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

4
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

Забияко А.П., Миронов М.А. Культовый комплекс Калиновка: основные результаты археологических исследований 2006–2014 гг. 5

Религии России

White J.M. Burkhanism, toleration and the Russian Orthodox Church in the Altai (1904–1914) 21

Аргудяева Ю.В. Улунгинское (Кхуцинское) восстание старообрядцев Приморья в 1932 г. 31

Религии Востока

Лепехова Е.С. Космология «Аватамсака-сутры» и Будда Вайрочана из храма Тодайдзи 42

Новые религиозные движения

Ушницкий В.В. Современный алтайский необурханизм как пример нью-эйдж в постсоветском пространстве 49

Антропология религии

Дедов А.С. К вопросу об эволюции ритуала в русском мистическом сектантстве: контекст и психологическая интерпретация случая в станице Мечетинской 56

Конталева Е.А. Религиозный синкретизм в интерпретации российских и зарубежных исследователей 62

Философия религии

Bortnikova O. Methodological Basis of the Study of Functioning of Religion in Society 79

Религиозная философия

Боков Г.Е. Парадоксы «христианского атеизма». Некоторые особенности радикального протестантского теологического модернизма третьей четверти XX века 86

Социология религии

Аринин Е.И., Воронцова Е.В., Петросян Д.И. Религиоведческо-терминологические аспекты социологических исследований «верующих» в постсоветской России: модели и типология 97

Религия и право

Скурко Е.В. Религия и право: современные формы взаимодействия 112

Психология религии

Буланова И.С. Социально-психологические подходы к изучению религиозных норм.....118
Сторчак В.М. Архетип нуминозности в контексте психоаналитической теории происхождения религии.....126

Религия и культура

Бахарев Д.С., Главацкая Е.М. Развитие православного ландшафта в современном российском мегаполисе (на пример Екатеринбурга).....143

История религиоведения

Емельянов В.В. Работы В.К. Шилейко по истории месопотамской религии.....154
Хорина В.В. Описания шаманизма в исследованиях Н.Н. Харузина и В.Н. Харузиной.....172

Кругозор

Терюкова Е.А., Тугаринов П.А. Обзор международной научно-практической конференции «Китайское народное искусство в позднеимперском Китае».....178

К сведению авторов.....186
Оформление подписки.....188

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

4
2017

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

CONTENTS

History of Religion

Andrey P. Zabiyako, Maksim A. Mironov. The Kalinovka Cult Complex: The Main Results of the Archaeological Discoveries in 2006–2014 5

Religions of Russia

White J.M. Burkhanism. Toleration and the Russian Orthodox Church in the Altai (1904–1914) 21

Yulia V. Argudiaeva. Ulunga (Kuqing) Uprising of Primorye Old-Believers in 1932 31

Religions of the East

Elena S. Lepekhova. The Cosmology of Avatamsaka-sutra and Buddha Vairochana from Tōdaiji Temple 42

New Religious Movements

Vasily V. Ushnitsky. Modern Altai Neo-Burkhanism as an Example of the New Age in the Post-Soviet Space 49

Anthropology of Religion

Andrey S. Dedov. Towards the Question about the Evolution of Ritual in Russian Mystical Sectarianism: the Context and Psychological Interpretation of the Case in the Mechetinskaya Village 56

Eugenia A. Kontaleva. Religious Syncretism in the Interpretation of Russian and Foreign Researchers 62

Philosophy of Religion

Olena G. Bortnikova. Methodological Basis of the Study of Functioning of Religion in Society 79

Religious Philosophy

German E. Bokov. The Paradoxes of "Christian Atheism". Some Features of Radical Protestant Theological Modernism from the Third Quarter of the 20th Century 86

Sociology of Religion

Evgenii I. Arinin, Elena V. Vorontsova, Dmitrii I. Petrosyan. Religious Terminological Aspects of Sociological Study of "Believers" in Post-Soviet Russia: Models and Typology 97

Religion and Law

Elena V. Skurko. Religion and Law: Contemporary Forms of Interrelation 112

Psychology of Religion

Irina S. Bulanova. Socio-Psychological Approaches to the Study of Religious Norms.....118
Vladimir M. Storchak. Archetype of the Numinous in the Context of the Psychoanalytic Theory of the Origin of Religion.....126

Religion and Culture

Dmitry S. Bakharev, Elena M. Glavatskaya. The Orthodox Church Landscape Development in a Modern Russian Megalopolis (the Case of Yekaterinburg).....143

History of Religious Studies

Vladimir V. Emelianov. W.G. Schileico's Works on the History of the Mesopotamian Religion.....154
Veronika V. Khorina. Descriptions of Shamanism in the Research Works of N.N. Kharuzin and V.N. Kharuzina.....172

Scope

Ekaterina A. Teryukova, Pavel A. Tugarinov. An Overview of the International Conference "Folk Images in Late Imperial China".....178

Information for authors.....187
Subscription 189

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: 10.22250/2072-8662.2017.4.5-20

Забияко А.П., Миронов М.А.

Культовый комплекс Калиновка: основные результаты археологических исследований 2006–2014 гг.

А.П. Забияко

М.А. Миронов

Аннотация. Статья посвящена результатам исследований археологического памятника Калиновка. В тексте освещаются типологические характеристики и особенности стратиграфических отложений археологического объекта, проводится анализ каменных индустрий, определяются их хронологические рамки и предлагается теоретическая интерпретация предметов археологической коллекции. Калиновка представляет собой культовый комплекс (святилище), включающий наскальные рисунки, ритуальную площадку, жертвенник. Основной культурный слой памятника относится к ранненеолитической громатухинской культуре. Уникальность этого памятника громатухинской культуры заключается в том, что он имеет отношение к неутилитарным практикам древних обитателей Верхнего и Среднего Амура. Обнаруженные в ходе раскопок предметы неутилитарного характера позволяют с высокой степенью вероятности предполагать существование верований и практик, направленных на почитание жизни, рождения и возрождения. Такого рода верования и практики репродуктивной магии бытовали в форме мужских и женских культов, опредмеченным выражением которых выступали изображения фаллоса и «венеры». Есть вещественные основания допускать существование в религиозной жизни неолитических таёжных охотников медвежьего культа. Очевидно, эти верования и культы дополнялись ритуалами инициаций и иными практиками, составной частью которых был татуаж. Эмпирический материал, полученный в процессе археологического исследования Калиновки, и его теоретическая интерпретация указывают на высокий уровень развития ранненеолитических культур Верхнего и Среднего Амура.

