсионер

5: Домохозяйка

6: Студенты

7: Безработный

8: Другое

Уровень дохода (переменная X047)

Численная переменная от 1 (самый нижний уровень) до 11 (самый высокий уровень)

Модель когорты (cohort_index):

Когорты и возраст кодируются упорядоченной (ordered) переменной

1 [1890,1915)
2 [1915,1925)
3 [1925,1935)
4 [1935,1945)
5 [1945,1955)
6 [1955,1965)
7 [1965,1975)
8 [1975,1985)
9 [1985,2000]

Модель возраста (age_index):

1 [15,25)
2 [25,35)
3 [35,45)
4 [45,55)
5 [55,65)
6 [65,75)
7 [75,85)
8 [85,100]

Результаты работы по разведению возрастного и когортного эффекта

Проведённый нами анализ показывает, что, по крайней мере, в экономически развитых странах, данные по которым нами были проанализированы, люди, действительно, в тенденции с возрастом становятся более религиозными, и когортным эффектом различия здесь между пожилыми и молодыми можно объяснить лишь очень частично[2].

Таблица 2 – Вклад возрастного и когортного эффектов в различия в приверженности молодых и пожилых респондентов религиозным ценностям

Индекс	Описание (англ)	Описание (рус)	ageR	cohort
1. A040	Important child qualities: religious faith: Not mentioned (0) / Important (1)	Качества, которые важно воспитывать в детях: религиозная вера: Не упоминается (0) / Важно (1)	0,038 (0,0324)	-0,0206 (0,253)
2. F050	Believe in: God: No (0) / Yes (1)	Верите в Бога: Нет (0) / Да (1)	0,0809 (0,0011)	0,0089 (0,724)
3. A098	Active/Inactive membership of church or religious organization: Not a member (0) / Active member (2)	Активное / Неактивное членство в церкви или религиозной организации: Не является членом (0) / Активный участник (2)	0,0485 (0,0087)	-0,0299 (0,11)
4. A173	How much freedom of choice and control: None at all (1) / A great deal (10)	Насколько вы чувствуете свободу выбора и контроля над своей жизнью: Нет вообще (1) / Много (10)	-0,0374 (0,0431)	-0,0218 (0,247)
5. F034_1/3	Religious person: A religious person (1) / A convinced atheist (0)	Религиозность: Религиозный человек (1) / Убеждённый атеист (0)	0,0814 (0,0005)	-0,0232 (0,329)
6. A006	Important in life: Religion: Very important (1) / Not at all important (4)	Важно в жизни: Религия: Очень важна (1) / Совсем не важна (4)	-0,1077 (0)	0,0427 (0,016)

Индекс	Описание (англ)	Описание (рус)	ageR	cohort
7. E069_01	Confidence: Churches: A great deal (1) / None at all (4)	Доверие: Церкви: в высокой степени (1) / вообще нет (4)	-0,0735 (0)	0,0365 (0,042)
8. F028	How often do you attend religious services: More than once a week (1) / Never practically never (8)	Как часто вы посещаете религиозные службы: более раза в неделю (1) / Никогда практически никогда (8)	-0,0608 (0,0008)	0,0491 (0,008)
9. F063	How important is God in your life: Not at all important (1) / Very important (10)	Насколько важен Бог в вашей жизни: совсем не важен (1) / Очень важен (10)	0,0731 (0)	-0,0482 (0,006)

Всего нами было исследовано девять переменных, характеризующих религиозные ценности респондентов, данные по которым собирались во все шесть волн проведения глобального проекта *World Values*. Для пяти из них статистически значимым оказывается только возрастной эффект, в то время как когортный эффект оказывается статистически незначимым. Речь идёт о следующих переменных.

Согласно проведённому нами анализу, в экономически развитых странах с действием возрастного, а не когортного эффекта связано то обстоятельство, что пожилые респонденты здесь в значимо большей степени, чем молодые, считают, что в детях важно воспитывать религиозность (A040); что пожилые значимо чаще, чем молодые, говорят, что они верят в Бога (F050) и что они религиозные люди, а не атеисты (F034_1); что пожилые значительно чаще, чем молодые, принимают участие в деятельности церковных или других религиозных организаций (A098) (отметим, впрочем, что в данном случае когортный эффект находится на гране статистической значимости). Именно возрастным фактором объясняется тот факт, что молодые люди в большей степени склонны считать, что они контролируют свою жизнь, с возрастом же растёт уверенность в том, что жизнь свою респонденты контролируют отнюдь не полностью (A173), что, как мы могли это видеть выше, напрямую связано с большей религиозностью последних.

Кроме того, для целого ряда связанных с религией переменных действие когортного эффекта хотя и значимо, но значительно слабее, чем действие эффекта возрастного. Так, в экономически развитых странах с действием в большей степени возрастного, чем когортного эффекта связано то обстоятельство, что пожилые в значимо большей степени, чем молодые считают религию (A006) и Бога (F063) значимыми в своей жизни; что пожилые более доверяют церкви (E069_01) и чаще посещают религиозные службы (F028).

Ни одной связанной с религиозностью переменной, для которой был бы значим только когортный (но не возрастной) фактор, или даже для которой когортный фактор был бы сильнее и значимее возрастного, нами обнаружено не было.

Таким образом, наши результаты могут рассматриваться в качестве эмпирического аргумента в пользу тех исследователей, которые объясняют бóльшую религиозность пожилых прежде всего именно возрастным эффектом; вместе с тем, они не отрицают и определённой значимости и эффекта когортного.

Обсуждение и заключение

Итак, проделанный нами эмпирический анализ заставляет предполагать, что люди в тенденции с возрастом, действительно, становятся более религиозными. По крайней мере, в экономически развитых странах в 1980–2015 гг. прослеживалась статистически значимая тенденция к тому, что респонденты с возрастом всё в большей степени были склонны утверждать:

1) что они верят в Бога;

2) что они не атеисты;

3) что они принимают участие в деятельности церковных или других религиозных организаций;

4–5) что они считают религию и Бога значимыми в своей жизни;

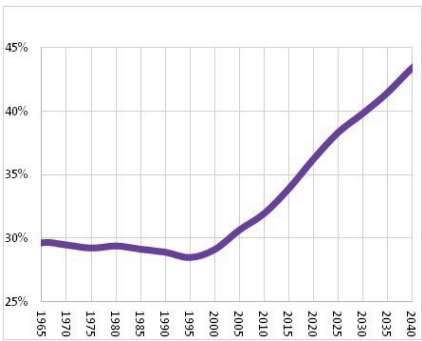
6) что они посещают религиозные службы;
7) что они доверяют церкви;
8) что жизнь свою они контролируют отнюдь не полностью;
9) что в детях важно воспитывать религиозность.

Отметим, что в половине случаев прослеживается и статистически значимый когортный эффект. Таким образом, то обстоятельство, что пожилые люди в экономически развитых странах[3] демонстрируют бóльшую религиозность, чем молодые, в определённой степени связано и с секуляризационными процессами, интенсивно протекающими в этих странах [см., например: Инглхарт, Вельцель, 2011]. Однако возрастной эффект здесь всё-таки оказывается значительно сильнее когортного.

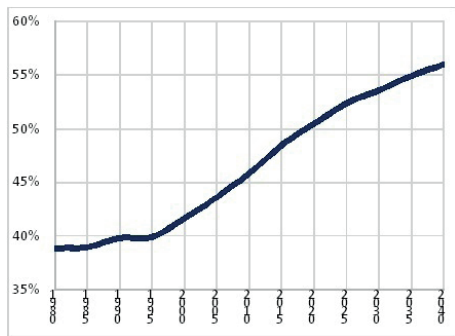
Из этого, кстати, вытекает один достаточно значимый вывод. Дело в том, что, как известно, в мире в настоящее время интенсивно протекают процессы глобального старения [см., например: Гринин, Коротаев, 2015; Гринин и др., 2016; Bengston, Lowenstein, 2004; Higo, Khan, 2015; Powell, Khan, 2013, 2015; Goldstone, 2015; Goldstone et al., 2015; Grinin et al., 2017]. В результате этих процессов, согласно прогнозам Отдела народонаселения ООН, за 2010–2040 гг. доля пожилых в общей численности взрослого населения мира должна вырасти с менее чем трети почти до половины.

В свете сказанного выше, имеются основания предполагать, что процессы глобального старения населения могут привести к определённому замедлению глобального перехода от религиозных к секулярным ценностям[4].

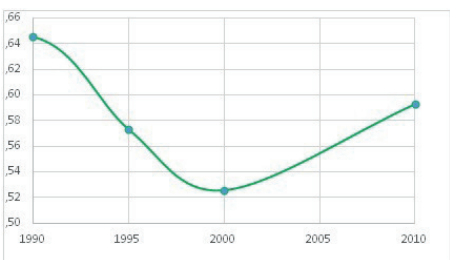
Как известно, процессы старения населения особенно далеко зашли в экономически наиболее развитых странах.



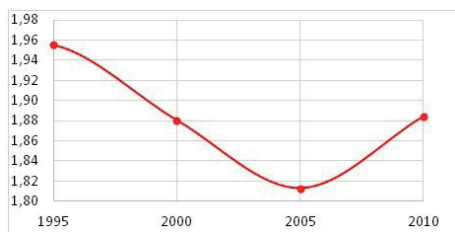
Илл. 1. Динамика доли пожилых (50 лет и более) в общей численности взрослого (20 лет и более) населения мира, %, 1965–2015 гг., с прогнозом до 2040 г.



Илл. 2. Динамика доли пожилых (50 лет и более) в общей численности взрослого (20 лет и более) населения экономически развитых стран, %, 1980–2015 гг., с прогнозом до 2040 г.



Илл. 3. Динамика средних значений ответов японцев на вопрос «Верите ли Вы в Бога?», 1990–2010 гг.



Илл. 4. Динамика средних значений ответов японцев на вопрос «Насколько важна религия в Вашей жизни?», 1995–2010 гг.

Как мы видим, уже в настоящее время пожилые люди (50 лет и старше) составляют почти половину взрослого населения экономически развитых стран, а к 2040 году они составят там уже ощутимое большинство. Поэтому именно в экономически развитых странах старение населения может оказать особо заметное воздействие на замедление перехода от религиозных к секулярным ценностям и даже, возможно, привести к некоторому росту религиозности. Как известно, наиболее далеко процессы старения населения продвинулись в Японии [см., например: Chen et al., 2016], и отметим, возможно, не случайно, что именно в Японии по ряду важнейших показателей прослеживается смена секуляризационного тренда на некоторое возрождение средних значений религиозности.

Итак, как мы видим, имеются основания предполагать, что старение населения в развитых странах может замедлить там завершение перехода от религиозных к секулярным ценностям и даже привести к некоторому росту общего уровня религиозности населения.

Библиографический список

1. Гринин, Л.Е. Глобальное старение населения, шестой технологический уклад и мировая финансовая система / Л.Е. Гринин, А.В. Коротаев // Кондратьевские волны. – 2015. – № 4. – С. 107–133.
2. Гринин, Л.Е. Глобальное старение населения, шестой кондратьевский цикл и кибернетическая революция / Л.Е. Гринин, А.Л. Гринин, А.В. Коротаев // Проблемы теории и практики управления. – 2016. – № 7. – С. 54–59.
3. Инглхарт, Р. Модернизация, культурные изменения и демократия. Последовательность человеческого развития / Р. Инглхарт, К. Венцель. – М.: Новое издательство, 2011.
4. Argue, A., Johnson, D.R., White, L.K. Age and religiosity: Evidence from a three-wave panel analysis / A. Argue, D.R. Johnson, L.K. White. – Journal for the Scientific Study of Religion. – 1999. – № 38 (3). – P. 423–435.
5. Bengtson, V.L. (Eds.) Global Ageing and Challenges to Families / V.L. Bengtson and A. Lowenstein. – New York: De Gruyter, 2004.
6. Bergan, A. Religiosity and life satisfaction / A. Bergan, & J.T. McConatha // Activities, Adaptation & Aging. – 2001. – № 24 (3). – P. 23–34.
7. Chen, B.K. Forecasting trends in disability in a super-aging society: Adapting the Future Elderly Model to Japan / B.K. Chen, H. Jalal, H. Hashimoto, S.C. Suen, K. Eggleston, M. Hurley, & J. Bhattacharya // The Journal of the Economics of Ageing. – 2016. – № 8. – P. 42–51.
8. Cox, H. Religiosity, aging, and life satisfaction / H. Cox, & A. Hammonds // Journal of Religion & Aging. – 1989. – № 5 (1–2). – P. 1–21.
9. Goldstone, J. Population Ageing and Global Economic Growth / J. Goldstone // History & Mathematics. – 2015. – № 5. – P. 147–155.
10. Goldstone, J. Research into Global Ageing and Its Consequences / J. Goldstone, L. Grinin, A. Korotayev // History & Mathematics. – 2015. – № 5. – P. 5–9.
11. Grinin L. Forthcoming Kondratieff wave, Cybernetic Revolution, and global ageing / L. Grinin, A. Grinin, A. Korotayev // Technological Forecasting & Social Change. – 2017. – № 115. – P. 52–68.
12. Higo, M. Global Population Aging: Unequal Distribution of Risks in Later Life between Developed and Developing Countries / M. Higo, and T.A.H.Khan // Global Social Policy. – 2015. – № 15 (2). – P. 146–166.
13. Horning, S.M. Atheistic, agnostic, and religious older adults on well-being and coping behaviors / S.M. Horning, H.P. Davis, M. Stirrat, & R.E. Cornwell // Journal of Aging Studies. – 2011. – № 25 (2). – P. 177–188.
14. Krause, N. Religion and health: Making sense of a disheveled literature / N. Krause // Journal of Religion and Health. – 2011. – № 50 (1). – P. 20–35.
15. Levin, J.S. Age differences in patterns and correlates of the frequency of prayer / J.S. Levin, & R.J. Taylor // The Gerontologist. – 1997. – № 37 (1). – P. 75–88.
16. Levin, J.S. Race and gender differences in religiosity among older adults: Findings from four national surveys / J.S. Levin, R.J. Taylor, & L.M. Chatters // Journal of Gerontology. – 1994. – № 49 (3). – P. S137–S145.
17. Markides, K.S. Aging, religiosity, and adjustment: A longitudinal analysis / K.S. Markides // Journal of Gerontology. – 1983. – № 38 (5). – P. 621–625.

18. McFadden, S.H. Religion, personality, and aging: A life span perspective / S.H. McFadden // Journal of personality. – 1995. – № 67 (6). – P. 1081–1104.
19. Miller, A.S. On the stability of church attendance patterns during a time of demographic change: 1965–1988 / A.S. Miller, & T. Nakamura // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1996. – P. 275–284.
20. Moberg, D.O. Church membership and personal adjustment / D.O. Moberg // Journal of Gerontology. – 1953. – № 8. – P. 207–211.
21. Moberg, D.O. Research in spirituality, religion, and aging / D.O. Moberg // Journal of Gerontological Social Work. – 2005. – № 45. – P. 11–40.
22. Ploch, D.R. Graphic presentations of church attendance using General Social Survey data / D.R. Ploch, D.W. Hastings // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1994. – № 33. – P. 16–33.
23. Powell, J.L. Ageing and Globalization: A Global Analysis / J.L. Powell, and H.T.A. Khan // Journal of Globalization Studies. – 2013. – № 4 (1). – P. 150–159.
24. Powell, J.L. Ageing in Post-Industrial Society: Trends and Trajectories / J.L. Powell, H. Khan // History & Mathematics. – 2015. – № 5. – P. 156–166.
25. Riley, M.V. Aging and Society / M.V. Riley, A. Foner / Vol. I: An Inventory of Research Findings. – New York: Russell Sage, 1968.
26. Siegel, K. Religion and coping with health-related stress / K. Siegel, S.J. Anderman, & E.W. Schrimshaw // Psychology and Health. – 2001. – № 16 (6). – P. 631−653.
27. UN Population Division / UN Population Division Database. – New York, NY: UN Population Division, 2017 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.un.org/esa/population. Date (дата обращения: 04.05.2017).
28. Wang, K.Y. Aging and religious participation in late life / K.Y. Wang, K. Kercher, J.Y. Huang, K. Kosloski // Journal of religion and health. – 2014. – № 53 (5). – P. 1514–1528.
29. Wilhelm, M.O. Changes in religious giving reflect changes in involvement: Age and cohort effects in religious giving, secular giving, and attendance / M.O. Wilhelm, P.M. Rooney, E.R. Tempel // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2007. – № 46. – P. 217–232.
30. Wingrove, C. Age, aging, and church attendance / C. Wingrove, & J. P. Alston // The Gerontologist. – 1971. – № 11 (4_Part_1). – P. 356–358.
31. Wingrove, C. Cohort analysis of church attendance, 1939–69 / C. Wingrove, & J.P. Alston // Social Forces. – 1974. – № 53 (2). – P. 324–331.
32. Wink, P. Religious involvement and health outcomes in late adulthood / P. Wink, M. Dillon / In: T.G. Plante, A.C. Sherman (Eds.) // Faith and health: Psychological perspectives. – New York: GulfordPress, 2001. – P. 75–106.
33. Witter, R.A. Religion and subjective well-being in adulthood: A quantitative synthesis / R.A. Witter, W.A. Stock, M.A. Okun, & M.J. Haring // Review of Religious Research. – 1985. – P. 332–342.
34. WVS [World Values Survey] / Longitudinal Data File, 1981–1984.–Vienna: Institute for Comparative Survey Research, 2016 [Электронный ресурс]. . – URL: WVS_ Longitudinal_1981_2014_R_v2015_04_18.Rdata (дата обращения: 04.08.2016).
35. Zimmer, Z. Spirituality, religiosity, aging and health in global perspective: A review / Z. Zimmer, C. Jagger, C.T. Chiu, M.B. Ofstedal, F. Rojo, & Y. Saito // SSM-Population Health. – 2016. – № 2. – P. 373–381.

Текст поступил в редакцию 02.08.2017.

[1] [World Values Survey, 2016].
[2] Примечание: в скобках указано p-value для коэффициентов.
[3] Напомним, что нами были проанализированы эмпирические данные только по экономически развитым странам, поэтому, строго говоря, наши выводы можно пока распространять только на них. Для распространения их на другие группы стран необходимы дополнительные исследования.
[4] О последнем см., например: [Инглхарт, Вельцель 2011].

References

1. Grinin L.E., Korotaev A.V. *Kondrat'evskie volny* [Kondratiev Waves]. 2015, no. 4, pp. 107–133 (in Russian).
2. Grinin L.E., Grinin A.L., Korotaev A.V. *Problemy teorii i praktiki upravleniya* [Issues of Theory and Practice of Management]. 2016, no. 7, pp. 54–59 (in Russian).

3. Inglhart R., Vel'tsel' K. *Modernizatsiya, kul'turnye izmeneniya i demokratiya. Posledovatel'nost' chelovecheskogo razvitiya* [Modernization, Cultural Changes and Democracy. The Sequence of Human Development]. Moscow: Novoe izdatel'stvo, 2011 (in Russian).
4. Argue A., Johnson D.R., White L.K. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1999, no. 38 (3), pp. 423–435 (in English).
5. Bengtson V.L., Lowenstein A. (Eds.) *Global Ageing and Challenges to Families*. New York: De Gruyter, 2004 (in English).
6. Bergan A., McConatha J.T. *Activities, Adaptation & Aging*. 2001, no. 24 (3), pp. 23–34 (in English).
7. Chen B.K., Jalal H., Hashimoto H., Suen S.C., Eggleston K., Hurley M., Bhattacharya J. *The Journal of the Economics of Ageing*. 2016, no. 8, pp. 42–51 (in English).
8. Cox H., Hammonds A. *Journal of Religion & Aging*. 1989, no. 5 (1–2), pp. 1–21 (in English).
9. Goldstone J. *History & Mathematics*. 2015, no. 5, pp. 147–155 (in English).
10. Goldstone J., Grinin L., Korotayev A. *History & Mathematics.* 2015, no. 5, pp. 5–9 (in English).
11. Grinin L., Grinin A., Korotayev A. *Technological Forecasting & Social Change*. 2017, no. 115, pp. 52–68 (in English).
12. Higo M., Khan H.T.A *Global Social Policy*. 2015, no. 15 (2), pp. 146–166 (in English).
13. Horning S.M., Davis H.P., Stirrat M., Cornwell R.E. *Journal of Aging Studies*. 2011, no. 25(2), pp. 177–188 (in English).
14. Krause N. *Journal of Religion and Health*. 2011, no. 50 (1), pp. 20–35 (in English).
15. Levin J.S., Taylor R.J. *The Gerontologist*. 1997, no. 37 (1), pp. 75–88 (in English).
16. Levin J.S., Taylor R.J., Chatters L.M. *Journal of Gerontology*. 1994, no. 49(3), pp. 137–145 (in English).
17. Markides K.S. *Journal of Gerontology*. 1983, no. 38 (5), pp. 621–625 (in English).
18. McFadden S.H. *Journal of personality*. 1995, no. 67 (6), pp. 1081–1104 (in English).
19. Miller A.S., Nakamura T. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1996, pp. 275–284 (in English).
20. Moberg D.O. *Journal of Gerontology.* 1953, no. 8, pp. 207–211 (in English).
21. Moberg D.O. *Journal of Gerontological Social Work*. 2005, no. 45, pp. 11–40 (in English).
22. Ploch D.R., Hastings D.W. Journal for the Scientific Study of Religion. 1994, no. 33, pp. 16–33 (in English).
23. Powell J.L., Khan H.T.A. *Journal of Globalization Studies*. 2013, no. 4 (1), pp. 150–159 (in English).
24. Powell J.L., Khan H. *History & Mathematics*. 2015, no. 5, pp. 156–166 (in English).
25. Riley M.V., Foner A. *Aging and Society*. Vol. I: An Inventory of Research Findings. New York: Russell Sage, 1968 (in English).
26. Siegel K., Anderman S.J., Schrimshaw E.W. *Psychology and Health*. 2001, no. 16 (6), pp. 631−653 (in English).
27. *UN Population Division*. New York, NY: UN Population Division, 2017. Available at: http://www.un.org/esa/population. Date (accessed May 4, 2017) (in English).
28. Wang K.Y., Kercher K., Huang J.Y., Kosloski K. J*ournal of Keligion and Pealth*. 2014, no. 53(5), pp. 1514–1528 (in English).
29. Wilhelm M.O., Rooney P.M., Tempel E.R. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2007, no. 46, pp. 217–232 (in English).
30. Wingrove C., Alston J.P. *The Gerontologist*. 1971, no. 11 (4_Part_1), pp. 356–358 (in English).
31. Wingrove C., Alston J.P. *Social Forces.* 1974, no. 53 (2), pp. 324–331 (in English).
32. Wink P., Dillon M. *Faith and Health: Psychological Perspectives.* New York: GulfordPress, 2001, pp. 75–106 (in English).
33. Witte R.A., Stock W.A., Okun M.A., Haring M.J. Review of Religious Research. 1985, pp. 332–342 (in English).
34. *World Values Survey*. Longitudinal Data File, 1981–1984. Vienna: Institute for Comparative Survey Research, 2016. Available at: WVS_Longitudinal_1981_2014_R_v2015_04_18.Rdata (accessed May 4, 2017) (in English).
35. Zimmer Z., Jagger C., Chiu C.T., Ofstedal M.B., Rojo F., Saito Y. *SSM-Population Health*. 2016, no. 2, pp. 373–381 (in English).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.3.145-154

Носачев П.Г.

«И мир опять предстанет странным...»: Религиоведческий анализ киноэстетики Дэвида Линча

Аннотация. В статье проводится религиоведческий анализ истоков кинематографической эстетики американского режиссера Дэвида Линча, которая восходит к классикам киноавангарда Жану Кокто, Майе Дерен и Кеннету Энгеру. В статье даётся обзор эстетических заимствований Линча из работ классиков киноавангарда, особенно подробно анализируется творчество Кеннета Энгера, поскольку Энгер является наиболее сильно укоренённым в западном эзотеризме режиссером. Преобразование идей Кроули в творчестве Энгера дало начало использованию эзотерических мотивов в современном кино. В статье демонстрируется как сильно повлияло творчество Энгера на формирование языка выражения иного мира у Линча. Также обосновывается идея о том, что через творчество Энгера Линч познакомился с Алистером Кроули, учение которого он и положил в основание своей мифологии. Общие для Линча и Кроули темы садизма, сексуальных извращений и наркотиков демонстрируют насколько сильно Линч опирался на учение Кроули, а центральная для магии Кроули идея духовного двойника легла в основу столь сильно развитой в фильмах Линча проблематики диссоциативных расстройств. Более того, в оформлении мифологии иного мира сериала «Твин Пикс» именно представление о духовном двойнике стало системообразующим элементом всего повествования. В статье делается вывод о том, что Линч намеренно обращается к самым сложным и недоступным широким массам эзотерическим учениям, используя их как строительный материал для создания своей оригинальной киноэстетики.

Ключевые слова: западный эзотеризм, религиоведение, культурология, киноведение, киноэстетика, Д. Линч, Ж. Кокто, М. Дерен, К. Энгер, А. Кроули

Pavel G. Nosachev

«The World Will Be Strange Again...»: David Lynch's Aesthetics through the Prism of Religious Studies

Abstract. The article presents the analysis of the origins of the cinematic aesthetics of American film director David Lynch, which dates back to the classics of avant-garde cinema (Jean Cocteau, Maya Deren, and Kenneth Anger). The article provides an overview of the aesthetic of Lynch's borrowings from the works of the classics of avant-garde cinema, particularly examines the work of Kenneth Anger. The transformation of the ideas of Crowley in Anger's films gave rise to the use of esoteric motifs in contemporary cinema. The article demonstrates how strongly Anger affected Lynch's aesthetics. Through Anger's films, Lynch met esotericism of Crowley, whose teachings he has laid as the foundation for mythology of his films, especially Twin Peaks. There are themes that common to both Lynch and Crowley: sadism, sexual perversion, drugs. These themes demonstrate how much Lynch relied on Crowley's magic. Crowley's idea of the spiritual double (Higher Self) was the basis for theme of dissociative disorders common to most of Lynch's movies. The article concludes that Lynch deliberately appeals to esoteric teachings, which are the most difficult and inaccessible to the masses, using them as a building material to create his own original aesthetics.

Key words: western esotericism, culture studies, religious studies, cinema studies, film aesthetics, D. Lynch, J. Cocteau, M. Deren, K. Anger, A. Crowley

---

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

О религии и современной культуре написано немало, существуют даже новые религиоведческие направления, фокусирующиеся на изучении связей религии и повседневности[1], но всё же при обращении к полю современной массовой культуры у исследователя религии часто возникает вопрос: как произведения этой культуры может анализировать религиовед? Этот вопрос можно разделить на два подвопроса: какой методологией он должен пользоваться и что искать. Например, вполне ясно, что современные философы, используя социокультурную оптику, могут открывать в кинопроизведениях скрытые указания на проблемы общества и особенности современной эпохи. Так в известном анализе фильма «Сияния» Фредерик Джеймисон заключает, что «Джек Николсон из «Сияния» одержим не злом как таковым, не «дьяволом» и не какой бы то ни было иной оккультной силой, но, скорее, просто Историей, американским прошлым в том виде, в каком оно оставило свои наглядные следы» [Джеймисон, 2014, 350]. Схожим образом и религиовед, используя социологический инструментарий, может рассматривать религиозные темы и сюжеты в сериалах и кинофильмах как скрытые указания на трансформационные процессы общественной жизни, отражающие изменение отношения к религии. Но остаётся ли он при этом религиоведом, не становясь философом или социологом, обращающим свой интерес к религиозной тематике, и возможно ли религиоведческое исследование массовой культуры в принципе? Мы не претендуем на то, чтобы дать ответ на этот сложный вопрос, возможно, не имеющий однозначного ответа, но хотели бы предложить свой вариант применения религиоведческой методологии к сюжету массовой культуры, который ещё не был исследован с её помощью. Таким материалом для нас станет творчество известного американского режиссера Дэвида Линча и, прежде всего, религиозные мотивы в его известном сериале «Твин Пикс», далее речь пойдёт только о первых двух его сезонах, так как третий, как незавершённое произведение, анализировать ещё рано.

Дэвид Линч сквозь призму исследовательской оптики

С момента выхода сериала «Твин Пикс» в эфир прошло более 25 лет, за этот период о самом известном произведении Д. Линча было сказано, написано и снято немало. Сериал был признан «линией водораздела в истории сетевого телевидения» [Lavery, 1995, 2], многие исследователи культуры анализировали его с точки зрения теорий гендера [George, 1995], семиотики [Hague, 1995], психоанализа [Stevenson, 1995; Savoy, 2016], экранной [Telott, 1995] и материальной культуры [Piatti-Farnell, 2016; Weinstock, 2016], истории кино [Holt, 2008] и т.п. Чуть менее широко, но столь же разнообразно изучалось и творчество его создателя – режиссёра Дэвида Линча [MacTaggart, 2010; Devlin, 2011]. При этом на удивление мало трудов было посвящено мистической стороне повествования, оформившей сюжетную арку и придавшей сериалу его загадочный шарм. Пожалуй, весь анализ мистической стороны повествования укладывается в описание двух типов исследований: психиатрическо-психоаналитический дискурс [Stevenson, 1995], стремящийся с помощью теорий бессознательного и расщепления сознания редуцировать все загадочные явления к тёмной стороне человеческой психики; и частное фанатское творчество, ставящее целью с помощью любых, сколь угодно релевантных теорий, подобрать ключ ко всем загадкам любимого сериала [Dyer, 2016]. При том, что мистическая сторона сюжета с очевидностью отсылала к религиозным и эзотерическим реалиям, лишь фанатское творчество как-то обратилось к рассмотрению этих отсылок. Пожалуй, отсутствие профессионального религиоведческого анализа сюжета сериала может быть объяснено двумя причинами: сфера серьёзных академических исследований западного эзотеризма на момент выхода сериала в эфир была в зачаточном состоянии, ещё не было сформировано исследовательского сообщества, поэтому обращаться к маргинальному с точки зрения классической академии сюжету было незачем и некому; обращение религиоведов к «лёгким» жанрам и темам в те годы ещё не вошло в моду.

Представляется, что религиоведческий анализ «Твин Пикс» можно провести тремя способами: 1) пытаться с ходу расшифровать те образы и сюжеты, которые предложены в сериале, сопоставив, например, одержимость Лиланда Палмера с сюжетами из христианской демонологии, а агента Купера рассмотреть как типичного

выразителя мировоззрения Нью Эйдж – такой подход можно назвать любительским; 2) проанализировать всю массу материалов, созданную по мотивам сериала, в поисках следов истоков мифологии «Твин Пикс» и затем из рассыпанных деталей воссоздать картину религиозного измерения сериала – это классический путь исследователей-фанатов; 3) можно абстрагироваться от конкретного сериала, обратившись к творчеству его главного идеолога и создателя (Д. Линча), реконструировать его религиозную составляющую, проследить её истоки, соотнести их с его творческой эволюцией и потом спроецировать полученные результаты на мир сериала. Нам кажется, что именно последний путь будет наиболее строгим с академической точки зрения, его мы и планируем избрать в дальнейшем.

Выше мы уже несколько раз упоминали словосочетание «западный эзотеризм». Стоит отметить, что в анализе рассматриваемых нами сюжетов массовой культуры уже достаточно давно используется термин «оккультное» [Baker, 2015]. Мы намеренно не хотели бы прилагать его к анализируемому материалу по ряду причин: 1) термин «оккультное» прочно связан с социологическими исследованиями 70-ых годов, в которых под ним понималась совокупность непризнанных официальной культурой практик и учений квазирелигиозного плана, такое рассмотрение было дезавуировано ростом серьезных исследований западного эзотеризма с 80-ых годов XX века[2]; 2) оккультное – слишком широкий и абстрактный термин, одновременно прочно ассоциирующийся в массовом сознании с неким набором пугающих и поэтому привлекательных тем, такая изначальная содержательная наполненность термина мешает использованию его как инструмента для анализа, поскольку имплицитно уже определяется исследуемый материал. В этом исследовании мы решили остановиться на термине «западный эзотеризм» по двум причинам: 1) прежде всего, им описывается легитимная сфера современных академических исследований, под западным эзотеризмом обычно понимают особое явление религиозной и культурной жизни, корни которого лежат в синкретизме эпохи Возрождения, синтезировавшем различные явления предыдущих эпох, такие как каббала, алхимия, гнозис, астрология, герметизм [Dictionary, 2006, 338–340]; 2) в контексте исследований современной культуры через оптику религиоведения наиболее адекватным нам представляется не выявление абстрактных социальных реалий, закодированных в сюжетах, а выявление и анализ конкретных элементов, заимствованных культурой из сферы западного эзотеризма. Итак, перед нами задача – выявить элементы из сферы западного эзотеризма, создающие особую эстетику произведений Д. Линча.

Теперь очертим хронологические рамки этого исследования. Поскольку концентратором эстетических влияний западного эзотеризма можно назвать «Твин Пикс», то в дальнейшем анализе мы будем привлекать фильмы, хронологически и тематически с ним связанные. Так «Синий бархат», вышедший в 1986 году, стал своего рода эскизом к «Твин Пиксу», наметившим основы его сюжета: маленький американский городок и скрывающиеся за благообразным фасадом пугающие реалии. Очевидно, что «Твин Пикс: Огонь иди со мной», являющийся приквелом сериала, напрямую развивает и продолжает его темы, в сюжетном плане образуя с ним своеобразное единство. «Шоссе в никуда» – первый фильм, снятый Линчем после завершения тематики «Твин Пикс», несёт на себе некий загадочный флёр и имеет неявные эстетические отсылки к сериалу. По мнению критиков [Dyer, 2016; Todd, 2012], хронологической и тематической границей, завершающей игры с эстетикой загадочного в творчестве Линча, становится фильм 2001 года «Малхолланд драйв», сам сюжет которого изначально отсылает к эзотерическим мотивам «Твин Пикса», но завершается выраженной социальной проблематикой, далёкой от эстетики сериала.

Во всех указанных выше фильмах можно обнаружить ряд общих черт, важных для выделения эстетических элементов, связанных с западным эзотеризмом. На наш взгляд, таких черт четыре:

1) *Диссоциативное расстройство идентичности*, проще именуемое, раздвоением личности, стало одной из отличительных черт персонажей Линча. В «Твин Пиксе» фактически весь сюжет обыгрывает именно эту проблематику, состояние Лоры, Лиланда, Жерара-Однорукого, агента Купера с медицинской точки зрения описывается именно так. В «Шоссе в никуда» весь сюжет строится вокруг замены

одного главного героя другим, имеющим с ним какую-то загадочную и неочевидную связь. В «Малхолланд драйв» первоначальная история двух героинь всегда интерпретировалась критиками как художественный приём изображения расщепления личности героини второй части фильма.

2) *Наркотики* в фильмах Линча являются неотъемлемой частью сюжета, его персонажи часто в разных ситуациях увлекаются ими. Примечательно, что в «Твин Пикс» они выполняют роль некоего условия проницания границы между миром людей и иным миром.

3) *Секс* – также неотъемлемая часть в фильмах Линча, причём это не столько способ достижения наслаждений или развлечения, сколько эстетический приём, показывающий особые грани человеческой природы, зачастую грани аномальные. Секс у Линча связан с преступлениями, насилием и тем же расщеплением личности. Все эти характеристики легко обнаруживаются и, можно сказать, составляют неотъемлемую часть сюжета в «Синем бархате» и «Твин Пиксе», чуть менее важны они для «Шоссе в никуда» и «Малхолланд драйв».

4) *Садизм*, как и расстройства личности, – важная черта психологического портрета многих героев Линча. Насилие ради насилия, часто немотивированное ничем и принимающее гротескные формы, определяет сюжет «Синего бархата», «Твин Пикса» и «Шоссе в никуда». Примечательно, что именно насилие стало отличительной чертой обитателей иного мира в «Твин Пиксе», которые питались болью и страданием людей.

Определившись с важными элементами эстетики, обратимся теперь к художественным истокам творчества Линча.

Художественные истоки эстетики загадочного

Хорошо известными являются утверждения Линча о том, что его творчество – выражение его личного бессознательного, что он не испытал на себе никаких существенных влияний ни в идейном, ни в эстетическом плане. Очевидно, что заявления такого рода – элементы самомифологизации и не должны восприниматься на веру. Общим место среди исследователей [Todd, 2012; Baker, 2015] стало рассмотрение киноавангарда в качестве основы развития творческих приёмов и эстетики Линча. Поскольку нашей задачей здесь является выявление связи с западным эзотеризмом, то мы не будем рассматривать весь спектр эстетических заимствований его творчества, а остановимся лишь на нескольких элементах, связанных напрямую с отображением в фильмах иного мира.