Ключевые слова: Верхний Амур, культовый комплекс, петроглифы, жертвенник, стратиграфия, орудийный набор, эпоха палеометалла, неолит, громатухинская археологическая культура, фаллический культ, медвежий культ

Andrey P. Zabiyako, Maksim A. Mironov

The Kalinovka Cult Complex: The Main Results of the Archaeological Discoveries in 2006–2014

Abstract. The article deals with the results of the investigations of the Kalinovka archaeological site. The paper sheds light on the typological characteristics and features of the stratigraphic layers of the archaeological site, provides the analysis of the stone industries, defines their chronological framework and offers theoretical interpretation of the artifacts. The Kalinovka represents the cult complex (sanctuary) including rock paintings, a ritual platform, and an altar. The main cultural layer of the site belongs to the Early Neolithic Gromatukha culture. The uniqueness of this site of the Gromatukha culture is that it relates to non-utilitarian practices of the ancient inhabitants of the Upper and Central Amur. The objects of non-utilitarian character found during the excavation with high degree of probability allow to assume existence of beliefs and practices directed to worshipping life, the birth and revival. Such beliefs and practices of reproductive magic occurred in a form of male and female cults which were expressed in the images of phallus and “Venus”. There are material evidences allowing existence of the bear cult in religious life of the Neolithic taiga hunters. Obviously, these beliefs and cults were complemented with the rituals of initiations and other practices with tattooing as an integral part of them. The empirical data received in the course of the archaeological discovery of the Kalinovka and its theoretical interpretation indicate the high level of development of the Early Neolithic cultures of the Upper and Central Amur.

Key words: Upper Amur, cult complex, petroglyphs, altar, stratigraphy, tool set, Paleometal era, Neolithic, Gromatukha archaeological culture, phallic cult, bear cult

Забияко Андрей Павлович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения и истории, заведующий Лабораторией археологии и антропологии Амурского государственного университета, ведущий научный сотрудник ИАЭТ СО РАН; Амурская область, Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, стр. 7, каб. 107; sciencia@yandex.ru.

Andrey P. Zabiyako – DSc (Philosophy), Full Professor, Head of the Department of Religious Studies and History, Head of the Laboratory of Archaeology and Anthropology, The Amur State University, Leading Research Fellow of Institute of Archeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Science; of. 107, build 7, 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia; sciencia@yandex.ru.

Миронов Максим Анатольевич – научный сотрудник Лаборатории археологии и антропологии Амурского государственного университета, археолог Центра по сохранению историко-культурного наследия Амурской област; Амурская область, Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, стр. 7, каб. 202; mironovmaksim8@yandex.ru.

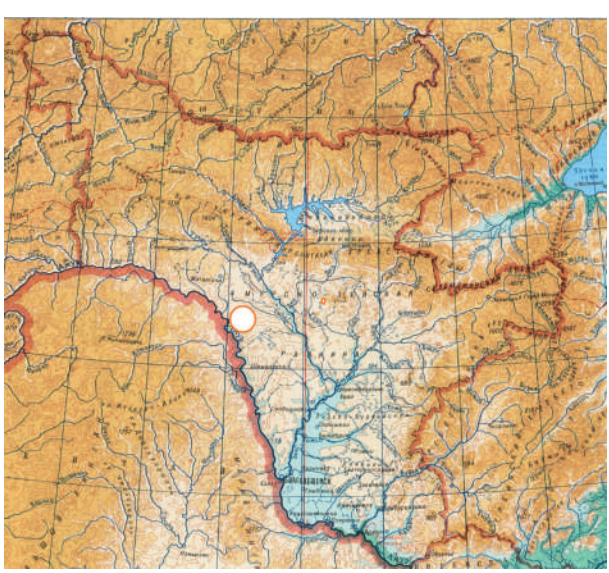
Maksim M. Mironov – Research fellow at the Laboratory of Archeology and Anthropology of the Amur State University, archeologist at the Center for Preservation of Historical and Cultural Heritage of Amur Oblast; of. 202, build 7, 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia; mironovmaksim8@yandex.ru.

История изучения археологического памятника

В 1954 г. отрядом Дальневосточной экспедиции под руководством А.П. Окладникова на 406 км левобережья Верхнего Амура были обнаружены наскальные рисунки в устье р. Калиновка. По наименованию речки археологический объект был назван *Калиновка* (*Калиновская писаница*).

Местность, где расположен археологический объект, представляет собой лесисто-увалистую долину р. Калиновка, впадающей в р. Амур. Пойма р. Калиновка заболоченная, однако по берегам местами расположены возвышенности («увалы») высотой до 50 м. В районе устья увалы переходят в скальные утесы, поросшие на склонах редколесьем и кустарником. Калиновка представляет собой небольшую, шириной до 10 м и протяжённостью около 4 км реку, берущую начало на марях. Русло реки прямое, питание преимущественно дождевое. Берег Амура в районе устья р. Калиновка скалистый.

В дневнике экспедиции 1954 г. отмечено, что в ходе работ были скопированы найденные рисунки, осмотрены прилегающие к скалам участки берегов, произведена шурфовка на левом и правом берегах р. Калиновки. В результате были получены подъёмный материал и артефакты из шурфа [Окладников, Ларичев, 1999, 23]. Скопированные наскальные изображения и их интерпретации были опубликованы [Окладников, Мазин, 1976, 78–79]. В последующие десятилетия памятник не изучался в силу пограничного режима и иных причин.



Илл. 1. Археологический памятник Калиновка на карте Амурской области.

Исследование было возобновлено в 2003 г. сотрудниками Лаборатории археологии и антропологии Амурского государственного университета. Было установлено, что открытый в 1954 г. памятник представляет собой культовый комплекс. Культовый комплекс Калиновка включает расположенные по обоим берегам р. Калиновка скалы с наскальными рисунками и прилегающую территорию с остатками культурных отложений. Территория, которая находится у подножия скалы с изображениями на правом берегу, представляет собой ритуальную площадку, включающую жертвенники. Правобережная часть культового комплекса была названа при паспортизации «Калиновка, писаница–1», левобережная – «Калиновка, писаница–2».