Французский поэт, писатель и режиссер *Жан Кокто* оказал колоссальное влияние на становление современного киноязыка. За свою жизнь он снял восемь фильмов, среди которых трилогия об Орфее занимает особое место, по мнению некоторых исследователей [Гнездилова, 2006, 100–145], именно в ней заложены основы отображения ирреального в его киноязыке. Трилогия состоит из фильмов «Кровь поэта» (1930), «Орфей» (1950) и «Завещание Орфея» (1960), наиболее интересен для нашего исследования второй фильм. В нём сюжет строится вокруг встречи современного поэта Орфея с иными миром Королевы смерти. Смерть и её слуги приходят в дом к Орфею через зеркало, ставшее таким образом порталом в иной мир. Для творчества Кокто использование зеркал и отражений – один из центральных эстетических приёмов, оказавших влияние на весь последующий кинематограф, некоторые исследователи подчёркивают, что именно метафора зеркала-портала и идея отображения иного мира, как зеркального отражения нашего, прочно вошли в киноэстетику после Кокто [Baker, 2015, 449–450]. Для творчества Линча эта метафора также стала одной из центральных. Напомним, что именно с помощью зеркал Линч впервые раскрывает ответ на главный вопрос «Твин Пикса» – «кто убил Лору Палмер?», именно отражением Боба в зеркале заканчивается и весь сериал. Образы зеркал как ключа к иному миру и зеркальности этого мира встречаются в сериале часто. Фигурируют зеркала и в других фильмах Линча: зеркальные отражения и тени в «Шоссе в никуда» связываются с центральным для сюжета раздвоением главного героя, а зеркальная композиция всего «Малхолланд драйв» не раз подчёркивалась критиками.

Второй важной составляющей авангардного кино считается творчество *Майи Дерен*. Её влияние на американский авангард очевидно, для творчества Линча

особенно примечательным является её фильм 1943 года «Полуденные сети». В нём Дерен изображает полуденный сон главной героини, которую сама и играет. Основные элементы передачи логики сна (удвоение персонажей, повторы и замедленность действий, образы зеркал, игры с отражениями, роль предметов) стали основой для отображения Линчем иного мира как в «Твин Пиксе», так и в других фильмах. Например, ключ в «Малхолланд драйв» является прямой отсылкой к ключу в «Полуденных сетях». Кроме того, сама атмосфера фантасмагории «Полуденных сетей» является эстетическим предтечей образов «Чёрной ложи» Линча.

Связи Кокто и Дерен с западным эзотеризмом уже отмечались исследователями [Baker, 2015, 446–451], подчёркивался и выше описанный набор приёмов, имеющий определённые основания в эзотерических учениях того времени, но всё же ни Кокто, ни Дерен не создали и не ретранслировали какого-то систематического представления об ином мире, у них не было никакой цельной идеологии, основанной на западном эзотеризме, поэтому их эстетическое влияние на Линча значимо, но вряд ли может полностью объяснить созданную им мифологию. Для её понимания стоит обратиться к творчеству ещё одного авангардного режиссера американского происхождения – Кеннета Энгера, чья связь с Линчем также подчёркивалась критиками [Baker, 2015, 452; Nieland, 2012, 45].

Кеннет Энгермайер, сменивший свою фамилию на Энгер, является, пожалуй, одним из наиболее глубоко укоренённых в западном эзотеризме режиссёров[3]. Вступив в юности в «Ordo Templi Orientis», Энгер стал убеждённым приверженцем телемы Алистера Кроули. Позже именно учение Кроули Энгер положил в основу создаваемых им фильмов, вошедших в золотой фонд мирового кинематографа. Первый фильм Энгера «Фейерверк», к сюжету которого мы ещё вернёмся, снискал широкую популярность в кругах ценителей, сам Кокто пригласил Энгера во Францию и несколько лет сотрудничал с ним. В Европе Энгер снял ряд фильмов, затем вернулся в США. Именно в Голливуде Энгер стал одной из важнейших фигур, повлиявших на формирование широкого увлечения тематикой западного эзотеризма[4], во многом определившей контркультуру 60–70-ых. По мнению критика Джона Бредбурна, фильмы Энгера – «это не кино об оккультном, а кино, сделанное оккультно» [Bradburn, 2010]. Самыми известными его произведениями, в которых в концентрированном виде выражается эзотерическое мировоззрения телемы, считаются «Заклинание моего демонического брата» и «Восстание Люцифера». Первый фильм являет собой своеобразный ритуал приближения Нового Эона, использующий весь набор доступных режиссеру аудиовизуальных средств. В фильме приняли участие основатель «Церкви Сатаны» А.Ш. Лавей и член печально известной «Семьи» Ч. Мэнсона Б. Босолей, музыку к нему написал Мик Джаггер. Согласно учению Кроули, на смену эону умирающих и воскресающих богов должен прийти Новый Эон, эон бога Гора или эон Ребенка – сына бога Осириса. Эта новая эпоха, в которой будет жить новое человечество, может и должна родиться в хаосе бури равноденствий, страшных катастроф и катаклизмов. Именно этот процесс хаоса и изображается в фильме с помощью художественных средств, также делаются некие намёки на ритуал зачатья ребёнка луны, описанный в самом успешном романе Кроули «Лунное дитя». Пришествие новой эпохи в славе и блеске Энгер отобразил в своём последнем фильме контркультурного периода – «Восстание Люцифера». Об Энгере и влиянии на него Кроули можно повествовать очень долго, поэтому остановимся на уже сказанном и перейдём к его связи с Линчем.

Западный эзотеризм и киноязык Дэвида Линча

По общему признанию Энгер стал первым режиссёром, который использовал в немом кино популярную музыку, усиливая таким образом выразительность своих произведений. Линч в своих фильмах постоянно пользуется этим приёмом, включая музыкальный ряд как важный элемент эстетики фильма. Энгер в фильме «Восстание скорпиона» использовал песню «Синий бархат» как фон, на котором происходило действие эпизода с одеванием байкеров, Линч же назвал весь фильм «Синий бархат» и использовал в качестве рефрена ту же песню. Словосочетание «Чёрная ложа» (в русском переводе заменённое на «чёрный вигвам»), которым в сериале обозначается место средоточия злых сил, восходит к роману «Лунное дитя»[5]

Кроули, фигурировавшем как важный элемент в «Заклинании моего демонического брата». Таким образом, мы провели, пусть ещё лишь пунктиром, линию связи от Линча, через Энгера к Кроули. Теперь попытаемся отыскать прямые связи между учением Кроули и мифологией Линча, эстетикой Энгера и эстетикой Линча, для этого вернёмся к четырём, выделенным нами, составляющим эстетики Линча. Начнём обзор с последней.

4) *Садизм*. Кроули считал боль и страдание одними из самых важных условий прохождения магической инициации, садистские черты его характера сочетались здесь с особым представлением о духовном мире. В мире Кроули добро и зло поменялись местами. Всё, что считается благом и добром в уходящем эоне Осириса (сострадание, забота, нежность), заменяется противоположностями в наступающем эоне Гора. Для человека, живущего в эоне Осириса, ценности грядущего эона воспринимаются как антинорма, как преступление правил и законов того мира, в котором он живёт, тогда как для логики грядущего эона эти извращения и будут являться нормой. Для Кроули использование садистских действий в ритуалах было неотъемлемой чертой, выводящей человечество на новый духовный уровень. Так же и у Линча садизм – есть важное условие жизни существ иного мира. Можно сказать, что гротескные персонажи-садисты Линча живут в иной, недоступной человеку, логике, логике нового эона.

3) *Секс*. Кроули широко известен как один из самых серьёзных популяризаторов сексуальной магии [Urdan, 109–139]. Можно без преувеличения сказать, что системы сексуальных магических ритуалов, важных для инициационных практик и деятельности эзотерических сообществ, были его личным нововведением. Согласно Кроули, половой акт является условием освобождения колоссальной энергии, которая способна преодолеть грань между нашим миром и миром иным. Напомним, что именно в таком значении секс всегда используется Линчем, причём если учесть, что у Линча секс связан с извращениями, то это ещё более будет вписываться в логику Нового Эона Кроули.

2) *Наркотики*. Кроули был одним из самых известных сторонников использования изменяющих сознание веществ, сам он экспериментировал со всеми известными наркотиками. Для Кроули наркотики были средством, расширяющим сознание и делающим мага способным к восприятию иного мира. В киномире Линча наркотики также, как и секс, являются средством, раскрывающим вход в иной мир и позволяющим существам из этого мира жить в мире людей.

1) *Диссоциативные расстройства.* Разумеется, Кроули ничего не говорил о специфике диссоциативных расстройств личности, но в его учении есть очень важный элемент, имеющий сходное значение. Из учения ордена «Золотой Зари», членом которого он в молодости был, Кроули унаследовал идею о том, что маг должен через определённые ритуалы войти в контакт со своим ангелом хранителем. Под ангелом хранителем понималась не некая отдельная духовная сущность, а «Высшее Я» (Higher Self) самого мага, часть его личности, существующая в ином мире. Это учение имеет в западном эзотеризме богатую историю и восходит ещё ко временам гностиков, но именно Кроули сделал его контрапунктом в своей магической системе[6]. По утверждению Кроули, при помощи своей первой жены Роуз Келли ему удалось совершить ритуал и вступить в контакт со своим ангелом хранителем, которого звали Айвас. В учении Кроули отношение к ангелу было неоднозначным: поначалу он считал его бессознательной частью своей психики, но позже стал воспринимать как часть личности, реально существующую в ином мире. Эта древняя идея духовного двойника, таинственно связанного с человеком, двойника, который одновременно может пониматься как часть психики и как реальное существо, имеет прямые переклички с творчеством Линча. Фактически Линч, как и Кроули, раскрывает в проблематике раздвоения человеческой психики сложное парарелигиозное измерение. Здесь уместно вспомнить, что в большинстве фильмов Линч играет на идее раздвоения личности, в некоторых фильмах эти игры вполне можно описать языком психологии, но «Твин Пикс» намеренно сделан так, что онтологический, а не психологический статус личностей из иного мира, связанных с людьми (Боб-Лиланд, две Лоры, Великан-Высокий слуга и т.п.), не вызывает никакого сомнения. К этому

вопросу двойников мы ещё вернёмся чуть позже, теперь рассмотрим эстетические связи Линча с творчеством Энгера.

Стоит заметить, что главным божеством системы Нового Эона является Гор, согласно Кроули, второе его имя – Люцифер. По Кроули Айвас, его ангел-хранитель, и Люцифер – одна и та же сущность, таким образом, Новый Эон становится эоном Люцифера. С эстетической точки зрения важно, что Люцифер – светоносец, следовательно, его религия должна быть религией света. Энгер, сделавший на своей груди татуировку «Люцифер», является кинохудожником, главным средством работы которого служит свет. Все фильмы Энгера, кроме «Восстания Люцифера», намерено сняты в тёмных тонах, их пронизывает либо холодный свет луны, либо свет искусственных ламп. Единственный фильм, буквально напитанный тёплым солнечным светом, – это «Восстание Люцифера», фильм, предвкушающий наступление Нового Эона. С точки зрения логики учения Кроули, холодный свет – есть отражение мира, пребывающего в Эоне Осириса, в нём свет Светоносца не виден напрямую, он лишь отражённый, ненастоящий. Лишь с приходом Нового Эона настоящий свет может наполнять всё. Отсюда ещё одно важное следствие: культ Энгера – солярный, а как хорошо известно из истории религии, заместителем солнца является огонь. Идея контакта со своим «Высшим Я» проходит красной нитью через всё творчество Энгера. Здесь упомянем лишь его первый фильм «Фейерверк», в котором весь сюжет является аллегорическим повествованием о поиске героем своего Высшего Я, представленном в образе матроса, с которым в конце и соединяется герой, при этом пройдя классическое инициатическое испытание, заключающееся в смерти и воскресении. Теперь спроецируем этот набор проникнутых идеологией эзотерического учения эстетических приёмов на творчество Линча.

В «Твин Пикс» мир «Чёрной ложи» – это мир по ту сторону зеркала, мир параллельный, являющийся отражением нашего мира. Присутствие этого мира в нашем эстетически всегда отображается Линчем с помощью включения искусственного холодного света: встреча Медди с Бобом перед её смертью отмечается светом искусственного фонаря, существующего как бы в ином мире; Лиланд ведёт на смерть свою дочь и Грейс, подсвечивая их лица фонарём; откровения Куперу всегда сопровождаются направленным на него светом холодного софита и т.п. Любопытно, что всё это контрастирует с тёплыми цветами «Чёрной ложи», когда в неё попадает Купер. Также стоит напомнить, что именно огонь играет центральную роль в тематике сериала, что полностью находит своё выражение в стихе, ставшем рефреном сериала и давшим название фильму-приквелу, стих заканчивается известным призывом – «Огонь, иди со мной!». Огонь в сериале связан с Бобом, Боб в свою очередь с «Чёрной ложей», таким образом, «Чёрная ложа» – место, откуда исходит огонь, это вполне укладывается в световой символизм Энгера, основанный на учении Кроули.

Не менее значимым и центральным для сериала приёмом является использование двойников: когда Купер попадёт в «Чёрную ложу», то первым словом, которое говорит карлик, является слово «doppelganger». Стоит заметить, что «doppelganger» – это не просто двойник, это вызванная откуда-то копия живого человека. В логике «Твин Пикса» практически все связанные с «Чёрной ложей» персонажи имеют в ней своих двойников. То же можно легко описать и языком Кроули: каждый персонаж, имеющий двойника, вступил в контакт, раскрыл своё Высшее Я. На системе этих зеркальных отражений людей в ином мире и на описании сущности этого иного мира по логике антинорм (напомним, что обитатели «Чёрной ложи» питаются болью и страданиями людей) и строится вся мифология Линча. Аналогию зеркал и зеркальных отображений можно продолжить, ведь и само название «Твин Пикс» отсылает к двум идентичным пикам-близнецам, таким образом, весь фильм с самого названия оказывается подчинён логике удвоения.

Как бы там ни было, можно с определённой долей уверенности утверждать, что в создании мифологии «Чёрной ложи» и эстетическом её оформлении Линч в значительной мере опирался на эстетику К. Энгера и на вдохновлявшие Энгера идеи Кроули. Правда, Линч, в отличие от Энгера, не является адептом какого-то конкретного эзотерического или религиозного учения, он смешивает различные элементы приглянувшихся ему систем, создавая единую картину как своей эстетики, так и своего

мировоззрения. В рассматриваемом случае Линч использовал идеи Кроули, вывернув их наизнанку или сильно отредактировав. Ведь для Кроули Новый Эон в конечном счёте – эон любви, правда, совершенно недоступной для понимания человеку уходящего эона. Для Линча, напротив, элементы учения Кроули – лишь строительный материал для мифологии художественного фильма, не претендующего на какое-то духовное откровение, а рассчитанного на конкретный эмоциональный эффект, который особо подчёркивается антиномичностью зеркального мира «Чёрной ложи». В таком контексте личность самого Линча удачно описывается теорией оккультурного бриколера, предложенной К. Партриджем [Partridge, 2004, 71]. Согласно Партриджу, этот термин обозначает самостоятельного творца, создающего из подручного разрозненного религиозного материла некий новый объект, можно сказать, что бриколер – это портной, сшивающий ткань лоскутной религиозности из кусочков западного эзотеризма. Линч как раз и является таким творцом, создающим свою киноэстетику из разных элементов как религиозного, так и нерелигиозного характера.

***

Как замечает В. Куренной в работе «Философия фильма: упражнения в анализе», современные кинофильмы, особенно блокбастеры, «дают … уникальную возможность для аналитика зафиксировать … узловые моменты современной культуры», представляя собой «энциклопедию [её] «общих мест» [Куренной, 2009, 11]. Как мы видим, с киноэстетикой Дэвида Линча ситуация совершенно противоположная, несмотря на то, что его фильмы открыты для широкой социологической и психологической интерпретации, они подчёркнуто непонятны с религиоведческой точки зрения. Как известно, Линч не любит пояснять свои фильмы, культивируя образ загадочного интеллектуала, поэтому совершенно не удивительно, что он не стремится превращать свои фильмы в собрание религиозных «общих мест», а напротив, обращается к самым сложным и недоступным широким массам эзотерическим учениям, используя их как строительный материал для создания своей оригинальной эстетики. В таком случае закрытость этих учений является одновременно и гарантом непонятности этой эстетики, и неким магнитом, заставляющим зрителей пересматривать его фильмы в поисках всё новых ответов на вопросы, решение которых совсем неочевидно. Последнее особенно важно, поскольку по-настоящему загадочным является лишь то, что наделено смыслом, но смысл этот надёжно спрятан, бессмыслица может быть загадочной лишь недолгое время, настоящая же загадка может пленять умы ищущих бесконечно долго. Таким образом, религиоведческое прочтение эстетики Дэвида Линча даёт нам возможность подобрать ключ к формированию его загадочности. Мы ни в коем случае не стремимся дезавуировать социологические или психологические методы интерпретации киносюжета или религиозного явления, мы просто хотим привлечь внимание к тому, что они не являются единственно возможными. Способ исторического отыскания влияний, формирующих современную массовую культуру, тоже может предложить определённые ответы на нерешённые вопросы, как, надеемся, нам удалось продемонстрировать на примере проанализированного материала.

Библиографический список

1. Гнездилова, Е. В. Миф об Орфее в литературе первой половины XX века (Р. М. Рильке, Ж. Кокто, Ж. Ануй, Т. Уильямс): дис. канд. филол. наук: 10.01.03 / Е.В. Гнездилова. – М., 2006.
2. Джеймисон, Ф. Марксизм и интерпретация культуры / Ф. Джеймисон. – Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014. – С. 350–368.
3. Куренной, В.А. Философия фильма: упражнения в анализе / В.А. Куренной. – М.: Новое литературное обозрение, 2009.
4. Носачев, П.Г. Блеск и нищета социологии оккультного: Теория оккультуры К. Партриджа / П.Г. Носачев // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. – 2017. – № 70. – С. 110–126.

5. Орлов, П. Как это снято: «Малхолланд Драйв» / П. Орлов [Электронный ресурс]. – URL: https://tvkinoradio.ru/article/article7350-kak-eto-snyato-malholland-drajv (дата обращения: 12.06.2017).
6. Aleister Crowley and Western Esotericism / Ed. H. Bogdan. – Oxford: Oxford University Press, 2012.
7. Allison, D. "Kenneth Anger" in The Occult World / ed. Partridge, C. – NY: Routledge, 2015. – P. 459–463.
8. Baker, B. "The Occult and Film" in The Occult World / ed. Partridge, C. – NY: Routledge, 2015. – P. 446–458.
9. Bradburn, J.P. A Primer in Occult American Filmmakers / J.P. Bradburn // One+One: Filmmakers Journal. Issue 4 [Электронный ресурс]. – URL: http://oneplusonefilmmakersjournal.tumblr.com/post/2962431750/kenneth-anger-harry-smith-william-s-burroughs-a (last modified: 22.06.2017).
10. Devlin, W.J. The Philosophy of David Lynch / W.J. Devlin, S. Biderman. – Lexington: University Press of Kentucky, 2011.
11. Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. – Leiden: Brill, 2006. – P. 338–340.
12. Dyer, J. Esoteric Hollywood: Sex, Cults and Symbols in Film / J. Dyer. – Walterville: Trine Day, 2016.
13. George, D.H. "Lynching Women: A Feminist Reading of Twin Peaks." in Full of Secrets: Critical Approaches to Twin Peaks / Ed. David Lavery. – Detroit: Wayne State University Press, 1995. – P. 109–19.
14. Hague, A. "Infinite Games: The Derationalization of Detection in Twin Peaks." in Full of Secrets: Critical Approaches to Twin Peaks / Ed. David Lavery. – Detroit: Wayne State University Press, 1995. – P. 130–43.
15. Holt, J. "Twin Peaks, Noir, and Open Interpretation." in The Philosophy of TV Noir / Eds. Sanders S., Skoble A.J. – Lexington: University Press of Kentucky, 2008. – P. 247–60.
16. Hunter, J. Moonchild: The Films of Kenneth Anger / J. Hunter. – United Kingdom: Creation Books, 2002.
17. Hutchinson, A. Kenneth Anger: A Demonic Visionary / A. Hutchinson. – London: Black Dog Publishing, 2011.
18. Lavery, D. "Introduction: The Semiotics of Cobbler: Twin Peaks' interpretative community" in Full of Secrets: Critical Approaches to Twin Peaks / Ed. Lavery D. – Detroit: Wayne State University Press, 1995. – P. 1–21.
19. Lived Religion in America: Toward a History of Practice / Ed. Hall D. – Princeton: Princeton University Press, 1997.
20. MacTaggart, A. The Film Paintings of David Lynch / A. MacTaggart. – Bristol: Intellect, 2010.
21. Nieland, J. David Lynch / J. Nieland. – Chicago: University of Illinois press, 2012.
22. Partridge, C. The Re-Enchantment of the West: Vol. 1: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occultur / C. Partridge. – London: T&T Clark, 2004.
23. Partridge, C. The Re-Enchantment of the West: Vol. 2: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occultur / C. Partridge. – London: T&T Clark, 2005.
24. Piatti-Farnell, L. 'That Cherry Pie is Worth a Stop': Food and Spaces of Consumption in Twin Peaks" and "'Wrapped in Plastic': David Lynch's Material Girls" in Return to Twin Peaks: New Approaches to Materiality, Theory, and Genre on Television / Eds. Weinstock J. A., Spooner C. – NY.: Palgrave Macmillan, 2016. – P. 87–104.
25. Savoy E. "Jacques Lacan, Walk With Me: on the Letter" in Return to Twin Peaks: New Approaches to Materiality, Theory, and Genre on Television / Eds. Weinstock J. A., Spooner C. – NY: Palgrave Macmillan, 2016. – P. 123–142.
26. Stevenson, D. "Family Romance, Family Violence: David Lynch's Twin Peaks." in Full of Secrets / D. Stevenson. – Detroit: Wayne State University Press, 1995. – P. 70–81.
27. Telott, J.P. "'Complementary Verses': The Science Fiction of Twin Peaks" in Return to Twin Peaks: New Approaches to Materiality, Theory, and Genre on Television / Eds. Weinstock J.A., Spooner C. – NY: Palgrave Macmillan, 2016. – P. 161–174.
28. Todd, A. Authorship and the Films of David Lynch: Aesthetic Receptions in Contemporary Hollywood / A. Todd. – NY: I.B. Taurus, 2012.
29. Urban, H. Magia Sexualis: Sex, Magic and Liberation in Modern Western Esotericism / H. Urban. – Los Angeles: University of California Press, 2006.
30. Weinstock, J.A. "Wondrous and Strange: The Matter of Twin Peaks" in Return to Twin Peaks: New Approaches to Materiality, Theory, and Genre on Television / Eds. Weinstock J. A., Spooner C. – NY: Palgrave Macmillan, 2016. – P. 29–46.

Текст поступил в редакцию 28.06.2017.

[1] Например, набирающее популярность направление исследований lived religion [см. Lived Religion in America].
[2] Подробнее об этом направлении и его современных формах см. [Носачев, 2017].
[3] К сожалению, русские исследователи кино, писавшие об Энгере, ограничивались очень скупым и поверхностным анализом истоков и эстетики его творчества, в основном обращая внимание на его социальные аспекты. Зарубежные исследователи, хотя и пошли значительно дальше, но также не смогли вытроить цельной картины творчества американского режиссёра, вычленив его стержневые темы, чаще всего они лишь расшифровывали поверхностный слой эзотерических отсылок. См., например, [Allison, 2015; Hunter, 2002; Hutchinson, 2011].
[4] Об эзотерических мотивах культуры 60-ых см. [Partridge, 2005, 82–278].
[5] В романе описывается конфликт между хорошим магом Сирилом Греем и неким плохим магическим орденом – «Чёрной ложей», Грэй стремится магическим образом зачать ребёнка луны, чтобы помешать разрушительным действиям этой ложи.
[6] Подробнее об этом учении у Кроули см. [Alister Crowley, 2012, 53–88].

References

1. Gnezdilova E.V. *Mif ob Orfee v literature pervoi poloviny XX veka (R. M. Ril'ke, Zh. Kokto, Zh. Anui, T. Uil'iams)* [The Myth of Orpheus in the Literature of the First Half of the XX Century (R.M. Rilke, Jean Cocteau, J. Anouilh, T. Williams): Ph.D. Thesis in Philology]. Moscow, 2006 (in Russian).
2. Jameson F. *Marksizm i interpretatsiia kul'tury* [Marxism and Interpretation of Culture]. Ekaterinburg: Kabinetnyi uchenyi, 2014 (in Russian).
3. Kurennoy V.A. *Filosofiia fil'ma: uprazhneniia v analize* [The Philosophy of Film: Practice in Analysis]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2009 (in Russian).
4. Nosachev P. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo universiteta* [St. Tikhon's University Bulletin]. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies. No. 70, 2017, pp. 110–125 (in Russian).
5. Orlov P. *Kak eto sniato: «Malkholland Draiv»* [How It Was Shot: "Mulholland Drive"]. Available at: https://tvkinoradio.ru/article/article7350-kak-eto-snyato-malholland-drajv (accessed June 22, 2017) (in Russian).
6. *Aleister Crowley and Western Esotericism*. Ed. H. Bogdan. Oxford: Oxford University Press, 2012 (in English).
7. Allison D. *The Occult World*. Ed. Partridge C. NY: Routledge, 2015, pp. 459–463 (in English).
8. Baker B. *The Occult World*. Ed. Partridge C. NY: Routledge, 2015, pp. 446–458 (in English).
9. Bradburn J.P. *One+One: Filmmakers Journal*. Issue 4. Available at: http://oneplusonefilmmakersjournal.tumblr.com/post/2962431750/kenneth-anger-harry-smith-william-s-burroughs-a (accessed: June 22, 2017) (in English).
10. Devlin W. J., Biderman S. *The Philosophy of David Lynch*. Lexington: University Press of Kentucky, 2011 (in English).
11. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism.* Leiden: Brill, 2006, pp. 338–340 (in English).
12. Dyer J. *Esoteric Hollywood: Sex, Cults and Symbols in Film*. Walterville: Trine Day, 2016 (in English).
13. George D.H. *Full of Secrets: Critical Approaches to Twin Peaks*. Ed. D. Lavery. Detroit: Wayne State University Press, 1995, pp. 109–119 (in English).
14. Hague A. *Full of Secrets: Critical Approaches to Twin Peaks*. Ed. D. Lavery. Detroit: Wayne State University Press, 1995, pp. 130–143 (in English).
15. Holt J. *The Philosophy of TV Noir*. Eds. Sanders S., Skoble A.J. Lexington: University Press of Kentucky, 2008, pp. 247–260 (in English).
16. Hunter J. *Moonchild: The Films of Kenneth Anger*. United Kingdom: Creation Books, 2002 (in English).
17. Hutchinson A. *Kenneth Anger: A Demonic Visionary*. London: Black Dog Publishing, 2011 (in English).
18. Lavery D. *Full of Secrets: Critical Approaches to Twin Peaks*. Ed. D. Lavery. Detroit: Wayne State University Press, 1995, pp. 1–21 (in English).
19. *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Ed. Hall D. Princeton: Princeton University Press. 1997 (in English).
20. MacTaggart A. *The Film Paintings of David Lynch*. Bristol: Intellect, 2010 (in English).
21. Nieland J. *David Lynch.* Chicago: University of Illinois press, 2012 (in English).
22. Partridge C. *The Re-Enchantment of the West: Vol. 1: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. London: T&T Clark, 2004 (in English).
23. Partridge C. *The Re-Enchantment of the West: Vol. 2: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. London: T&T Clark, 2005 (in English).
24. Piatti-Farnell L. R*eturn to Twin Peaks: New Approaches to Materiality, Theory, and Genre on Television*. Eds. Weinstock J. A., Spooner C. NY.: Palgrave Macmillan, 2016, pp. 87–104 (in English).
25. Savoy E. *Return to Twin Peaks: New Approaches to Materiality, Theory, and Genre on Television*. Eds. Weinstock J. A., Spooner C. NY.: Palgrave Macmillan, 2016, pp. 123–142 (in English).
26. Stevenson D. *Full of Secrets*. Detroit: Wayne State University Press, 1995, pp. 70–81 (in English).
27. Telott J. P. *Return to Twin Peaks: New Approaches to Materiality, Theory, and Genre on Television.* Eds. Weinstock J. A., Spooner C. NY: Palgrave Macmillan, 2016, pp. 161–174 (in English).
28. Todd A. *Authorship and the Films of David Lynch: Aesthetic Receptions in Contemporary Hollywood.* NY: I.B. Taurus, 2012 (in English).
29. Urban H. *Magia Sexualis: Sex, Magic and Liberation in Modern Western Esotericism*. Los Angeles: University of California Press, 2006 (in English).
30. Weinstock J.A. *Return to Twin Peaks: New Approaches to Materiality, Theory, and Genre on Television.* Eds. Weinstock J. A., Spooner C. NY.: Palgrave Macmillan, 2016, pp. 29–46 (in English).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.3.155-163

Браткин Д.А.

Иеромонах Алексий Виноградов как библеист и историк переводов Библии

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

Аннотация. В статье рассматриваются работы Александра Николаевич Виноградова (иеромонаха Алексия; 1845–1919 или 1920?) по истории библейского перевода на английский язык. Суммирована биография Виноградова по печатным источникам, проанализировано значение его работ для отечественной литературы. Опубликованные работы Виноградова делятся на два больших цикла – статьи и заметки по различным мелким археографическим сюжетам и церковному краеведению, и то, что сам Виноградов суммарно называл «учёно-миссионерским отчётом». Специфической особенностью сочинений Виноградова является сугубо реферативный характер большинства его трудов. Этим, в частности, объясняется и непомерно большой объём «Истории Библии на Востоке»: из относительно компактного сочинения о новейших переводах Библии на китайский и другие восточные языки она постепенно превратилась в безбрежный конгломерат всяческих сведений о Китае и Востоке вообще. Другая важная особенность его сочинений – это отсутствие критической дистанции по отношению к реферируемому тексту. «История английско-американской Библии» поныне остаётся единственным в отечественной литературе монографическим исследованием по истории англоязычных библейских переводов. Но значимость трудов Виноградова – не столько в том, *что* он пишет, сколько в том, *как*. Реферативность сочинений Виноградова, перелагающего на русский язык наиболее свежие и фундаментальные образцы английской научной литературы, почти на столетие предвосхищает рецепцию критической библеистики в России после 1991 года.

Ключевые слова: Библия, библейские переводы, английский язык, А.Н. Виноградов (иеромонах Алексий), текстология Нового завета

Dmitry A. Bratkin

Hieromonk Alexy Vinogradov as a Biblical Scholar and Historian of Translations of the Bible

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

Abstract. The article deals with the works by Alexander Nikolaevich Vinogradov (a hieromonk Alexy; 1845–1919 or 1920?) on the history of translation of the Bible into English. The paper summarizes Vinogradov's biography based on printing sources and analyses the value of his works for national literature. The published works are divided into two big parts – articles and notes of various short archeographic plots and church study of local lore, and what Vinogradov generally called "the scientific and missionary report". The specific feature of the Vinogradov's works is especially abstract character of the majority of his works. In particular, this also explains unreasonably large volume of "The history of the Bible in the East": from rather compact composition on the newest translations of the Bible on Chinese and other east languages it has gradually turned into boundless conglomeration of all record of China and the East in general. Another important feature of his works is a lack of questioning attitude to the reviewed text. "The history of the English-American Bible" still remains the only monographic research on the history of English-language Bible translations in national literature. However, importance of the works by Vinogradov is not so much what he writes as how he does that. The reviewing of the Vinogradov's works translating the freshest and fundamental samples of the English scientific literature into Russian anticipates reception of critical Bible Studies in Russia after 1991 almost for century.

Key words: the Bible, Bible translations, English, A.N. Vinogradov (hieromonk Alexy), textual criticism of the New Testament

Братkин Дмитрий Александрович – кандидат исторических наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета; 199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная, 7/9; bratkin@yandex.ru

Dimitry A. Bratkin – PhD (History), Associate Professor at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, St. Petersburg State University; 7/9 Universitetskaya naberezhnaya, St. Petersburg, Russia, 199034; bratkin@yandex.ru

Александр Николаевич Виноградов (иеромонах Алексий; 1845–1919 или 1920?) – один из самых неординарных и недооценённых отечественных библеистов XIX века. Одним из главных препятствий в изучении его биографии и учёного творчества было то, что его личный фонд, хранящийся в НИОР РГБ (ф. 52), был открыт для исследователей совсем недавно, и введение его в оборот позволяет с одной стороны, деконструировать ранее сложившиеся в литературе образы «забытого при жизни энциклопедиста» и «учёного монаха-аскета», а с другой – понять, в чём Виноградов по-настоящему интересен для истории отечественной науки, в чём он отличается от своих современников и почему, несмотря на специфический, реферирующий характер его работ, Виноградова всё же нельзя назвать имитатором. Однако прежде, чем мы обратимся к описанию архивных материалов, рукописей и переписки, уместно суммировать то, что нам известно о Виноградове-библеисте из опубликованных источников.

Изучение биографии Виноградова вплоть до последнего времени опиралось на единственный источник – написанную в 1923 году статью Н.И. Конрада. После смерти Виноградова его библиотека и архив (более двадцати семи ящиков весом свыше трёхсот пудов [Конрад, 1996, 109–110]) были переданы в Оптинский краеведческий музей. В 1922–1923 гг. с этим архивом работал Конрад, и результатом его изысканий стала статья «Синолог из Оптиной пустыни. (Новые материалы по истории Пекинской духовной миссии)», в которой Конрад дал краткий обзор сохранившихся после смерти Виноградова материалов, оценивая их автора прежде всего как синолога. Это, с одной стороны, создавало эффект аберрации – прочие труды и интересы Виноградова оказывались затенены – но с другой, Конрад является единственным специалистом по Дальнему Востоку, который видел архив *in toto et in situ* и был способен непосредственно оценивать вклад Виноградова в востоковедную науку. После расформирования в 1926 г. Оптинского музея весь его архив был передан в Отдел рукописей Библиотеки имени Ленина [Чигринский, 1991, 5], где хранился неразобранным и неописанным виде вплоть до середины 2010-х гг. Предназначавшаяся для опубликования в журнале «Новый Восток» статья была редакцией отклонена и затем хранилась в архиве Конрада. В 1942 г. остававшиеся в Ленинграде библиотека и архив Н.И. Конрада, который после тюремного заключения 1938–1941 гг. поселился в Москве и в тот момент был в эвакуации в Ташкенте, были спасены из разрушенной квартиры сотрудниками ЛО ИВ АН СССР О.П. Петровой, А.Н. Болдыревым и племянницей учёного А.И. Владимирской. После возвращения из эвакуации Н.И. Конрад забрал у О.П. Петровой весь архив, за исключением статьи о Виноградове [Конрад, 1996, 464]. Одна из машинописных копий статьи была со временем передана в архив ЛО ИВАН. Два других положили начало двум линиям создания квазиагиографической традиции о Виноградове.

Экземпляр статьи оказался в распоряжении писательницы Н.А. Павлович (1895–1980), которая первой в советской подцензурной печати упомянула о Виноградове [Павлович, 1980, 86–87]. Обоснованием для такой передачи была особая и до конца пока непонятная роль Павлович в истории бывшего Оптинского монастыря и Оптинского музея в 1920-е гг.; к воспоминаниям Павлович, по-видимому, восходит и специфическая устная традиция о Виноградове (ей будет посвящена отдельная статья). Маркером этой традиции являются характерные хронологические ошибки [Мень, 2002, 44–45] и не менее характерная «монашески-аскетизирующая» тональность [Афанасьев, 2003, 516–525, Лазарь (Афанасьев), монах, 2008, 352–359].

Подлинник статьи Конрада, а также некоторые документы Виноградова, полученные Конрадом для работы из Оптинского музея в 1923 г. и оставшиеся у него, перешли к О.П. Петровой, а с 1982 г. находились в пользовании М.Ф. Чигринского

[Чигринский, 1991, 5], который, опираясь на эти материалы, опубликовал две заметки о Виноградове [Чигринский, 1986, 165–168; Чигринский, 1991, 5–6], а позднее – саму и статью Конрада со своими комментариями [Конрад, 1996, 464–466]. Безусловной заслугой Чигринского является проведённый им поиск в архивах Ленинграда/Петербурга, Москвы и Калуги и сбор практически всех доступных материалов, отложившихся за пределами недоступного в то время виноградовского личного фонда. Чигринский создал трагический образ Виноградова как «забытого энциклопедиста», необычайно одарённого человека, талантливого художника, «похороненного при жизни», «не замеченного официальной наукой» и т.п. Трагизма этому образу добавляла коллизия с несчастной любовью и неудавшимся расстрижением. Публикации Чигринского невелики по объёму, но в своей совокупности они и написанные им же комментарии к опубликованной в 1996 г. статье Конрада привели к тому, что интерпретация Виноградова как крупного учёного и забытого энциклопедиста легла в основу всех последующих попыток создать его биографию [Шубина, 1996, 31; Зелов, 1998, 139–143; Хохлов, 2000, 663–664; Жуков, http: www.vrns.ru/culture/52/2179/#]. Ныне, после открытия фонда 52 в НИОР РГБ обе мифологизированные картины жизни и научных трудов Виноградова – монашеская и трагическая – будут неизбежно переосмыслены.