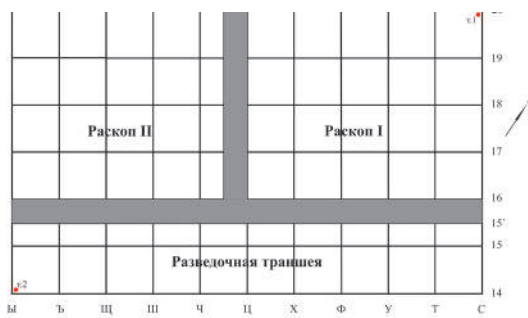
В ходе дальнейшего обследования утёсов правого и левого берега были обнаружены новые петроглифы и внесены уточнения в некоторые реконструкции наскальных изображений, опубликованных А.П. Окладниковым и А.И. Мазиным. С 2005 г. на памятнике «Калиновка, писаница–1» осуществляются стационарные археологические работы, в ходе которых применяются стандартные методы. Новые данные частично опубликованы в статьях и монографии [Забияко, Кобызов, 2011, 167–172; Забияко, Кобызов, 2012, 33–36; Забияко, Беляков, Воронина, 2017, 197–210]. В данной статье отражены основные результаты археологических раскопок, произведённых в 2005–2014 гг. на памятнике «Калиновка, писаница–1». Наскальные изображения в статье не анализируются по причине ограниченного объёма публикации.

Илл. 2. Калиновка. Археологический лагерь. 1. Устье р. Калиновка. 2. Археологический памятник Калиновка–1.

Стратиграфия памятника и общая характеристика коллекции артефактов

Площадь памятника, размеченная перед началом раскопок, составила 299 м². Периметр включает в себя скальный останец, шириной 11 м, высотой до 9 м, на южной стороне которого расположены древние изображения. Общая площадь раскопов к концу полевого сезона 2014 г. составила 60 м². Буквенные обозначения вскрытой площади начинаются с пикета С и заканчиваются пикетом Ы. Цифровые обозначения начинаются с пикета 14 и заканчиваются пикетом 20. Местом для репера была выбрана наиболее высокая поверхность, выступающая над остальной площадью, таким образом, что все нивелировочные отметки идут с отрицательными индексами.

Илл. 3. Калиновка. Калиновка–1. Общий вид культового комплекса. Разметка площади памятника. 2006 г.



Илл. 4. Общий план. Раскопы 1, 2 и разведочная траншея. 2014 г.

Илл. 5. Калиновка–1. Фиксация находок в разведочной траншее. 2013 г.

Илл. 6. Калиновка–1. Фиксация глубины расположения находок при помощи нивелира. 2014 г.

Вся площадь вскрываемой поверхности была покрыта травянистой растительностью и слоем дёрна с включением мелких и крупных камней. Большое содержание камней также зафиксировано во всех литологических горизонтах, что в свою очередь затрудняло ведение работ. Необходимо отметить, что большой уклон поверхности приводит к постоянному движению (сползанию) скальных пород, а как следствие – к движению археологического материала, о чём свидетельствует нахождение артефактов более позднего времени в нижних горизонтах. Под дёрном залегал слой тёмно-серого гумусированного суглинка толщиной – от 6 до 64 см. Его мощность в самой высокой точке раскопа минимальна, а в самой низкой уже максимальна. Возможно, это связано с большим уклоном поверхности и стоком осадков. Местами под дёрном залегал слой гумусированой пылеватой супеси толщиной от 6 до 16 см. Слой, по-видимому, образовывался из-за смешивания дёрна и гумусированного суглинка вследствие оползней. Ниже залегал слой светло-серой пылеватой супеси с включением мелких и крупных камней, а также массивных каменных блоков. Мощность слоя – 60–80 см. Слой светло-серой пылеватой супеси является основным (культурным) слоем, имеющим наибольшую концентрацию находок. Археологический материал был обнаружен во всех слоях за исключением материкового слоя. За материковый слой был принят горизонт коричневой супеси.

В результате раскопок общее количество обнаруженного археологического материала составило 4502 единиц. В том числе отщепы – 2050, фрагменты керамики – 926, ножевидные пластины (включая микропластины) – 478, мелкие фрагменты костей животных – 355, сколы – 316, колотая галька – 92, колотая галька под температурным воздействием – 81, окатанная галька – 45, остроконечники на микропластинах – 29, тесловидно-скребловидные орудия – 24, нуклеусы – 20, резцы – 15, ножи – 12, скребки – 10, заготовки орудий – 8, наконечники стрел – 11, свёрла – 5, остроконечники – 5, проколки – 5, провертки – 2, грузила – 2, изделия из кости – 3, ретушер – 1, металлическая серьга – 1, топор – 1, фаллический пест – 1, тесло – 1, антропоморфное изображение «Калиновская венера» – 1, каменная плитка со следами шлифовки – 1, плоскостное скульптурное изображение – 1.

В коллекции артефактов археологического объекта Калиновка–1 присутствуют три культурно-хронологических комплекса: эпоха палеометалла, осиноозёрская археологическая культура позднего неолита и слой громатухинской археологической культуры, относящийся к раннему неолиту.

Радиоуглеродная датировка неолитического слоя по трём образцам – 9739 (±137) л.н., 9926 (±130) л.н., 9597 (±131) л.н. (Институт археологии и этнографии СО РАН, Институт ядерной физики СО РАН).

Артефакты, относящиеся к палеометаллу и позднему неолиту, были обнаружены в основном в верхней части культурных отложений. Однако, как уже отмечалось выше, ввиду специфичности памятника (его большого уклона и наличия скальных пород) находки более поздних эпох также находились в нижних слоях, но значительно реже. Целых форм сосудов обнаружено не было.

К находкам эпохи раннего железного века можно отнести два костяных изделия и фрагменты керамики с отогнутыми наружу венчиками [Болотин, Сапунов, Зайцев, 1997, 157]. Керамика имеет хорошо промешанное и плотное тесто. Металлическая серьга, обнаруженная в верхних слоях, также относится к поздним эпохам.

Илл. 7. Калиновка–1. Артефакты эпохи раннего железного века.