Родился Александр Николаевич Виноградов 5 февраля 1845 г. в семье священника села Чамерова Весьегонского уезда Тверской губернии. Получив образование в Санкт-Петербургской Духовной семинарии (1859–1865) и поработав там с 1865 по 1867 г. «помощником наблюдателя иконографии», А.Н. Виноградов стал студентом Санкт-Петербургской Духовной академии, однако уже в конце марта следующего, 1868 года покинул её стены [Иеромонах Алексий Виноградов (в миру Александр Николаевич), 1890–1891, 1] потому, что его отец был лишён возможности его содержать как своекоштного студента СПбДА. В том же 1868 г. он становится преподавателем иконографии при Ярославской Духовной семинарии, где преподаёт до 1874 г. К 1870 г. относится неудачная попытка Виноградова поступить в МДА. Систематического богословского образования Виноградов так и не получил, что вероятно, благотворно сказалось на его способностях к непредвзятой оценке критической науки. В 1871 г. Виноградов, не прерывая преподавания в семинарии, поступает в Демидовский юридический лицей в Ярославле, и заканчивает его в 1874 г. в первом выпуске со степенью кандидата юридических наук. До 1879 г. Виноградов служил аудитором Санкт-Петербургского Военно-окружного суда, откуда был отчислен, формально – при реорганизации, фактически же, как можно судить по сохранившейся переписке, за небрежение службой. В 1878–1881 гг. Виноградов обучается в Археологическом институте в Санкт-Петербурге и выполняет некоторые ассистентские функции при его основателе и директоре Н.В. Калачове. В этот период Виноградов занимался русской историей, этнографией Тверской губернии, церковной археологией и искусством, он выступал с докладами в петербургских научных обществах и опубликовал несколько статей. Образ жизни Виноградова в этот период можно, вероятно, назвать попыткой найти себе богатого просвещённого покровителя, который мог бы компенсировать отсутствие у Виноградова постоянного источника дохода. Специфические условия жизни спровоцировали психологический срыв, который в терминах того времени квалифицировался как умственное расстройство.

24 апреля 1881 г. Виноградов добивается назначения в состав Пекинской духовной миссии и, приняв 10 мая монашество с именем Алексий, 24 мая 1881 г. Виноградов становится иеромонахом. Следующие семь лет (1881–1888), проведённые на Востоке, были посвящены изучению китайского языка и литературы «под руководством местных учёных китайцев … при посредстве лучших новейших европейских журналов и библиотеки миссии», а также научным занятиям: все опубликованные труды иеромонаха Алексия были созданы в Пекине [Иеромонах Алексий Виноградов (в миру Александр Николаевич), 1890–1891, 3].

Работа в Духовной миссии принесла иеромонаху Алексию несколько церковных наград, а 5 апреля 1884 г. Синод определил «его быть после начальника старшим членом миссии» [Конрад, 1996, 465]. В Пекине Виноградов близко

общается с иностранными, в основном американскими, миссионерами, приобретает англоязычную литературу. Но нагрузки, климат и монотонный распорядок жизни подорвали его изначально некрепкое здоровье и вызвали возвращение психической болезни, которой он страдал с 1879 г. Иеромонах Алексий был отправлен на излечение в Россию, в Киево-Печерскую лавру. В ноябре 1888 года Алексий добился перевода в Санкт-Петербург, на подворье лавры, где и прожил до 1895 года. В Петербурге он опубликовал на собственные средства несколько книг: капитальную «Историю английско-американской Библии», первый том «Истории Библии на Востоке», этюд «Древне-патриархальные династии». За «Историю Библии на Востоке» и «Древне-патриархальные династии» по представлению обер-прокурора Синода К.П. Победоносцева в 1893 г. иеромонах Алексий был удостоен императорской благодарности и наперсного креста; в декабре 1895 года – аудиенции императрицы [Конрад, 1996, 466]. В 1895 г. Виноградов вновь отправляется в Пекин, но уже через два года оказывается в обострённом противостоянии с новым начальником миссии Иннокентием Фигуровским. Под предлогом обострения душевной болезни Виноградова возвращают в Россию; местом его пребывания была назначена Оптина пустынь, где он прожил на положении пенсионера почти двадцать лет. В 1904 г. после того, как монастырское начальство неоднократно отказало ему в отпуске в Петербург, где Виноградов надеялся преставить свои живописные работы на суд Академии Художеств и держать экзамен на учёную степень, Виноградов обратился в Синод с просьбой о расстрижении и возвращении в мирское состояние без потери пенсии и прав, полученных по образованию и службе; все свои работы и письма этого времени он подписывал «Александр Николаевич Виноградов, бывший иеромонах Алексий». В расстрижении ему было официально отказано; решением Синода он передавался под надзор местного епископа. Единственной отдушиной для этого человека были его занятия, которым он отдавался настолько, что производил на окружающих впечатление маньяка [Конрад, 1996, 109]. Неудачей окончились и его попытки получить место преподавателя академии или семинарии, не удалось добиться разрешения держать экзамен на учёную степень [Конрад, 1996, 466]. Конец его жизни был трагичен: одинокий, признанный умалишённым, изолированный от общения за пределами монастыря (где его подвергали постоянным насмешкам), под унизительным надзором монастырской администрации, иеромонах Алексий умер, по словам Н.И. Конрада, «просто от голода» в 1919 или 1920 г. [Конрад, 1996, 109].

Опубликованные работы Виноградова делятся на два больших цикла – статьи и заметки по различным мелким археографическим сюжетам и церковному краеведению, и то, что сам Виноградов суммарно называл «учёно-миссионерским отчётом»[1]. В рукописном фонде РГБ, содержащем, среди прочего, обширные рефераты и переводы по китайскому языку и синологии, а также римскому праву, к этому корпусу опубликованных текстов примыкают следующие работы: «Собрание материалов по библейскому критицизму» (Фонд 52. Картон 12. Ед. хр. 1)[2] и указатель к нему (52-8-2) – суммарно более 650 листов выписок, в основном полные переводы статей из библейской энциклопедии Мак-Клинтока и Стронга [McClintock J., Strong J., 1868–1887] по предметам, связанным с историей евреев и иудаизмом, вероятно, запланированная вводная часть к исследованию о евреях в Китае (52-14-1) и подборка разновременных материалов и версий 2 и 3 томов «Истории Библии на Востоке» (52-6-1; 52-7-1; 52-8-1; 52-9-1; 52-10 ед. хр. с 1 по 8).

Специфической особенностью сочинений Виноградова является сугубо реферативный характер большинства его трудов. Этим, в частности, объясняется и непомерно большой объём «Истории Библии на Востоке»: из относительно компактного сочинения о новейших переводах Библии на китайский и другие восточные языки она постепенно превратилась в безбрежный конгломерат всяческих сведений о Китае и Востоке вообще. Другая важная особенность его сочинений – это отсутствие критической дистанции по отношению к реферируемому тексту. Для Виноградова любой доступный ему текст по умолчанию становится материалом «учёной разработки» (= реферирования и компиляции). При таком подходе новейшие научные труды («Уранография» Шлегеля или работы Весткотта и Хорта), старая литература (Дюпюи и Кайсаров) и прямо разоблачённые к началу XX века литературные

подделки («Любушин суд») равным образом усваиваются и встраиваются в общий монтаж. Виноградов не осознаёт Sitz in Leben каждого из используемых им текстов и не пытается понять их взаимного соотношения; принцип историзма и критики источников ему также не знаком. Отчасти это можно счесть результатом того, что систематического образования он не получил, и к каждому доступному тексту относился с пиететом автодидакта, учившегося по книгам. Более существенным был вклад обучения в Демидовском лицее, где воспитывалось догматическое отношение к юридической литературе, и студентов приучали к безусловной самостоятельной ценности рефератов как таковых. Но всё же основной причиной следует считать средневековое отношение к литературе как вселенной ультимативно-авторитетных текстов, которыми в зависимости от конкретной темы могли оказываться и Весткотт или Шлегель, и Кайсаров, и литературные мистификации. Несмотря на отсутствие систематической подготовки – а возможно, и благодаря ему – Виноградов обладал умением интуитивно ставить интересную проблему и неординарно формулировать тему. В том случае, когда доступной литературой по выбранной теме и, соответственно, основой реферативного компилирования оказывались критические труды современников, Виноградов продуцировал фундаментальную работу, которая на фоне тогдашней русской историографии обладала всеми достоинствами яркого, самостоятельного и важного исследования. Такова опубликованная «История английско-американской Библии» или оставшийся в рукописи «Сборник материалов по библейскому критицизму» (52-12-1). Если же основой оказывалась литература ненадёжная и устаревшая, Виноградова ждал провал, глубины которого он не был способен ни заметить, ни осознать.

Столь же архаично-средневековой по характеру оказывается и стойкая уверенность Виноградова, что составление компендиумов «по лучшим иностранным пособиям» является признаком выдающегося учёного. Перед нами не имитатор, создающий внешнюю видимость учёного труда, и не учёный-позитивист, который строит здание собственного труда на самостоятельно изученных источниках. Виноградова следует назвать последним представителем уходящей традиции translatio studii, перенесения уже готового знания из одной среды в другую. Подобный подход объясняет мнимую раздвоенность авторской позиции Виноградова. В ней будто бы парадоксальным образом уживались православный обличитель-ригорист, склонный резко осуждать западное христианство в целом, и вполне профессионально решающий свои задачи библеист-критик. Причины подобной двойственности очевидны: Виноградов предстаёт профессионалом, когда реферирует профессионально написанный текст, но отсутствие качественного Grundschrift мгновенно выводит на первый план Виноградова-дилетанта. Наиболее характерные примеры такого роды мы находим в «Истории Библии на Востоке», которую Виноградов компилировал самостоятельно, без единого реферируемого источника. «Надобно удивляться, – возмущённо заявляет он, – необычайной смелости и даже более – риску и постоянству, с которым отстаивают за собою англо-американские учёные право лучших и достоверных переводов на английский язык и с него на все прочие для мира. Англо-американские богословы и Библейские общества, изгнавшие если не совершенно, то во многих изданиях, апокрифические или неканонические книги Св. Писания и *отдельные места оного* (здесь и далее курсив мой – *Д.Б.*), убеждены в своей непогрешимости. Между тем, теми же богословами-библистами терпятся мормонские откровения, составляющие самостоятельное Св. Писание, охраняемое в своём мнимом авторитете иерархией (наполовину лже-ветхозаветной, наполовину новозаветной), не лучше и многие другие секты и расколы, дающие большой перевес *личному праву толкования Библии со всём снарядом сурового критицизма*, подрывающего веру и у тех, кто, любя Библию, желал бы только верить в неё, *без всяких колебаний и сомнений в её неповреждённости и подлинности текста*» [История Библии, 1889–1895, CCCXLVII–CCCXLVIII]. Из уст автора «Истории английско-американской Библии» сие звучит странно, но ровно до тех пор, пока мы не вспомним, что сама эта «История», по сути, есть расширенная переделка книги Весткотта. Реферирование западной литературы делает Виноградова – православного консерватора проводником наиболее радикальных идей библейской науки. Собственно содержание

работы Виноградова в силу этого оказывается вторичным и не столь интересным, как выражение его собственной позиции, проглядывающее из текста.

Новизна «Истории английско-американской Библии» станет понятной, если мы сравним её с другими работами по истории библейского перевода в новое время, которыми в конце XIX столетия обладала отечественная наука [Астафьев, 1889; Чистович, 1873, 1899]. Те едва ли могут быть названы сочинениями по библеистике в строгом смысле: книга Н.А. Астафьева, например, представляет собой краткий очерк развития отечественной культуры на фоне Библии. И.А. Чистович, автор «Истории перевода Библии на русский язык», исходит из очевидной посылки: коль скоро основное влияние на появлении и публикацию русской Библии оказывали политические перипетии, далёкие от сфер чистой науки, основное внимание следует уделить описанию и изучению условий, затруднявших или облегчавших дело библейского перевода. Главная и основная заслуга Виноградова в том, что он первым в отечественной литературе соединяет историю различных английских переводов – в их взаимосвязи и взаимозависимости – с изучением библейской текстологии. Отправной точкой всего дальнейшего исследования для Виноградова, как и для большинства конфессиональных учёных, является разрешение противоречия между «верой» и «наукой», иными словами, между воспроизведением церковной традиции и её критическим исследованием. К этому же вопросу он возвращается неоднократно, и даже в тех случаях, когда пишет исходя из собственного разумения, явно под влиянием прочитанной английской литературы предстаёт либералом [История, 1889, 6–7, 106–107]. Но самым ярким проявлением внутренне воспринятого либерализма оказывается следующее: Виноградов приводит в вольном пересказе цитату из книги священника В. Рождественского. Оба автора отказываются видеть в критических изданиях нормативный вариант новозаветного текста, однако причины этого у них разные. Первый требует безоговорочного послушания церковному авторитету. Второй радикально перетолковывает его слова: в такой интерпретации они призывают не расценивать ни одну из существующих рецензий, как *окончательную, завершающую* критическое изучение новозаветного текста. Более того, он считает основной научный принцип англо-американских учёных, «придерживавшихся не одного какого-либо MS или рецензии, но руководствовавшихся … всеми возможно лучшими материалами критики», обязательным и для русских православных экзегетов. Это заявление перекликается с другими словами Виноградова: «Если английские и американские учёные в переводе Библии на английский язык старались стоять на высоте современной науки, то и высшим, решающим критериумом … должна служить *история библейской науки вообще с требованиями новейшего критицизма*» [История, 1889, 15].

Завершается первый том «Истории английско-американской Библии» изложением некоторых исследований по библеистике конца XIX столетия, главным образом английско-американской, «весьма обильной трактатами по тому или другому отделу экзегетики и монографиями на известные книги св. писания» [История, 1889, 111]. Следует сказать, что весь свой труд иеромонах Алексий начинает с весьма высокой характеристики критической текстологии: «Делаясь предметом высшего учёного исследования, английский библейский текст имеет самые сложные комбинации, основанные на тех или других источниках или исследованиях учёных, церковных или светских. При этом рассматриваются и сопоставляются из разных MSS и печатных лучших изданий цитируемые места Библии по еврейскому, греческому, латинскому, сиро-халдейскому и другим текстам. Английская литература в сем роде при добросовестности и рачении учёных, крайне обильна, методична, определительна и достоверна, часто основывается на таких источниках, которые в оригинале доступны немногим и составляют драгоценное сокровище известных книгохранилищ. … Критицизм текста как библейского, так и святоотеческого, поставлен на высокую степень, апокрифы с большою разборчивостью и осмотрительностью выделяются или выбрасываются из текста подлинного, если примешены случайно или злонамеренно. Ссылки на замечательные uncial MSS и cursive MSS, выдержки из них, обозначаются по большей части ясно и определительно, по усвоенной научной номенклатуре римского, греческого или еврейского алфавита и нумерации, с указанием

также на обычное деление на главы и стихи, если они существуют в оригинале» [История, 1889, 9–10]. Виноградов далее даёт русскому читателю описание исследований по библеистике, которые на его взгляд являются важнейшими, и первым в этом ряду стоит издание греческого текста Нового завета, осуществлённое Б.Ф. Весткоттом и Дж.А. Хортом [Westcott, Hort, 1882]. Интересно отметить, что расширенное описание этого труда было включено в рукопись уже после её цензурной проверки, на стадии набора текста: «Для текстуального критика, – говорит иеромонах Алексий, – это весьма дорогое учебное пособие, о котором умолчать противно нашей совести» [История, 1889, 101–102]. Из пересказа русский читатель впервые мог познакомиться с этим, на тот момент наиболее фундаментальным введением в новозаветную текстологию, а также с краткими рефератами других работ тех же учёных [История, 1889, 145–147]. Парадоксальным образом, несамостоятельность Виноградова как учёного оборачивается его достоинством: реферирование новейшей литературы становится каналом, по которому в Россию конца XIX в. проникают критические научные идеи; восторженные комментарии, которыми Виноградов сопровождает свои рефераты, столь же далеки от обычного для конфессиональной православной библеистики тона, обличающего западные «критицизмы».

«История английско-американской Библии» поныне остаётся единственным в отечественной литературе монографическим исследованием по истории англоязычных библейских переводов. Но значимость трудов Виноградова – не столько в том, *что* он пишет, сколько в том, *как*. Реферативность сочинений Виноградова, перелагающего на русский язык наиболее свежие и фундаментальные образцы английской научной литературы, почти на столетие предвосхищает рецепцию критической библеистики в России после 1991 года.

Библиографический список

А. Труды А.Н. Виноградова

1. Иеромонах Алексий Виноградов (в миру Александр Николаевич). Curriculum vitae История английско-американской Библии, ч.2 и 3. – СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1890–1891. – С. 1–11.
2. Китайская библиотека и ученые труды членов Императорской Российской духовной и дипломатической миссии в Пекине или Бэй-цзине (в Китае). – СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1889.
3. Миссионерские диалоги М. Риччи с китайским ученым о христианстве и язычестве и обзор китайско-церковной римско-католической литературы с XVI по XVIII столетие. – СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1889.
4. Древнепатриархальные династии царей в Ассуро-Вавилонии и Персии, Китае, у евреев и магометан или патриархально-династическая хронология и теория, основанная на исторических памятниках по новейшим открытиям и выводам науки. – СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1895.
5. История английско-американской Библии. Ч.1–3. – СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1889–1891.
6. История Библии на Востоке. Т. 1: Китайское государство, Корея, Япония, Бурма, Аннам, Сиам и др. – СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1889–1895.

Б. Цитированная в тексте литература

1. Астафьев, Н.А. Опыт истории Библии в России в связи с просвещением и нравами / Н.А. Астафьев. – СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1889.
2. Зелов, Н.С. Китаевед и археограф иером. Алексий (Виноградов) / Н.С. Зелов // Вопросы истории. – 1998. – № 10. – С. 139–143.
3. Жуков, Д. Оптинский отшельник: китаист, гражданин, ученый / Д. Жуков [Электронный ресурс]. – URL: http: www.vrns.ru/culture/52/2179/#.V97qdzU081B (дата обращения: 15.09.2016).
4. Конрад, Н.И. Синолог из Оптиной пустыни: (Новые материалы по истории Пекинской духовной миссии) / Н.И. Конрад // Петербургское востоковедение. – 1992. – № 1. – С. 345–361.
5. Конрад, Н.И. Синолог из Оптиной пустыни: (Новые материалы по истории Пекинской духовной миссии) Неопубликованные работы. Письма / Н.И. Конрад. – М.: РОССПЭН, 1996.
6. Мень, А., прот. Библиологический словарь / прот. А. Мень. – М., 2002.
7. Павлович, Н.А. Оптина Пустынь: Почему туда ездили великие? / Н.А. Павлович // Прометей. Вып. 12. – 1980. – С. 84–91.

8. Рождественский В., свящ. Историческое обозрение священных книг Нового завета. Вып. I / свящ. В. Рождественский. – СПб.: Тип. Ф.Г. Елеонского и Ко, 1878.
9. Хохлов, А.Н. Алексий (Виноградов) / А.Н. Хохлов // Православная энциклопедия. Т. 1. – М., 2000. – С. 663–664.
10. Чигринский, М.Ф. О рукописном наследии А.Н. Виноградова из Оптиной пустыни: (Из бумаг Н.И. Конрада). XVII научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы докладов. Ч. 3. – М.: Наука, 1986. – С. 165–168.
11. Чигринский, М.Ф. Забытый энциклопедист / М.Ф. Чигринский // Наука и религия. – 1991. – № 8. – С. 5–6.
12. Чистович, И.А. История перевода Библии на русский язык / И.А. Чистович. – СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1873.
13. Шубина, С.А. Китаевед А.Н. Виноградов / С.А. Шубина // Краеведческие чтения, апрель 1996 года: тез докл. ЯОУНБ им. Н.А. Некрасова. – Ярославль, 1996.
14. McClintock, J. The Cyclopaedia of Biblical, Theological and Ecclesiastical Literature / J. McClintock, J. Strong. – London, N.Y., 1868–1887.
15. Westcott, B.F. The New Testament in the Original Greek / B.F. Westcott, J.A. Hort. – Cambridge, 1882.

Текст поступил в редакцию 12.01.2017.

[1] См. Библиографический список, раздел А.
[2] Далее ссылки на фонды НИОР РГБ даются в сокращённой форме: 52-12-1.

References

A. Works by A.N. Vinogradov
1. *Ieromonakh Aleksiy Vinogradov (v miru Aleksandr Nikolaevich). Curriculum vitae Istoriya angliysko-amerikanskoy Biblii* [Hieromonk Alexy Vinogradov (Secular Name Is Alexandr Nikolaevich). Curriculum vitae The History of the English-American Bible]. Parts 2 and 3. St. Petersburg: Tip. br. Panteleevykh, 1890–1891), pp. 1–11 (in Russian).
2. Vinogradov A.N. *Kitayskaya biblioteka i uchenye trudy chlenov Imperatorskoy Rossiyskoy dukhovnoy i diplomaticheskoy missii v Pekine ili Bey-tszine (v Kitae)* [Chinese Library and Learned Writings of Members of the Imperial Russian Spiritual and Diplomatic Mission in Beijing (China)]. St. Petersburg: Tip. br. Panteleevykh, 1889 (in Russian).
3. Vinogradov A.N. *Missionerskie dialogi M. Richchi s kitayskim uchenym o khristianstve i yazychestve i obzor kitaysko-tserkovnoy rimsko-katolicheskoy literatury s XVI po XVIII stoletie* [Missionary Dialogues of M. Ricci with a Chinese Scholar on Christianity and Paganism and the Review of Chinese Church Roman Catholic Literature from the 16th to the 18th Centuries]. St. Petersburg: Tip. br. Panteleevykh, 1889 (in Russian).
4. Vinogradov A.N. *Drevnepatriarkhal'nye dinastii tsarey v Assuro-Vavilonii i Persii, Kitae, u evreev i magometan ili patriarkhal'no-dinasticheskaya khronologiya i teoriya, osnovannaya na istoricheskikh pamyatnikakh po noveyshim otkrytiyam i vyvodam nauki* [Ancient Patriarchal Dynasties of Kings in Ashur, Babylon, Persia, China and at the Jews and Muslims, or the Patriarchal Dynastical Chronology and Theory Based on Historical Monuments of the Newest Findings and Conclusions of Science]. St. Petersburg: Tip. br. Panteleevykh, 1895 (in Russian).
5. Vinogradov A.N. *Istoriya angliysko-amerikanskoy Biblii* [The Hisdtory of the English-American Bible]. Parts 1–3. St. Petersburg: Tip. br. Panteleevykh, 1889–1891 (in Russian).
6. Vinogradov A.N. *Istoriya Biblii na Vostoke. T.1: Kitayskoe gosudarstvo, Koreya, Yaponiya, Burma, Annam, Siam i dr.* [History of the Bible in the East. Part 1: China, Korea, Japan, Burma, Annam, Siam, etc.]. St. Petersburg: Tip. br. Panteleevykh, 1889–1895 (in Russian).
B. Sources
1. Astafyev N.A. *Opyt istorii Biblii v Rossii v svyazi s prosveshcheniem i nravami* [The Esperience of the History of the Bible in Russia in Relation to Education and Customs]. St. Petersburg: Tip. V.S. Balasheva, 1889 (in Russian).
2. Zelov N.S. *Voprosy istorii* [Questions of History]. 1998, no. 10, pp. 139–143 (in Russian).
3. Zhukov D. *Optinskiy otshel'nik: kitaist, grazhdanin, uchenyy* [Optina's Hermit: Sinologist, Citizen, Scholar]. Available at: http: www.vrns.ru/culture/52/2179/#.V97qdzU081B (accessed September 15, 2016) (in Russian).
4. Konrad N.I. *Peterburgskoe vostokovedenie* [St. Petersburg Sinology]. 1992, no. 1, pp. 345–361 (in Russian).
5. Konrad N.I. *Sinolog iz Optinoy pustyni: (Novye materialy po istorii Pekinskoy dukhovnoy missii). Neopublikovannye raboty. Pis'ma* [A Sinologist from the Optina Monastery (New Data on the History of Beijing Spiritual Mission). Unpublished Works. Letters]. Moscow: ROSSPEN, 1996 (in Russian).

6. Men' A., prot. *Bibliologicheskiy slovar'* [Bibliographic Dictionary]. Moscow, 2002 (in Russian).
7. Pavlovich N.A. *Prometey* [Prometheus]. 1980, vol. 12, pp. 84–91 (in Russian).
8. Rozhdestvensky V. *Istoricheskoe obozrenie svyashchennykh knig Novogo zaveta. Vyp. I* [Historical Review of the Sacred Books of the New Testament. Vol. 1]. St. Petersburg: Tip. F.G. Eleonskogo i Ko, 1878 (in Russian).
9. Khokhlov A.N. *Pravoslavnaya entsiklopediya. T. 1* [Orthodox Encyclopedia. Vol. 1]. Moscow, 2000, pp. 663–664 (in Russian).
10. Chigrinskiy M.F. *XVII nauchnaya konferentsiya «Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae». Tezisy dokladov. Ch. 3* [The 17th Scientific Conference "Society and State in China". Abstracts. Part 3]. Moscow: Nauka, 1986, pp. 165–168 (in Russian).
11. Chigrinskiy M.F. *Nauka i religiya* [Science and Religion]. 1991, no. 8. pp. 5–6 (in Russian).
12. Chistovich I.A. *Istoriya perevoda Biblii na russkiy yazyk* [History of Translation of the Bible into Russian]. St. Petersburg: Tip. M.M. Stasyulevicha, 1873 (in Russian).
13. Shubina S.A. *Kraevedcheskie chteniya, aprel' 1996 goda: tez dokl. YaOUNB im. N.A. Nekrasova* [Regional Readings, the April of 1996: Abstarcts. Yaroslavl Regional Universal Scientific Library n.a. N.A. Nekrasov]. Yaroslavl, 1996 (in Russian).
14. McClintock J., Strong J. *The Cyclopaedia of Biblical, Theological and Ecclesiastical Literature.* London, N.Y., 1868–1887 (in English).
15. Westcott B.F., Hort J.A. *The New Testament in the Original Greek*. Cambridge, 1882 (in English).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.3.164-170

Хорина В.В.

В.Н. Харузина как историк религии

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ, проект № 16-18-10083

Аннотация. В данной статье представлены описание и анализ исследовательских работ В.Н. Харузиной, освещающих вопросы истории религии: «Игрушки у малокультурных народов», «Об участии детей в религиозно-обрядовой жизни», фундаментального труда «Этнография». В.Н. Харузина, получившая лишь гимназическое образование и не имевшая возможности обучаться в университете, благодаря неиссякаемому интересу к науке, обширным интересам и знаниям, стала первой женщиной-профессором этнографии в России. Обширный материал, собранный ею во время самостоятельных и совместных с братьями поездок, нашёл своё выражение в многочисленных очерках, посвящённых этнографическому описанию быта, духовной и материальной культуры народов. Будучи в первую очередь этнографом, В.Н. Харузина не только обобщает и теоретически осмысляет собственный накопленный материал, полученный в ходе экспедиций, но и одной из первых в отечественной науке обращается к общим вопросам истории религии, рассматривая проблемы определения религии, а также использования более узких терминов, таких как фетишизм, тотемизм и анимизм. Знакомство с исследованиями Дж. Фрейзера, М. Мюллера, Ш. де ля Соссе, Э. Тайлора и других учёных, которые внесли вклад в становление «науки о религии», позволило В.Н. Харузиной в ходе своей преподавательской и научной деятельности заложить основы отечественного изучения религии. Статья затрагивает не только вопросы научной деятельности В.Н. Харузиной, но и освещает на основании источников период становления её личности, формирования научных и исследовательских интересов.

Ключевые слова: В.Н. Харузина, история религии, история религиоведения в России, интеллектуальная история, анимизм, шаманизм, фетишизм

Veronika V. Khorina

Vera N. Kharuzina as a Historian of Religion

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

Abstract. The article presents description and analysis of the research works by Vera Nilolaevna Kharuzina (1866–1931) – the first female professor of ethnography standing with her brothers at the origins of the Russian Ethnography – shedding light on questions of the history of religion: “Toys at the People of Little Culture”, “On the Participation of Children in Religious and Ceremonial Life”, and a fundamental work “Ethnography”. She made an invaluable contribution to the promotion and institutionalization of this science in Russia in the second half of the 19th – early 20th centuries. V.N. Kharuzina having got only a gymnasia education without an opportunity to study at the university, became the first female professor of ethnography in Russia thanks to inexhaustible interest in science, extensive worldview, and knowledge. The extensive material she collected during the trips, independent and joint ones with the brothers, has been expressed in numerous essays devoted to ethnographic description of life, spiritual and material culture of peoples. Being first of all an ethnographer, V.N. Kharuzina not only generalized and theoretically comprehended data received during the expeditions, but also she was one of the first researchers in national science who addressed general questions of the history of religion considering problems of definition of religion and using narrower terms, such as fetishism, totemism, and animism. Being familiar with the works of eastern researchers such as J. Frazer, F.M. Müller, P.D. Chantepie de la Saussaye, E. Tylor and other scholars who contributed to the establishment of the «Science of Religion», V.N. Kharuzina helped to introduce it to the Russian public during the teaching and scientific activity. The article raises not only the questions of scientific activity of V.N. Kharuzina, but also sheds light on the period of formation of her personality, scientific and research interests.

Key words: V.N. Kharuzina, History of Religion, Religious Studies, intellectual history, science in Russia, Ethnography, animism, shamanism, fetishism

Хорина Вероника Владимировна – магистр религиоведения, лаборант-исследователь института философии Санкт-Петербургского государственного университета; 199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная, 9/11; v.khorina@gmail.com

Veronika V. Khorina – Master in Religious Studies, Research assistant, St. Petersburg State University; 9/11 Universitetskaya naberezhnaya, St. Petersburg, Russia, 199034; v.khorina@gmail.com

Вера Николаевна Харузина родилась в 1886 г. в семье Николая Ивановича и Марии Михайловны Харузиных. В семье было шестеро детей, трое братьев Веры – Михаил, Алексей и Николай, и двое сестёр – Елена и Ольга (Ольга умерла в четырёхлетнем возрасте, а её образ Вера пронесла с собой через всё детство, представляя сестру своим ангелом-хранителем [Харузина, 1999, 127–128]).

В женскую классическую гимназию С.Н. Фишер Вера Харузина поступает 1882 г. сразу в четвёртый класс и заканчивает её с золотой медалью в 1886 г. После окончания обучения Вера, не имея возможности поступить в университет, по общему состоянию здоровья не решается и на поступление на Высшие женские курсы В.И. Герье (которые в последствии были закрыты до 1900 г.).

В 1892–1893 гг. Вера Николаевна вместе с братом Николаем и сестрой Леной посещает Париж. Там она слушает лекции по истории религии, церкви, семьи и общей этнографии [Керимова, Харузина, 1999, 11]. Именно в Париже, по всей видимости, Харузина знакомится с новой наукой о религии. Среди слушаемых ею профессоров в одном из документов [ЦХД до 1917 года. Ф. 376. Оп. 2. Д. 216. Л. 1] она указывает Л. Марилье – историка религии, профессора религии нецивилизованных народов Высшей школы социальных наук в Париже и редактора журнала Revue de l'historie des religions [Conard, 1902, 50]. Вероятно, что прослушанные лекции этого профессора и последующее изучение его материалов сильно заинтересовали В.Н. Харузину в отношении науки о религии – впоследствии, она многократно цитирует его в своём курсе лекций.

В последующие годы Вера Николаевна посвящает себя самосовершенствованию, она много и усердно занимается, изучает новейшие книги и периодические издания по этнографии, антропологии и истории религии, которые выходили и в России и за рубежом. Тогда же она сопровождает Н. Харузина в экспедициях и начинает публиковать свои первые работы и статьи [Керимова, 2011, 402–404].

В 1907 г., чувствуя необходимость и тягу к образованию, она подаёт прошение в Московский Археологический институт: «Покорнейше прошу Вас принять меня в число вольнослушающих вверенного Вам Института. Я окончила курс в Женской Классической гимназии С.И. Фишер с золотой медалью и слушала публичные лекции, организованные пр. В.И. Герье в 1884–90 – 90–91 гг. и лекции пр-в Флакка, Марилье, Саботье и Ж. Тевиле в Париже в 1892–93 гг. Состою членом Им. Общ. Любителей Естествознания, Антропологии и Этнографии» [ЦХД до 1917 года. Ф. 376. Оп. 2. Д. 216. Л. 1]. Интересно, что в том же году она получает предложение читать в этом институте курс лекций по этнографии.

Первой опубликованной книгой В.Н. Харузиной стали путевые заметки, сделанные ею во время совместной с братом Николаем экспедиции по русскому Северу. Книга выходит в 1890 г. под названием «На Севере. Путевые воспоминания». В ней Вера Николаевна, только лишь сопровождавшая брата, проявляет свой интерес к собиранию этнографического материала. Наряду с описанием проделываемого пути, живописных пейзажей, присутствуют живые и яркие заметки из обыденной жизни населения северных регионов России. Уже здесь немалое внимание уделяет Харузина и описанию их религиозно-обрядовой жизни. Путешествуя по Олонецкой губернии, она отмечает характерную ситуацию – на местах, которые раньше были «языческими святилищами», теперь стоят православные часовни. Места эти – так называемые «священные рощи» особо почитаются среди народа. «И как раньше во времена язычества на этих местах происходили гульбища, так и теперь молодёжь идёт веселиться под сени той же самой рощи, не подозревая об её прежнем значении» [Харузина, 1890, 49]. Однако лес, окружающий рощу, принадлежит, по рассказам деревенских жителей, лесному царю – «праведному» могучему властителю, которому прислуживают более мелкие духи. Служат лесному царю, если тот

«увёл скотину», особый обряд, который, по словам автора, «живо переносит нас в эпоху язычества, напоминая нам жертвоприношение» [Харузина, 1890, 53–54]. Язычество сохраняется здесь в заговорах и преданиях, однако, культ лесного властителя по-прежнему сохраняется, чему, несомненно, способствовала сама местность, в которой живут пудожане, и промысел ею определяемый[1]. Так, например, в районе крупного водоёма Водлозера, где рыбный промысел преобладает над лесным, особо чтут царя водяного. Сохранились в Пудожском уезде и общественные пиршества – «жертвы», где-то, по указанию автора, они сохранились в полной мере, а во многих деревнях лишь в преданиях о жертвенных животных.

Позже В.Н. Харузина публикует отдельные очерки, посвящённые этнографическому описанию некоторых народов России: «Вотяки» (1898 г.), «Лопари» (1902 г.), «Юкагиры» (1904 г.), «Тунгусы» (1928 г.). В каждом из них автор систематически уделяет внимание верованиям и обрядам описываемых народов. Здесь Харузина соприкасается с темой шаманства, и, часто основываясь на трудах учёных современников (Л.Я. Штернберга, В.Г. Богораза, В.И. Иохельсона), раскрывает достаточно рельефные подробности обрядовой деятельности, сохранившейся у бывших языческих народов. В очерке «Вотяки» записан обряд, совершаемый при выборе нового жреца шаманом *туно* [Харузина, 1898, 21].

В последующие годы научные статьи В.Н. Харузиной выходят в основном в журнале «Этнографическое обозрение». Этот журнал был создан по инициативе Всеволода Федоровича Миллера – близкого друга и наставника Харузиных. Брат Веры – Николай Харузин, бывший учеником Миллера, внёс значительный вклад как в появление, так и в дальнейшее существование журнала, являясь его редактором и автором многочисленных статей [Керимова, 2011, 101–108].

Среди обширного круга исследовательских интересов В.Н. Харузиной невозможно обойти стороной её интерес к изучению игрушки. Из статьи «Игрушка у малокультурных народов», вошедшей в сборник Н.Д. Бартрама «Игрушка. Ее история и значение», становится понятно, что и в этом вопросе Вера Николаевна подходит к исследованию не только как этнограф, но и как историк религии.

Игрушка и детские игры, которым, по замечанию Харузиной, этнографы при сборе материала несправедливо уделяли так мало внимания, дают исследователю не только представления о материальном быте того или иного народа, но и раскрывают особенности его духовной жизни. Автор проводит замечательную аналогию – дети всех народов мира сотворяют игру и забаву из того, что видят вокруг, по лёгкому намёку или едва уловимому сходству, подобно взрослому, который в предметах и явлениях его окружающих, находят те черты, что возбуждают в нём религиозную мысль. Во многих случаях именно детские игры могут содержать в себе отголоски, переживания религиозных обрядов прошлого, а игрушки раскрывать подробности культовой практики. Наблюдая за процессом игры, можно проследить, насколько дети пытаются подражать взрослым, изображая «свадьбу», «дочки-матери» и т.д. Харузина отмечает, что и в сфере религиозной жизни дети ведут себя аналогично, в некоторых своих играх воспроизводя то, что было замечено ими в деятельности старшего поколения [Харузина, 1912, 85–86]. Она отмечает здесь материал Л.И. Шренка, который по своим наблюдениям за гиляцкими детьми писал: «Едва встав на ноги, мальчик забавляется стрельбой из маленького лука в цель или в мнимых животных. Он ездит в санках на щенках и играет в медведя, стараясь подражать тому, что проделывают взрослые на медвежьих празднествах» [Шренк, 1902, 15]. Однако помимо таких игр-подражаний у некоторых народов существует и сознательное вовлечение детей в обрядовое действие. В.Н. Харузина описывает различные способы такого включения, отмечая, разные его причины и роли, отводимые детям в обряде. Так она говорит об обрядах народов, в которые дети допускаются только в качестве зрителей, отсюда и происходит последующие подражание в играх. Иногда дети становятся зрителями или участниками обряда с определённой целью – старшему поколению необходимо передать религиозное мировоззрение, поэтому дети рано начинают наблюдать и воспринимать обряды и празднества как часть жизни своего народа. Для этих целей у различных народов используются и игрушки, они не являются объектом поклонения, но, фактически, служат моделями, чтобы дети в процессе игры «учились религиозным преданиям и символам».