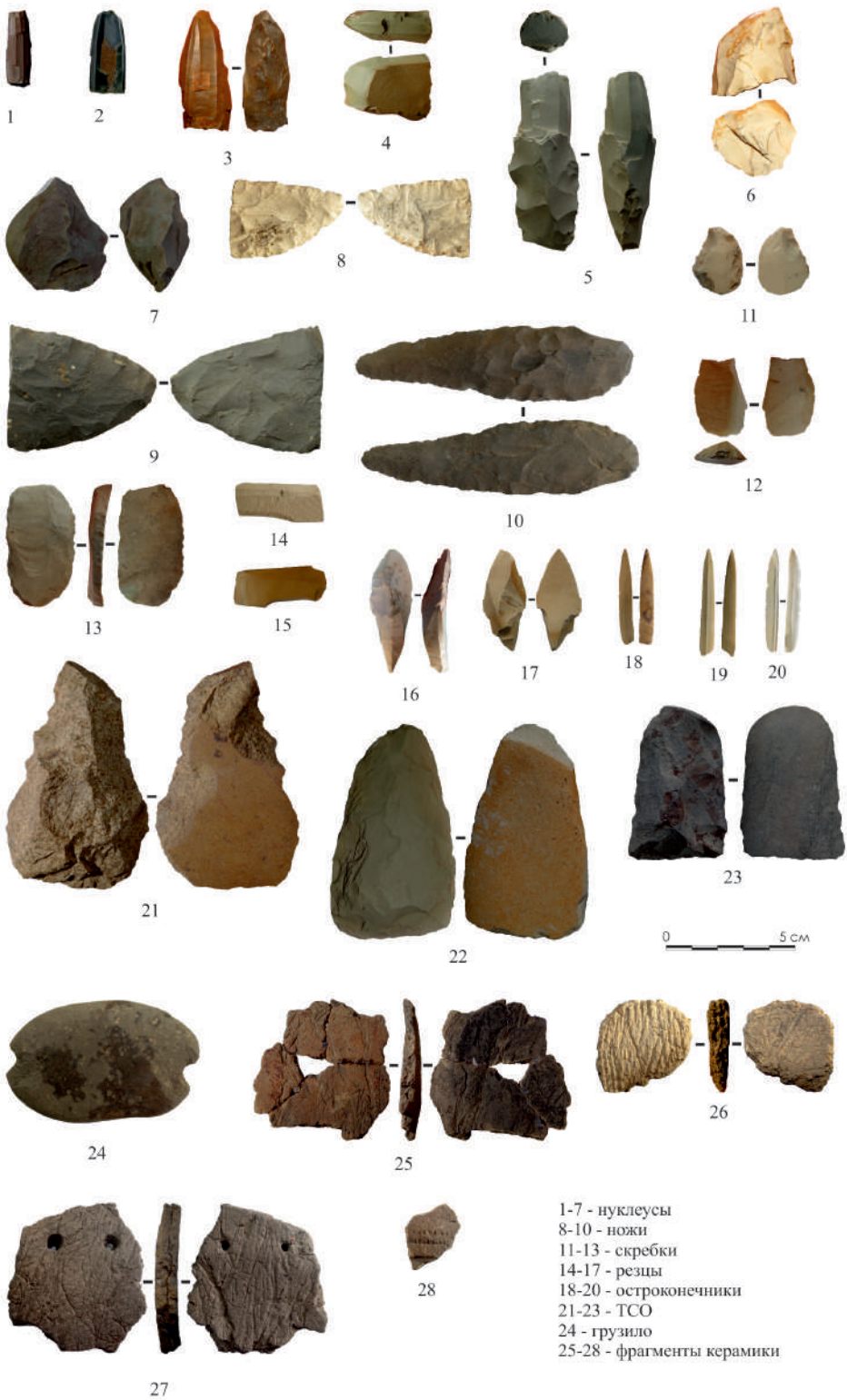
Обнаружено значительное количество фрагментов керамики, орнаментированной параллельными налепными валиками. Подобная орнаментация свойственна для осиноозёрской археологической культуры [Окладников, Деревянко, 1973, 40]. Орудия же, относящиеся к поздненеолитическому времени, единичны. Среди находок можно выделить халцедоновые ядрища; наконечники стрел, обработанные ретушью с двух сторон; вкладышное орудие.

Основная масса археологического материала, в том числе орудийный комплекс, находились в светло-серой пылеватой супеси. В слое также были обнаружены гальки, имеющие следы термального воздействия, что говорит об их возможном использовании в качестве очажных камней. Сравнительный анализ коллекции позволяет в большой степени отнести основной культурный слой памятника к громатухинской археологической культуре [Окладников, Деревянко, 1977, 121–122].

К наиболее типичным находкам, указывающим на принадлежность слоя к громатухинской культуре, относятся тесловидно-скребловидные изделия. Одна сторона орудий обработана сколами и мелкой краевой ретушью, а противоположная сохраняет естественную поверхность. Длина орудий от 6 до 13 см. В плане описываемые изделия имеют подтреугольную или подпрямоугольную форму.

Среди нуклеусов выделяются призматические – небольшие с круглой или

Илл. 8. Калиновка–1. Артефакты эпохи позднего неолита.



Илл. 9. Калиновка–1. Орудия эпохи раннего неолита, громатухинская археологическая культура.

овальной ударной площадкой, конусовидный, а также клиновидный. Значим для исследования экземпляр нуклеуса со следами снятия ножевидных пластин и на определённом этапе обломанных.

Скребки небольших размеров, изготовлены на отщепах, рабочая часть которых дополнительно обработана крутой ретушью. Один скребок обработан притупляющей ретушью по кругу.

Большая часть найденных на памятнике резцов относится к срединному типу, но есть также два боковых резца на ножевидных пластинах.

Ножи изготовлены из массивных заготовок, обработанных с обеих сторон широкими сколами.

Обращает на себя внимание большое количество ножевидных пластин и микропластин. Какая-то часть из них, возможно, использовалась в качестве орудий, определить функциональное назначение которых возможно после трасологического исследования.

В особую группу можно выделить остроконечники, изготовленные на ножевидных микропластинах. Ретушью у них со стороны брюшка обрабатывался только кончик острия.

Обнаруженные на памятнике два грузила изготовлены из плоских галек, обработанные с двух противоположных сторон сколами, образующими небольшие углубления.

Керамический комплекс представлен в основном незначительными фрагментами и скоплениями мелких обломков. Фиксируются черепки с отпечатками травы на поверхности. Есть фрагменты, где трава в формовочной массе хорошо заметна, а есть, где она отсутствует. Встречаются черепки и с гребенчатым узором. Однако, необходимо отметить, что имеется керамика, не нашедшая аналогий в культурах Приамурья, что, в свою очередь, делает перспективным в целом исследования керамики этого региона.