В ранее опубликованной статье «Об участии детей в религиозно-обрядовой жизни» [Харузина, 1911, 1–78] В.Н. Харузина на основе богатого фактографического материала (это отмечал и Л.Я. Штернберг, ссылаясь на эту статью Харузиной в своей работе «Об избранничестве в религии» [Штернберг, 1936, 168]) приводит целый ряд примеров вовлечения детей в обряд именно в качестве необходимых его участников. Участвуют дети и в обрядах, связанных с почитанием умерших: в племенах Tso'o неженатые юноши подают сигнал колокольчиками, призывающий начинать службу, у Polysia на празднике в честь умерших устраиваются бега мальчиков, у африканских народов нанди участвующие в плясках дети изображают опьянённых. Детям в некоторых обрядах предназначаются роли, имеющие важный мифологический характер: хопи раскрашивают и наряжают мальчиков и девочек, которые изображают мифических существ, относящихся к духам предков, а также растительности; у индейцев кора – мальчику отводится роль утренней звезды, а при обрядовом обходе домов девочка изображает мать земли.

В.Н. Харузина приводит многочисленные примеры детского участия в обрядах, однако, она делает ценное замечание о том, что при изучении данного вопроса исследователю стоит быть крайне осторожным, всегда учитывать ту культурную почву, на которой тот или иной обряд зародился и впоследствии укоренился [Харузина, 1911, 16–45].

Возвращаясь к статье «Игрушка у малокультурных народов» из сборника Бартрама, необходимо заметить, что в ней Харузина, уже теоретически осмысляя фактический материал, ставит вопросы, которые не только являются важными для науки о религии, но и были впервые полноценно обозначены в отечественной и зарубежной научной литературе. Так ещё до публикации исследования нидерландского философа Йохана Хейзенги «Homo Ludens. Человек играющий» (1938 г.), она ставит вопрос, который (хоть и с несколько смещёнными акцентами) будет рассмотрен в указанном труде. «Не являются ли сами игры, по крайней мере, некоторые, в основе своей культовыми действиями?» [Харузина, 1912, 113]. Исследуя этот вопрос, В.Н. Харузина определяет несколько причин, по которым мы можем ответить на этот вопрос скорее утвердительно: 1) у различных народов некоторые из игр допускаются строго в определённое время, отведённое праздникам, имеющим религиозный характер. В остальное же время они строго запрещены для взрослого населения, однако, на детей данный запрет часто не распространяется; 2) За частью обрядов статус игры закрепляется уже впоследствии, когда сам обряд исчезает, однако прежнее его назначение всё ещё может угадываться в игровом действии; 3) В некоторых культурах особое значение игр, обосновывается мифологией. Игра или некое увеселение даётся народу божеством или культурным героем, или же сами божества и духи являются покровителями игр [Харузина, 1912, 116–118].

Что же касается игрушки, то Харузина отмечает ряд предметов, которые в нашем привычном понимании предназначены лишь для игры, но в тех или иных случаях имели определённо культовое назначение: погремушка, волчок, ходули, мяч, ревун. Приводя примеры использования этих предметов в культовой практике, автор предполагает некоторые варианты того, почему они стали выполнять и роль игрушек: 1) использованию того или иного предмета для детской забавы либо не придавалось серьёзного значения, либо придавалось значение воспитательное, чтобы в процессе игры ребёнок подражал действиям взрослого; 2) предметы эти, являясь бытовыми, в то же время оказывались пригодны для совершения религиозных действий, так они могли принимать значение культовых. В этом случае, замечает автор, происходит сближение обрядовой деятельности и игровой [Харузина, 1912, 118–121].

Схожие вопросы заданы В.Н. Харузиной и в отношении кукол: «Можно ли считать куклу первой и естественной игрушкой ребенка, и не является ли она лишь позднейшим подражанием человеческим изображениям, изготовленным с более серьёзной целью?». Ход мысли автора таков, что изображение человека, создание подобной ему куклы или маски могло быть изначально направлено именно на область жизни, связанную с обрядом, и лишь потом, когда в таких изображениях достигнуты значительные усовершенствования, эти простые куклы (початки, поленца, палочки и т.д.) остаются в качестве игрушки [Харузина, 1912, 131].

К вопросам истории религии В.Н. Харузина обращается уже в лекциях, прочитанных ею в Московском археологическом институте (с 1907 года) и на Высших женских курсах (с 1909 г.), впоследствии опубликованных в одном сборнике. Первая часть лекционного курса[2] посвящена рассмотрению исторического пути этнографического знания, последовательному обзору положений этнографии и разработке методологии, основывающейся на единстве эмпирического и теоретического подхода. Уже в этой части Харузина отмечает необходимость не только в накоплении этнографического материала из области духовной культуры народов, но и в глубоком его анализе и сравнении, направленном на выведение характерных черт и психологических причин явлений, которые открываются исследователю-этнографу. Важную роль в проведении этого анализа играет изучение языка, его особенностей и эволюции у различных народов, и, что важно, у различных социальных групп внутри отдельного народа. «Язык живёт, видоизменяется, отражает на себе различные фазисы жизни народа, он также подвержен моде, как одежда. В то же время слово нередко хранит след совершенно исчезнувших отношений» [Харузина, 2007, 247] – пишет В.Н. Харузина, отмечая пользу, которую может принести изучение поговорок, бранных слов, имён, локальных названий растений, животных и т.д. при исследовании религиозных представлений того или иного народа.

К вопросу верований, мифов и обрядов Харузина обращается и далее, последовательно описывая различные народы земного шара. Здесь наряду с антропологическими признаками, описанием быта и материальной культуры полинезийских, меланезийских, африканских, южно- и североамериканских и азиатских народов она уделяет большое внимание сказкам, преданиям, их обрядовой и культовой деятельности.

Но именно в части курса, озаглавленной «Верования малокультурных народов», Вера Николаевна в наибольшей степени раскрывается как историк религии.

В первую очередь, она считает необходимым для этнографа обладать необходимым базисом знаний о религии, следить за развитием исследований в этой сфере, за открытиями молодой науки, так как это «даёт ему глубину взгляда, расширяя его культурно-исторический кругозор». Обладавшая именно этой глубиной взгляда Вера Николаевна не только знакомит слушателей с основными понятиями, используемыми в связи с изучением религиозных верований, но и достаточно подробно и последовательно вводит в курс «новой науки о религии». Говоря об условиях, в которых зарождается наука о религии, поясняя причины её возникновения, она представляет основных её представителей, появившиеся методы и подходы к изучению религии, тем самым, фактически, закладывая основы преподавания религиоведения как академической науки. Из методов науки о религии автор отмечает историко-сравнительный и психологический, указывая, что во многих вопросах, наука эта идёт дальше этнографии (хоть и использует её материалы), изучая не только первые ступени религиозных воззрений человечества, но и высокоразвитые религиозные системы. Одним из наиболее ценных даже для современного читателя замечаний В.Н. Харузиной становится упоминание о необходимости внеконфессионального подхода к изучению религии [Харузина, 1909, 135]. Ссылаясь на слова Л. Марилье, она говорит о том, что главной целью науки о религии является не разрешение личных переживаний и мук совести современного человека, а исключительно «определить, каким образом образуются в индивидуальном уме и в социальной коллективности известного рода чувства и ряд представлений, каким образом изменяются эти представления и действия…» [Харузина, 1909, 135].

Критикуя европоцентризм, присущий исследованиям в области религии более раннего периода, когда любые религии кроме христианства назывались ложными, а малокультурным народам вовсе было отказано в признании их религиозности, В.Н. Харузина приводит примеры того, насколько важны знания, рождённые синтезом этнографии и науки о религии. Она утверждает, что народов, не имеющих религии, не существует, а главной неточностью большинства исследователей было само определение религии и сознательное сужение рамок того, что можно религией называть. Так, согласуясь с определениями религии, данными в последние десятилетия, признавая их неточность, Харузина выводит своё определение религии:

«Религия есть сумма чувств, представлений и выражающих их внешних проявлений, выносящих человека за пределы чисто материальной жизни и отвечающих потребностям духа». Это определение, главным образом, направлено на то, чтобы в него могли быть полноценно включены религиозные воззрения и верования, соответствующие начальным стадиям развития человечества, мифические представления и формы культа. Необходимо также указать элементы, из которых складывается религия, и которые можно обнаружить абсолютно у всех народов, живущих на Земле, их Вера Николаевна отмечает три: вера в сверхъестественные силы «стоящие выше человека, способных оказывать на человека и природу хорошее или дурное влияние» [Харузина, 1909, 136], представления об этих силах или существах, то есть мифология, и, наконец, внешние проявления этой веры – культовая и обрядовая деятельность [Харузина, 1909, 138]. Два последних элемента являются также и основными источниками изучения религиозных представлений малокультурных народов [Харузина, 1909, 148].

В этом контексте В.Н. Харузина затрагивает важный вопрос соотношения мифа и ритуала и представляет спектр взглядов на него.

Относительно происхождения религии автор придерживается точки зрения, согласно которой религия возникает из основных свойств человеческой психики, признавая её вслед за А. Мензисом, результатом «психической необходимости… в основе его лежит сложный комплекс чувств – начиная с чувства зависимости и страха перед неопознанными ещё силами природы и кончая душевными движениями, более возвышенными: благодарностью, набожностью, почитанием» [Харузина, 1909, 194]. Однако Вера Николаевна отмечает, что в вопросах возникновения религии довольно легко поддаться воображению, лишить или присвоить первобытному человеку те или иные характеристики, которыми он мог бы обладать, по мнению исследователя. Поэтому в её представлении самым надёжным методом для науки о религии в данном случае является использование и интерпретация прочных фактов, которыми владеет этнография.

Анимизм – одно из понятий, на котором В.Н. Харузина останавливается подробно, чтобы представить своим слушателям не только само значение термина, но и способствовать верному его пониманию, освещая вместе с тем существующие религиоведческие проблемы и взгляды западных исследователей.

Под термином «анимизм» Харузина понимает «веру в одушевлённость всех явлений и предметов видимой природы, в то, что они все проникнуты тем же жизненным началом, что и человек, который переносит на видимую природу свои внутренние ощущения» [Харузина, 1909, 202]. Придерживаясь эволюционистского взгляда, что религия, как и всё в мире развивается от форм более простых к более сложным, Вера Николаевна, однако, не считает анимистические представления точкой, от которой стоит начинать отсчёт возникновения у человека религиозного чувства. Она представляет его несомненным общим элементом верований малокультурных народов, но не корнем религии в целом. В отличие от Тайлора, она ставит под сомнение наличие (в воззрениях тех или иных народов) в одушевляемой природе «того, что мы привыкли называть, и, не задумываясь, называем душой», отклоняя в связи с этим столь широкое определение анимизма, как веры в существование души или духов. Приводя в пример полинезийские народы, В.Н. Харузина замечает, что слова, обозначающие у этих народов то, что в нашем понимании ассоциируется с душой или духом, изначально несли несколько значений от исключительно телесных и физиологических – «сердце», «кровь» до более абстрактных – «дух», «мужество», «совесть». Таким образом, мы не можем достоверно определить, что в первую очередь должны были выразить эти слова. Поэтому анимизм связывается ею, главным образом, с возникновением у человека осознания двойственности собственной природы, что делает его более сложным, а не примитивным религиозным явлением.

Ещё одним термином, на котором останавливается В.Н. Харузина, является «тотемизм». И опять же, она не ограничивается поверхностным рассмотрением термина и приведением примеров. Талантливый преподаватель, Харузина, подробно знакомит слушателей с содержанием книги Дж. Фрезера «Тотемизм», после чего обстоятельно описывает круг важнейших научных проблем, появившихся в рамках

изучения тотемизма. Она излагает теории возникновения тотемизма, сравнивая и анализируя идеи Ю. Липперта, Джевонса, Дж. Фрезера, Э. Лэнга, выводя из них два основных вопроса, возникших в рамках науки о религии: об универсальном характере тотемизма и о его более точном определении [Харузина, 1909, 268].

Необходимость уточнения определения Вера Николаевна отмечает в связи с ещё одним не менее важным термином – «фетишизм». Вопрос употребления в науке слова «фетишизм» для обозначения целого пласта религиозных воззрений волновал Харузину именно как историка религии. В 1908 году она опубликовала статью «Заметки по поводу употребления слова: фетишизм» [Харузина, 1908, 78–119], содержание которой частично и перенесла в свои лекции. Она считает существующие определения и область их употребления настолько размытыми, что заранее оговаривает этот аспект: «мне придётся беседовать с Вами не об определённой религиозной системе, за каковую ещё недавно признавали фетишизм – но только о слове, получившем, правда, весьма широкое распространение и не в одной только этнографической литературе» [Харузина, 1909, 271]. Она подходит к этой проблеме, проводя комплексный анализ как определений, предлагаемых в разное время Ш. де Броссом, О. Контом, Дж. Леббоком, Г. Спенсером, Г. Шурцем и др., так и фактографического материала, ошибочно или верно, по её мнению, относимого к примерам проявления фетишизма у малокультурных народов. Однако в силу специфики этого вопроса, своего собственного определения Харузина не выводит.

В рассматриваемых нами лекциях Вера Николаевна затрагивает также вопрос шаманства, вновь обращаясь к существующим как в этнографии, так и в науке о религии проблемам, связанным с определением и употреблением этого понятия. Она пишет: «Шаманство – не есть стадия развития религиозной мысли; оно – не есть религиозная система, предполагающая определённый комплекс религиозных представлений. Шаманство есть только одно проявление религиозных верований народа, нередко уже очень сложных, покоящихся иногда на политеистических воззрениях» [Харузина, 1909, 450]. Далее, пользуясь современными ей источниками (В.Г. Богораз, Л.Я. Штернберг, В.М. Михайловский, В.И. Вербицкий), Харузина подходит к проблеме возникновения шаманства, как представлений о том, «что некоторые лица способнее остальных вступать в сношение с невидимыми силами» [Харузина, 1909, 452], а также более подробному описанию, выявлению специфики и характерных черт шаманства и примерам его проявления у различных народов.

Следуя логике рассказа о шаманстве, Вера Николаевна обращается к ещё одному важному вопросу – проблеме взаимоотношения религии и магии. В связи с этим она представляет анализ взглядов на эту проблему, отражённых в исследованиях Дж. Фрезера, Г. Губерта и М. Мосса, соотнося их с этнографическими данными и др. Автор, однако отмечает, что граница между магией и религией всё же неопределённа, а вопрос этот ещё недостаточно изучен.

В «Этнографии» Веры Николаевны Харузиной нашли своё выражение её основные взгляды и интересы, касающиеся истории религии. Однако необходимо отметить, что она обращалась к этим вопросам и в более ранних публикациях[3], в том числе и в журнале «Этнографическое обозрение».

Большой вклад в исследование научного наследия Харузиных, а в частности, жизни и деятельности В.Н. Харузиной, внесла М.М. Керимова, которой удалось собрать несравнимо большое количество материала об этой талантливой семье, а впоследствии и опубликовать его. Благодаря её исследованиям вышли в свет мемуары Веры Николаевны, а в 2011 г. была опубликована монография «Жизнь, отданная науке: семья этнографов Харузиных». Однако исследований, в полной мере осветивших деятельность В.Н. Харузиной как историка религии, на данный момент не существует.

Данная статья стала попыткой краткого обзора трудов В.Н. Харузиной в свете затронутых ею вопросов, связанных с историей религии. Целью этого анализа является не только формирование представления о Вере Николаевне как об учёном и преподавателе, заложившей среди первых основы для становления истории религии как академической дисциплины в России. Не менее важно в рассматриваемом нами вопросе наметить образ эпохи, интересы русского научного сообщества,

заинтересованность и осведомлённость его членов в сфере новейших западных и отечественных исследований, готовность способствовать ознакомлению с ними более широкой публики – всё это нашло своё отражение в деятельности Веры Николаевны Харузиной.

Библиографический список

1. Керимова, М.М. Жизнь, отданная науке: семья этнографов Харузиных / М.М. Керимова. – М.: Вост. лит., 2011. – 759 с.
2. Харузина, В.Н. Введение в этнографию: Описание и классификация народов земного шара / В.Н. Харузина; ред. и комм. А.М. Золотарева. – М.: МГУ, 1941. – 176 с.
3. Харузина, В.Н. Вотяки / В.Н. Харузина. – М.: Общество распространения полезных книг, 1898. – 48 с.
4. Харузина, В.Н. Заметки по поводу употребления слова: фетишизм / В.Н. Харузина // Этнографическое обозрение. – 1908. – № 1. – С. 78–119.
5. Харузина, В.Н. Игрушки у малокультурных народов / В.Н. Харузина // Игрушка. Ее история и значение / под ред. Н.И. Бартрама. – М.: Типография т-ва И.Д. Сытина, 1912. – С. 85–140.
6. Харузина, В.Н. Лопари / В.Н. Харузина. – СПб.: Н. Морев, 1902. – 38 с.
7. Харузина, В.Н. На севере. Путевые воспоминания / В.Н. Харузина. – М.: Тип. т-ва А. Левенсон и Ко, 1890. – 250 с.
8. Харузина, В.Н. Об участии детей в религиозно-обрядовой жизни / В.Н. Харузина // Этнографическое обозрение. – 1911. – № 1–2. – С. 1–78.
9. Харузина, В.Н. Прошлое: Воспоминания детских и отроческих лет / В.Н. Харузина; вступ. статья, сост., подгот. текста и коммент. М.М. Керимовой и О.Б. Наумовой. – М.: Новое литературное обозрение, 1999. – 558 с.
10. Харузина, В.Н. Этнография: Курс лекций, чит. в Моск. археол. ин-те и на Высш. жен. курсах в Москве. Вып. I–II / В.Н. Харузина. – М.: Моск. археол. ин-т, 1909–1914. – 592 с.
11. Харузина, В.Н. Этнография: лекции / В.Н. Харузина; подготовка текстов, вступительная статья и комментарии А.Ф. Некрыловой. – СПб.: Тропа Троянова, 2007. – 520 с.
12. Центр хранения документов (ЦХД) до 1917 года, Москва, Ф. 376, оп. 2, д. 216, 2 л.
13. Шренк, Л.И. Об инородцах амурского края. В 3-х т. / Л.И. Шренк. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1903. – Т. 3. – 145 с.
14. Штернберг, Л.Я. Избранничество в религии / Л.Я. Штернберг // Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции / под ред. Я.П. Алькора. – Ленинград: Издательство Института народов Севера ЦИК СССР им. П. Г. Смидовича, 1936. – С. 140–178.
15. Conrad, L. Leon Marillier / L. Conrad // The Open Court. – Vol. 1902: Iss. 1, Article 6 [Электронный ресурс]. – URL: http://opensiuc.lib.siu.edu/ocj/vol1902/iss1/6 (дата обращения: 02.11.2011).