Предметы неутилитарного, культового назначения

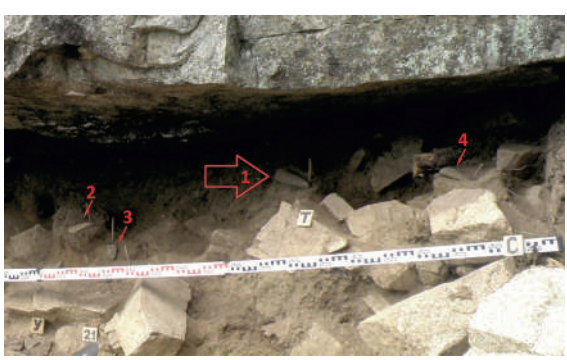
Помимо орудий труда, в культурном слое памятника обнаружены культовые предметы и украшение.

Под скалой с наскальными изображениями в 2012 г. был найден предмет фаллической формы. Он представляет собой крупную гальку, имеющую признаки обработки (шлифовки), длиной 21 см и диаметром 8,5 см у основания и 4 см в верхней части. Каменный фаллос находился у подножия скалы в глубине ниши в одном слое с каменными изделиями, относящимися к ранненеолитической громатухинской культуре. Два из них представляют собой типичные для громатухинской культуры тесловидные орудия, одно из них – с признаками шлифовки. В нишу под скальным массивом эти предметы не могли попасть случайно, например, в результате утери. Они были положены сюда преднамеренно для регулярного использования. Возможно, вместе они образуют комплекс особо ценных для древнего человека вещей, вполне вероятно, ритуальных, которые хранились под скалой. В процессе обрядовых действий их извлекали и использовали в ритуальных целях. Фаллос в качестве священного объекта мог быть размещён на близлежащих каменных площадках, выполнявших в таком случае функцию алтаря. Нельзя исключать также, что фаллический предмет мог быть положен в нишу в качестве жертвы.

Разумеется, высказанное выше предположение о ритуальном сценарии использования фаллического предмета являются одной из возможных реконструкций, однако не подлежит сомнению, что он связан с фаллическим культом. К фаллическому культу относятся религиозные верования и практики, основанные на почитании мужской репродуктивной силы, явленной в образе полового органа, фаллоса. Мужская детородная способность является в фаллическом культе главным объектом сакрализации, а репрезентирующий её мужской детородный орган, фаллос – важнейшим сакральным образом. Древнейшие признаки существования фаллического культа восходят в разных регионах Евразии к палеолиту, во многих культурах этой эпохи появляются графические или объёмные изображения фаллоса, а также рисунки мужских фигур с утрированным половым органом.

Илл. 10. Калиновка–1. Предметы неутилитарного, культового назначения.

Илл. 11. Калиновка–1. Скала с наскальными рисунками и ниша у подножия скалы.



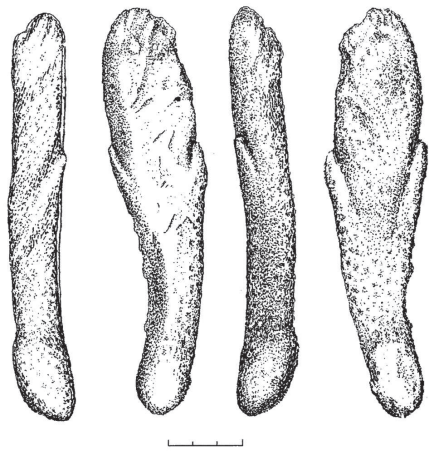
Илл. 12. Калиновка–1. Ниша и артефакты. 1 – фаллический предмет. 2–3 – тесловидно-скребловидные орудия. 4 – тесло.

Илл. 13. Тесловидно-скребловидные орудия и тесло.

Фаллический предмет, обнаруженный на Калиновке–1, – не единственная находка подобного рода в бассейне Амура. В ходе археологических раскопок на р. Селемдже (Средний Амур) на стоянке-мастерской Баркасная Сопка II была обнаружена изготовленная из камня фигурка рыбы, а на Баркасной Сопке III – каменный жезл с насечками. Жезл, как и фигурка рыбы, имеет удлинённую цилиндрическую форму. Форма этих изделий близка к фаллообразной. Памятники, на которых найдены эти предметы, относятся к селемджинской позднепалеолитической культуре (25–10 тыс. л.н.). Установлено, селемджинская культура была одним из источников развития громатухинской культуры [Деревянко, Волков, Ли Хонджон, 1998, 27,

32–33, 100–103, 208; рис. LXXVI]. Не исключено, что в селемджинской культуре существовали представления об особой мужской детородной силе, воплощением которой выступали каменные предметы фаллической формы. Неоднократно фаллические каменные изделия археологи находили на неолитических памятниках Нижнего Амура – на поселениях Кондон, Воскресеновка [Окладников, 1983, 18; Окладников, 1972], Сучу, Гася [Деревянко, Медведев, 1993; Медведев, 2000], Хумми и пос. Попова [Лапшина, 2008, 127–131] и других. Новейший обзор и интерпретации фаллических скульптурных изображений Приамурья предложены в публикации В.Е. Медведева [Медведев, 2014]. Фаллообразные предметы и признаки фаллического культа в неолитическую эпоху обнаружены археологами в других регионах Дальнего Востока, например, в Приморье [Крупянко, Табарев, 2013].

Илл. 14. Калиновка–1. Ритуальное экспонирование фаллического предмета. Реконструкция.

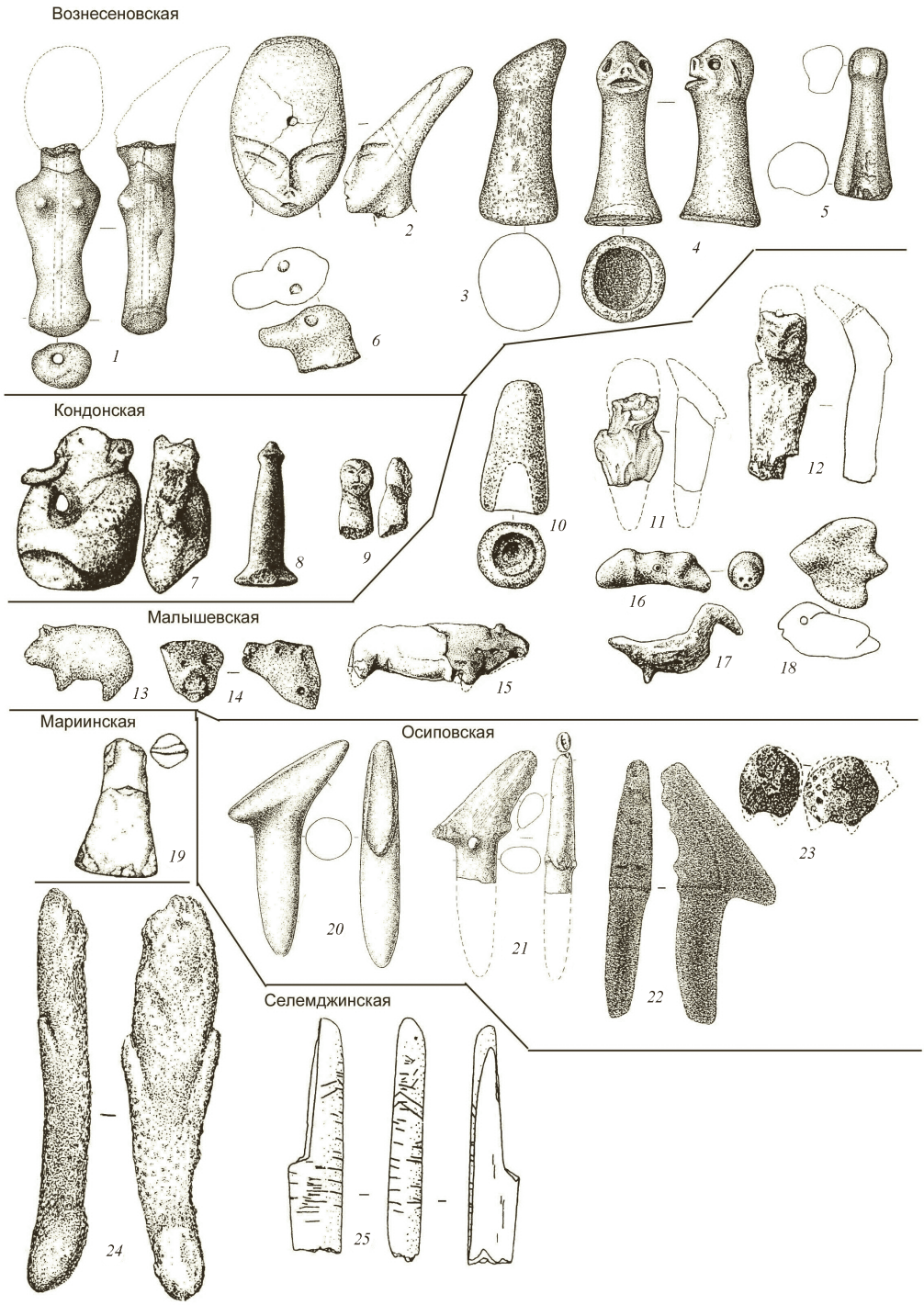


Илл. 15. Каменная фигура. Селемджинская культура. Баркасная сопка II. По Деревянко, Волков, Ли Хонджон, 1998, 27; рис. LXXVI.

Многие из обнаруженных фаллических предметов квалифицируются авторами не только как культовые объекты – фаллосы, но и как песты, которые использовались для растирания или истолчения органических веществ. Полифункциональность фаллических предметов-пестов органично сочетает в своих смыслах идеи размножения, плодовитости, смерти и возрождения.

Ритуальное почитание фаллоса входило составной частью в мужские культы. Мужские культы представляют собой религиозные верования и практики, в которых идея мужского начала, мужской детородной силы, мужские образы и обряды с мужским участием играют доминирующую роль.

В четырёх метрах вдоль скалы в раскопе № 1 на глубине 70 см рядом с неолитическими артефактами был обнаружен небольшой халцедон. Рука человека его почти не коснулась, однако природа придала ему причудливую форму, похожую на контуры женской фигуры. Возможно, воображение древнего человека «достроило» образ этого предмета, превратив его в ритуальный объект, в культовый образ – халцедоновое изображение женского существа, «калиновской венеры». Если такая интерпретация верна, тогда халцедоновая фигурка связана с женскими культами. Женские культы – религиозные верования и практики, в которых идея женского начала, женские образы и обряды с женским участием (реальным или символическим) играют доминирующую роль. Древнейшие признаки существования женских культов восходят к эпохе палеолита. К этому периоду относятся изображения обнажённых женских фигур (глиняные, каменные, костяные статуэтки, барельефы) с утрированными



Объемные скульптурные изображения неолитических культур Приамурья. 1–5, 11, 12, 14–20 – Сучу; 6, 10, 13, 23 – Гася; 7, 8, 21 – Кондон-Почта; 9 – Харпичан; 22 – Гончарка-1 (по: Шевкомуд, Яншина,2010); 24 – Баркасная Сопка II; 25 – Баркасная Сопка III (по: Деревянко, Волков, Ли Хонджон, 1998). Масштаб разный.

Илл. 16. Объемные скульптурные изображения неолитических культур Приамурья. По Медведев, 2014, 295.

половыми признаками (преувеличенно больших размеров живот, тазобедренная часть, грудь). Эти так называемые «палеолитические венеры» обнаружены в разных частях Евразии – Сибири, стоянка Мальта, до Западной Европы, стоянка Виллендорф и другие, что свидетельствует об универсальном характере связанных с ними представлений и практик. В течение всей последующей древности образы «венер» занимали видное место в культурах разных народов.

На Дальнем Востоке образцами таких культовых изображений являются «кондонская венера» и другие неолитические скульптурные женские образы. В настоящее время они обнаружены на многих неолитических памятниках Нижнего Амура. Нередко такие женские изображения причудливо сочетают в своём облике зооморфные, фаллические и иные признаки. «Таким образом, круглая скульптура уже в развитой форме существовала в Нижнем Приамурье в постпалеолитическое время, на заре эпохи неолита. Источники свидетельствуют о всестороннем проявлении культа плодородия в широком его понимании у носителей рассматриваемых культур региона. Искусству нижнеамурского неолита свойственна полиэйконичность и полисемантичность, в группу антропоморфных изображений входят двуполые, а также антропозооморфные скульптуры» [Медведев, 2014, 296].

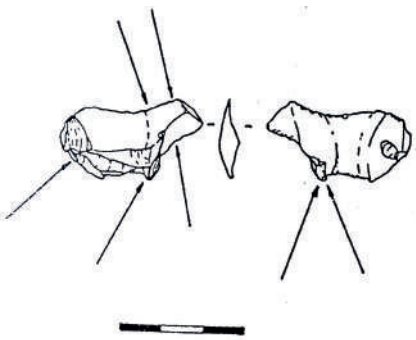
«Венеры» являлись частью ритуального комплекса, ориентированного на почитание порождающего женского начала. Детородная способность женщин выступает в таких ритуальных комплексах основным объектом сакрализации. Генезис женских культов был обусловлен не только сексуально-репродуктивными основаниями человеческой жизни. Разделение труда между женщинами и мужчинами, появление специфических женских занятий накладывали отпечаток на формирование женских культов.