Текст поступил в редакцию 24.02.2017.

[1] В.Н. Харузина пишет эти заметки по рассказам жителей Пудожского уезда, в городе Пудожь у Купецкого озера, где население большую часть года работает в лесу.

[2] Необходимо отметить, мы опираемся на три варианта издания лекционного курса В.Н. Харузиной: Этнография (Выпуск I–II), опубликованный при участии самой Веры Николаевны, по её рукописям в 1909 и 1914 годах; «Введение в этнографию: Описание и классификация народов земного шара», изданный в 1941 году при МГУ под редакцией А.М. Золотарева, а также отредактированные А.Ф. Некрыловой и переизданные в 2007 году лекции В.Н. Харузиной на Высших женских курсах (1911–1912 гг.), собранные к печати по записям слушательниц и опубликованные под названием «Этнография. Малокультурные народы (культура материальная и духовная)». Отличие заключается, в первую очередь, в группировании и объёме материала. Более подробными, на наш взгляд, являются лекции в первом издании, подготовленные к публикации самим автором. Однако два других издания содержат важные комментарии и ряд дополнений, как сделанные самой В.Н. Харузиной, так и редакторами.

[3] Так, например, в «Этнографическом обозрении» была опубликована её статья: Харузина В.Н. Заметки по поводу употребления слова: фетишизм (1908, № 1, С. 78–119).

References

1. Kerimova M.M. Zhizn’, otdannaya nauke: sem’ya etnografov Kharuzinykh. [Life Dedicated to Science: The Kharuzins Family of Social Anthropologists]. Moscow: Vost. lit., 2011, 759 p. (in Russian).

2. Kharuzina V.N. *Vvedenie v ehtnografiju: Opisanie i klassifikacija narodov zemnogo shara* [The Introduction to Ethnography: Descriptions of the Peoples of the Earth]. Ed. A.M. Zolotarev. Moscow: MGU, 1941, 176 p. (in Russian).
3. Kharuzina V.N. *Votyaki* [The Votyaks]. Obshhestvo rasprostranenija poleznykh knig, 1898, 48 p. (in Russian).
4. Kharuzina V.N. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 1908, no. 1, pp. 78–119 (in Russian).
5. Kharuzina V.N. *Igrushka. Ee istoriya i znachenie* [The Toy. Its History and Meaning]. Ed. N.I. Bartram. Moscow: Tipografiya t-va I.D. Sytina, 1912, pp. 85–140 (in Russian).
6. Kharuzina V.N. *Lopari* [The Lapps]. St. Petersburg: N. Morev, 1902, 38 p. (in Russian).
7. Kharuzina V.N. *Na severe. Putevye vospominaniya* [In the North. Travelling Reminiscences]. Moscow. Tip. t-va A. Levenson i Ko, 1890, 250 p. (in Russian).
8. Kharuzina V.N. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 1911, no. ½, pp. 1–78 (in Russian).
9. Kharuzina V.N. *Proshloe: Vospominaniya detskikh i otrocheskikh let* [The Past: Memories of Childhood and Teenage Years]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 1999, 558 p. (in Russian).
10. Kharuzina V.N. *Etnografiya: Kurs lektsiy, chit. v Mosk. arkheol. in-te i na Vyssh. zhen. kursakh v Moskve* [Ethnography: The Course of Lectures Being Read at Moscow Institute of Archeology and at the High Female Courses in Moscow]. Moscow, 1909, vol. 1, 592 p. (in Russian).
11. Kharuzina V.N. *Etnografiya: lektsii* [Ethnography: The Course of Lectures]. St. Petersburg: Tropa Troyanova, 2007, 520 p. (in Russian).
12. *Tsentr khraneniya dokumentov (CKhD) do 1917 goda* [The Center of Storage of Documents until 1917]. Moscow, fund 376, inventory 2, file 216, 2 fols. (in Russian).
13. Shrenk L.I. *Ob inorodtsakh amurskogo kraya* [About the Foreigners of the Amur Region]. St. Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy Akademii Nauk, 1903, vol. 3, 145 p. (in Russian).
14. Shternberg L.Y. *Pervobytnaya religiya v svete etnografii* [Primordial Religion in the Light of Ethnograpfy]. Leningrad: Izdatel'stvo Instituta narodov Severa, 1936, 573 p. (in Russian).
15. Conrad L. *The Open Court.* Vol. 1902: Iss. 1, Article 6. Available at: http://opensiuc.lib.siu.edu/ocj/vol1902/iss1/6 (accessed November 11, 2016).

Ассоциация российских религиоведческих центров

IV Конгресс российских исследователей религии

24–26 сентября 2018 г.,
г. Благовещенск (Амурский государственный университет)
Тема конгресса:
«Религия как фактор взаимодействия цивилизаций»

Информационное письмо № 1

Ассоциация российских религиоведческих центров объявляет о проведении IV Конгресса российских исследователей религии с международным участием. Всероссийский IV Конгресс исследователей религии призван продолжить научную деятельность, которая осуществлялась в 2012 – 2014 гг. в рамках I и II Конгресса в Санкт-Петербурге, в 2016 г. в рамках III Конгресса во Владимире.

IV Конгресс пройдёт на базе Амурского государственного университета, одного из центров российского религиоведения. Геополитическое положение АмГУ, находящегося на границе России и Азиатско-Тихоокеанского региона, российской цивилизации и цивилизаций Азии, Америки, а также актуальность фундаментальных межцивилизационных процессов, которые с древности и по настоящее время определяют судьбу человечества, обусловили тему IV Конгресса.

Основные проблемные поля IV Конгресса:

– Современные теории религии в контексте цивилизационного подхода.

– Вклад российского и зарубежного религиоведения в исследование места и роли религии в процессе взаимодействия культур и народов.

– Научное наследие митрополита Иннокентия (И.Е. Попова-Вениаминова), выдающегося исследователя народов, культур и религий Сибири, Дальнего Востока и Америки.

– Религии в истории развития цивилизаций.

– Религии как фактор диалога цивилизаций.

– Религии как фактор конфронтации цивилизаций.

– Религии России как составная часть истории и культуры.

– Современные религиозные и этнорелигиозные процессы как фактор внутрицивилизационного развития России.

Круглый стол: «Религиозные и гражданско-политические институты в России: от политического контекста к государственной политике».

Заявки на участие с темами докладов принимаются до **1 мая 2018 г.** по электронному адресу congress-amgu-2018@yandex.ru

В заявке следует указать: фамилию, имя, отчество, ученое звание, научную степень, место работы, должность, город и электронный адрес, тему доклада, ключевые слова и аннотацию доклада (до 900 знаков).

Заявки на организацию секций и круглых столов принимаются до **1 апреля 2018 г.** по электронному адресу congress-amgu-2018@yandex.ru.

В заявке необходимо указать наименование секции, фамилию, имя, отчество, ученое звание, научную степень, место работы, должность, город и электронный адрес организатора, количество предполагаемых участников, представить примерную тематику выступлений и аннотацию (до 900 знаков).

Оргкомитет оставляет за собой право отбора заявок.

Полные тексты докладов для публикации принимаются до **1 июня 2018 г.** Тексты докладов принимаются на русском и английском языках. Объём текста – до 20000 знаков с пробелами. Правила оформления текста соответствуют Правилам оформления статей, представляемых в научно-теоретический журнал «Религиоведение». Правила оформления статей публикуются в номерах журнала и на сайте журнала.

Предполагается *организационный взнос*, который включает публикацию доклада и организационные расходы. Размер и порядок перечисления оргвзноса будут определены в *информационном письме № 2.*

Проживание и транспортные расходы – за счет командирующей стороны.

Участникам и гостям Конгресса будет предложена культурная программа.

Состав Оргкомитета:

Плутенко Андрей Долиевич – доктор технических наук, профессор, ректор Амурского государственного университета (Благовещенск), председатель оргкомитета;

Еремин Евгений Владимирович – кандидат политических наук, начальник Департамента по взаимодействию с религиозными организациями Управления Президента Российской Федерации по внутренней политике Администрации Президента Российской Федерации (Москва), сопредседатель оргкомитета;

Забияко Андрей Павлович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения и истории Амурского государственного университета, ведущий научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, главный редактор журнала «Религиоведение» (Благовещенск), секретарь-сопредседатель оргкомитета;

Аринин Евгений Игоревич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета (Владимир);

Дашковский Петр Константинович – доктор исторических наук, заведующий кафедрой политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений, заведующий лабораторией этнокультурных и религиоведческих исследований факультета массовых коммуникаций, филологии и политологии Алтайского государственного университета (Барнаул);

Муравьев Алексей Владимирович – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН (Москва);

Терюкова Екатерина Александровна – кандидат философских наук, доцент, заместитель директора Государственного музея истории религии (Санкт-Петербург);

Степанова Елена Алексеевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии и права УРО РАН (Екатеринбург);

Шабуров Николай Витальевич – кандидат культурологии, профессор, руководитель Учебно-научного Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета (Москва);

Шахнович Марианна Михайловна – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург);

Шмидт Вильям Владимирович – доктор философских наук, профессор, заместитель заведующего кафедрой государственно-конфессиональных отношений Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва);

Элбакян Екатерина Сергеевна – доктор философских наук, директор Центра религиоведческих исследований «РелигиоПолис», ответственный секретарь журнала «Религиоведение» (Москва);

Яблоков Игорь Николаевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии религии и религиоведения Московского государственного университета (Москва).

Association for Russian Centers for the Religious Studies

The Forth Congress of Russian Scholars of Religion

September 24–26, 2018
The Amur State University, Blagoveshchensk, Russia
Theme:
"Religion as a Factor of Interrelation of Civilizations"

Information letter № 1

Association of Russian Centers for the Religious Studies announces The Forth Congress of Russian Scholars of Religion with international participation. The Congress aims to continue scientific studying, which took place during the First and the Second Congresses in St. Petersburg in 2012–2014 and the Third Congress in Vladimir in 2016.

The Forth Congress will take place at The Amur State University, one of the centres for Russian religious studies. The subject of the Forth Congress has been determined by geopolitical location of the AmSU situated on border of Russia and the Pacific Rim, the Russian civilization and civilizations of Asia and America, and also relevance of fundamental intercivilizational processes defining the fate of mankind from antiquity till the present time.

Themes to be discussed during the Forth Congress:

– Modern theories of religion in the context of civilization approach.

– Contribution of the Russian and foreign religious studies to the research of place and role of religion in the course of interaction of cultures and peoples.

– Scientific heritage of the Metropolitan Innocent (I.E. Popov-Veniaminov), outstanding researcher of the peoples, cultures, and religions of Siberia, the Far East, and America.

– Religions in the history of development of civilizations.

– Religions as a factor of dialogue of civilizations.

– Religions as a factor of confrontation of civilizations.

– Religions of Russia as a component of history and culture.

– Modern religious and ethno-religious processes as a factor of intracivilizational development of Russia.

Round table theme: "Religious and Civil Political Institutes in Russia: From Political Framework to the State Policy".

Abstract submission deadline is **May 1, 2018.** Applications are sent to congress-amgu-2018@yandex.ru.

An application should include: full name, position, academic degree, affiliation, city, country, e-mail address, subject of a report, key words, and abstract (up to 900 characters).

Applications for planning of sections and round tables are sent to congress-amgu-2018@yandex.ru, deadline is **April 1, 2018.**

An application should include title of section, full name, position, academic degree, affiliation, city, country, and e-mail address of an organizer, number of expected participants, suggested topics, and abstract (up to 900 characters).

The steering committee reserves the right for selection of applications.

Full texts of reports for publication are submitted by **June 1, 2018.** The reports should be written in Russian or English. The submitted texts shall not exceed 20,000 characters with spaces. Article layout rules correspond to the Article submission guidelines of the scientific and theoretical journal "Religiovedenie". The guideline is published in the issues of the journal and on the website.

Arrangement fee including the publication of the report and organizational expenses is supposed. The ammount and payment procedure will be determined in *the information letter № 2.*

Accommodation and transportation expences are covered by sending organizations.

Participants and guests of the Congress will be offered a cultural programme.

The Steering Committee:

Plutenko Andrey Dolievich – Doctor of Engineering Science, Professor, President of the Amur State University (Blagoveshchensk), chairman of the steering committee;

Eremin Evgeniy Vladimirovich – PhD (Political Studies), Head of the Department of Arrangements with Religious Organizations of the Presidential Domestic Policy Directorate of the Presidential Administration of Russia (Moscow), co-chairman of the steering committee;

Zabiyako Andrey Pavlovich – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Religious Studies of the Amur State University, leading researcher of the Institute of Archeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Science, editor-in-chief of the journal "Religiovedenie" ("Study of Religion", Blagoveshchensk), co-chairman and secretary of the steering committee;

Arinin Evgeniy Igorevich – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Religious Studies of the Vladimir State University (Vladimir);

Muravyov Aleksei Vladimirovich – PhD (History), senior researcher at the Institute of World History of the Russian Academy of Science (Moscow);

Teryukova Ekaterina Aleksandrovna – PhD (Philosophy), Associate Professor, Deputy Director of the State Museum of the History of Religion (St. Petersburg);

Stepanova Elena Alekseevna – Doctor of Philosophy, leading researcher of the Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Science (Ekaterinburg);

Shaburov Nikolai Vitalievich – PhD (Cultural Studies), Professor, Head of Educational and Scientific Center for Studying of Religions of the Russian State University for the Humanities (Moscow);

Shakhnovich Marianna Mikhaylovna – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, St. Petersburg State University (St. Petersburg);

Schmidt William Vladimirovich – Doctor of Philosophy, Professor, Deputy Head of the Department of National and Federative Relations, Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation (Moscow);

Elbakyan Ekaterina Sergeevna – Doctor of Philosophy, director of the Center for religious researches «ReligioPolis», assistant editor of the journal "Religiovedenie" ("Study of Religion"), (Moscow);

Yablokov Igor Nikolaevich – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies of Lomonosov Moscow State University (Moscow).

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Уважаемые авторы!

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объёмом 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 «Автору».

Articale Submission Guidelines

Dear authors,

The editorial board takes into consideration articles of no more than l 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».

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Наш журнал распространяется по подписке. Стоимость 1 номера журнала – 700 руб. Комплект годовой подписки на 2017 год – 2800 руб. (при оплате через редакцию АмГУ). **Подписку на 2017 год можно оформить через Объединённый каталог «Пресса России»**.

Издательская база находится в Амурском государственном университете, поэтому при оформлении подписки мы принимаем перечисления на счёт АмГУ платёжным поручением, а также почтовым переводом на адрес редакции и через Сбербанк (образец купона прилагается). Копию платёжного документа письмом надо обязательно отправить на адрес редакции: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, АмГУ, редакция журнала «Религиоведение», Садовской Людмиле Михайловне. Журнал будет выслан по адресу подписчика почтой. Пересылка по России включена в стоимость подписки.

Перечисление платёжным поручением от организаций

Наименование получателя платежа – ФГБОУ ВО «АмГУ», АмГУ ИНН 2801027174, КПП 280101001, ОКПО 02069763.

Наименование банка получателя платежа – УФК по Амурской области (ФГБОУ ВО «АмГУ», АмГУ л/с 20236X50560), Отделение Благовещенск, г. Благовещенск.

Р/с 40501810500002000001

БИК 041012001

ОКАТО 10401000000

Наименование платежа – 00000000000000000130 п. 1. Доходы от оказания услуг структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2017 год)*.

Для иностранных читателей стоимость годовой подписки составляет $100 (€70).

Банковские реквизиты для оплаты:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск

Кор. счет No 30101810400000000762 в Отделение Благовещенск, г. Благовещенск.

Валютный счет No 40503840411000000001

Транзитный валютный счет No 40503840711001000001

БИК 041012762 ИНН 7702070139

Телекс: 914683 DVTB RU

СВИФТ: VTBRRUM2 BLA

КПП 280102001

ОГРН 1027739609391

Наименование платежа – подписка на журнал «Религиоведение» на 2017 год.

Вниманию подписчиков!
Уточнить реквизиты можно на сайте журнала
http://www.amursu.ru/religio или по адресу: lsadvskaja@rambler.ru

SUBSCRIPTION

Information for the subscribers:

Annual subscriptions fee is $100, or €70 for 4 volumes. Postal fees are included in the subcription fee.

Bank account details:

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
Puprose of payment – subcription 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

ДЛЯ ЗАМЕТОК / NOTES

Журнал зарегистрирован Министерством Российской Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.
Свидетельство ПИ No 77-79-73 от 14.05.2001.

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

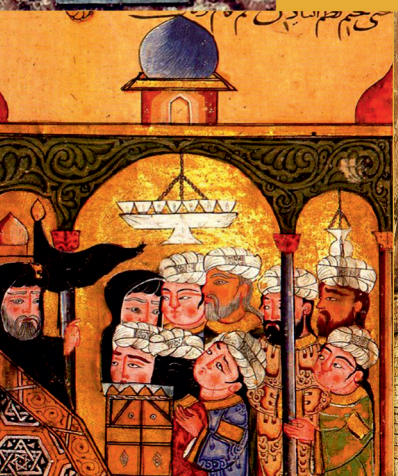
Дизайн – Ю.М. Гофман
Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдов

Религиоведение. 2017. № 3.
Издательство АмГУ. Подписано к печати 25.09.2017.
Компьютерная вёрстка и перевод – Е.А. Конталева.
Технический редактор – А.С. Воронина, Е.А. Конталева.
Корректор – А.С. Воронина.
Формат 70 х 108/8. Усл. печ. л. 31. 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.