Характерно, что на Калиновке предметы, изображающие фаллос и женскую фигуру, найдены рядом друг с другом. Нельзя исключать, что в прошлом они могли находиться в культовой связи. Характерно, что во многих других случаях обнаружения фаллических предметов и женских скульптурных изображений они пребывали поблизости друг от друга – например, в пределах жилища № 3, раскопанного на поселении Кондон экспедицией под руководством А.П. Окладникова [Окладников, 1983, 17–18]. Первобытные «венеры» – типичный образ древнейших религий, основанный на идее рождения, возрождения, жизни. Фаллические образы и культы – другая сторона рождения и жизни, фундаментальных данностей бытия, лежащих в основе исходных религиозных представлений. Во многих архаических культурах женские и мужские культы, направленные, прежде всего, на увеличение детородных способностей женщин и мужчин, рост численности семей и родов, соединялись в один мифо-ритуальный комплекс.

В 2014 г. на памятнике Калиновка–1 было найдено скульптурное изображение медведя. Изображение выполнено на отщепе серого (серо-зелёного) цвета с минимальной подработкой микросколами. Размер фигурки 4,5х3 см. Артефакт находился в неолитическом слое, относящемся к громатухинской культуре.

На Дальнем Востоке неоднократно в ходе археологических раскопок встречались изображения медведя, относящиеся к скульптуре малых форм (к мобильному искусству). Одно из наиболее древних изображений было найдено в 1968 г. на памятнике Устиновка–1 (Приморье) в позднепалеолитическом слое. Оно выполнено на отщепе с минимальной подправкой деталей. Материалом скульптурного изображения послужил мелкозернистый светло-коричневый туф. Другое изображение было обнаружено на памятнике Рудная Пристань (Тетюхе) в 1981−1984 гг. Оно выполнено на отщепе и отнесено к ранненеолитическому времени. На Нижнем Амуре изображения медведей обнаружены, например, на памятниках малышевской культуры, относящейся к раннему – среднему неолиту, осиповской культуры раннего неолита и других. В 1994 г. на памятнике Малые Куруктачи (р. Бурея, Средний Амур) фигурка медведя была обнаружена А.В. Табаревым. Изображение изготовлено из полупрозрачного жёлто-бурого халцедона размером 3,6х1,9 см. Оно выполнено на отщепе с минимальной подправкой в технике мелкофасеточной ретуши. Слой, в котором была обнаружена фигурка медведя, датирован концом палеолита. Примечательно, что найдено оно было в раскопе в непосредственной близости от древнего

кострища. «Таким образом, гипотетически мы можем предположить, – заключает А.В. Табарев, – что в искусстве Северо-Востока Евразии и Северной Америки традиция изображения медведей средствами палеоглиптики имеет очень древние, по всей видимости, позднепалеолитические корни и сохраняется на протяжении многих тысячелетий при изготовлении амулетов, оберегов, талисманов и игрушек, теряя постепенно первоначально существующую связь с ритуально-мифологической средой палеоазиатского пласта» [Табарев, 1995, 73].

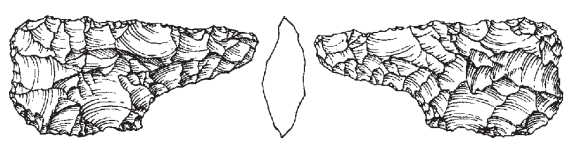


Илл. 17. Скульптурное изображение медведя. Малые Куруктачи. По Табарев, 1995, рис. II.

На Верхнем Амуре скульптурное изображение медведя было найдено на памятнике поздненеолитической осиноозёрской культуры Михайловка-Ключ. Оно искусно изготовлено с применением техники мелкофасеточной отжимной ретуши [История, 2008, 37–38]. Скульптурное изображение медведя памятника Калиновка–1, – второе, из числа обнаруженных на Верхнем Амуре, но оно древнее.

Изображения медведя имеют, разумеется, отчётливую связь с культом медведя. Культ медведя является составной частью зоолатрии – верований и ритуальных практик, в которых объектом почитания выступают животные. Зоолатрия – одна из наиболее ранних форм религии. Культ медведя был распространён практически во всех регионах, где древний человек сосуществовал с этим животным. Он был представлен скульптурными и наскальными изображениями медведей и иными, доступными человеку в ту эпоху способами. На существование культа медведя в эпоху палеолита указывают «медвежьи пещеры» и ритуальные экспозиции медвежьих черепов. Так, например, в центре так называемого Алтарного зала пещеры Шове (Франция) на каменном возвышении древними обитателями был помещён череп медведя. На основании радиокарбонного анализа частиц угля, собранных с каменной подставки, на которой располагался череп, установлено, что деятельность людей в этом зале датируется временем 31–32 тыс. л.н. Французские исследователи допускают, что экспозиция медвежьего черепа имела характер религиозной деятельности, основанной на идее существования особой связи между человеком и медведем, который воспринимался людьми палеолитической эпохи «как посредник между мирами: миром людей и животных, миром подземным и надземным, миром живых и мёртвых» [Robert-Lamblin, 2005, 200–202].

В раскопе № 2 было найдено изделие из кости неутилитарного назначения. Участок, на котором был обнаружен предмет, характеризуется сложной стратификацией, обусловленной расположением камней, однако есть основания относить находку к основному для этой части раскопа неолитическому слою. Предмет выполнен из трубчатой расколотой кости 20 см в длину, принадлежавшей, вероятнее всего, крупному копытному животному (изюбрь, лось). Вероятно, изделие из кости представляет собой рукоятку шаманской колотушки или скульптурное антропоморфное изображение – идола. Верхнюю часть изделия венчает вырезанное изображение. Плохая сохранность этой части изделия препятствует однозначной трактовке этого изображения, но вполне вероятно, что это – личина. Если выдвинутая версия связи предмета с шаманской атрибутикой верна, то он – важное материальное доказательство обрядового функционирования скалы с петроглифами. Из этнографического материала широко известно об особой роли петроглифов для шаманских ритуалов.



Илл. 18. Скульптурное изображение медведя. Михайловка-Ключ. По «История Амурской области», 2005, 38, рис. 16.

К числу наиболее многочисленных артефактов, обнаруженных на археологическом памятнике Калиновка–1, относятся халцедоновые остроконечники, в том числе, изготовленные на микропластинах. Преимущественно остроконечники находятся в культурном слое, содержащем артефакты громатухинской культуры. Размеры остроконечников, представляющих собой узкие заострённые пластины, невелики: длина в среднем около 35 мм, ширина в большинстве случаев около 3 мм в основной части, толщина – около 1,5 мм. Многие пластины в результате скола с ядрища изогнуты у острия.

Бесспорно, остроконечники могли использоваться в хозяйственной деятельности в качестве орудий для прокалывания шкур животных. Однако миниатюрность остроконечников, их изогнутая у острия форма, хрупкость материала, хотя и допускают такую возможность, всё же подталкивают к поиску и других способов применения этих изящных предметов.

Илл. 19. Калиновка. Остроконечник.

В контексте культового функционирования скалы с наскальными изображениями, рядом с которой обнаружены остроконечники, нельзя исключить ритуальное использование этих предметов. Ранее одним из авторов статьи высказывалось предположение, что остроконечники применялись в качестве игл для нанесения татуировок [Забияко, 2011].

Практика нанесения краски, шрамов или татуировок на тело уходит, как известно, в глубокую древность и традиционно имеет повсеместное распространение [см., например: Dinter, 2007]. Знаки, выполненные окрашиванием кожи или татуажем, несли важный символический и магический смысл. Процедура нанесения знаков отправлялась в традиционных обществах как религиозный ритуал и сопровождала, по общему правилу, обряды жизненного цикла, а также другие религиозно значимые события индивидуальной или коллективной жизни. Наскальные рисунки и окружающее их ближайшее пространство зачастую функционировали в качестве ритуальных комплексов. Не исключено, что рядом с наскальными изображениями проводились ритуалы инициаций и другие обряды, предполагавшие наряду с прочим татуирование, шрамирование или окрашивание тела. Некоторые наскальные рисунки выступали образцами, с которых копировались изображения на теле. Сходство здесь не только в содержании и форме сравниваемых феноменов – наскальных рисунков и рисунков на теле. Техники нанесения изображений на тело человека близки техникам создания наскальных рисунков. Петроглифирование, «резание» камня, и шрамирование, в сущности, вообще едины. Функционально многие образы наскальных композиций несли, очевидно, нагрузку, аналогичную предназначению многих символических изображений на человеческом теле, которые выступали апотропеями, вместилищами духов и сил, знаками принадлежности группе и т.д.

Предметы, применявшиеся при священнодействиях, в утилитарной практике, как правило, не использовались. Они причастны иному миру, в его пределах они и должны пребывать. Поэтому остроконечники – иглы для татуажа – после каждого очередного ритуального употребления участники священнодействия оставляли в священном месте. Где они в нашем случае и были обнаружены.

Косвенным подтверждением выдвинутой концепции ритуального назначения остроконечников памятника Калиновка–1 может служить то, что население громатухинской культуры состояло, вероятнее всего, из представителей палеоазиатской группы. Этнографические данные свидетельствуют, что потомки древних палеоазиатов твёрдо придерживались практики татуажа.

Так, русский археолог и этнограф С.И. Руденко фиксировал эту традицию у азиатских эскимосов: «Летом 1945 г., занимаясь археологическими исследованиями на берингоморском побережье Чукотского полуострова, я посетил все эскимосские посёлки. В отличие от береговых чукчей у эскимосов я повсюду видел татуировку

как на лицах, так и на руках, особенно распространённую среди женщин. На севере, в районе мыса Дежнёва, она не сложная: обычно несколько вертикальных прерывистых линий покрывают подбородок; иногда у углов рта имеются кружки. Напротив, на юге, от мыса Чаплина до посёлка Сирэник на западе, татуировка часто встречается довольно сложная, двумя линиями идущая от лба вдоль носа, покрывающая нередко обе щёки, подбородок, кисти с запястьем и предплечья рук. […] Азиатские эскимосы в настоящее время не татуируются, но лет десять-пятнадцать назад обычай этот был общераспространённым. Татуировались девушки с наступлением половой зрелости, до замужества. Наносимые узоры служили общепринятым украшением. Впрочем, неузорная татуировка, татуировка простыми линиями наносилась, да и теперь ещё наносится, на заболевшие члены с медицинской целью как женщинами, так и мужчинами. С той же целью на лбу над бровями наносились схематические изображения человечков при нервных заболеваниях» [Руденко, 1949, 149]. Сопоставив свои наблюдения и зарисовки с материалами первых этнографических сборов российской экспедиции Биллингса – Сарычева (1785–1793 гг.), исследователь приходит к обоснованному заключению: «Таким образом, татуировка, до малейших деталей сходная с сохранившейся до наших дней, практиковалась у азиатских эскимосов по крайней мере двести лет назад. Такая стойкость этого обычая, отсутствие какой бы то ни было эволюции как в общей композиции, так и в частных элементах рисунка, несмотря на существенные изменения, происшедшие за это время как в материальной культуре, так и в общественном строе народа, свидетельствуют о большой древности этого обычая» [Руденко, 1949, 153]. Известно, что татуаж был распространён среди многих других народов Сибири, Дальнего Востока и других территорий, где существовала традиция создания наскальных изображений.

Следует заметить, что отдельные фрагменты общей композиций и основные частные элементы рисунка эскимосских татуировок аналогичны некоторым типичным компонентам наскальных изображений северо-востока Евразии. Объём статьи не позволяет нам в полном объёме раскрыть эту важную для исследования древних и традиционных культур тему.

Выводы

Археологический памятник Калиновка писаница–1 занимает в ряду громатухинских памятников особое место. Археологическая коллекция данного памятника существенно расширяет наши знания не только о разнообразии технологий изготовления и использования каменных орудий, но также об искусстве и религии ранненеолитических охотников Приамурья. Калиновка–1 представляет собой культовый комплекс, включающий наскальные рисунки, ритуальную площадку, жертвенник. Это первый и пока единственный памятник громатухинской культуры, имеющий чётко выраженное отношение к неутилитарным практикам древних обитателей Верхнего и Среднего Амура. Обнаруженные в ходе раскопок предметы неутилитарного характера позволяют с высокой степенью вероятности предполагать существование в деятельности неолитических жителей Амура верований и практик, направленных на почитание жизни, рождения и возрождения. Такого рода верования и практики репродуктивной магии бытовали в форме мужских и женских культов, опредмеченным выражением которых выступали изображения фаллоса и «венеры». Есть вещественные основания допускать существование в религиозной жизни неолитических таёжных охотников медвежьего культа. Очевидно, эти верования и культы дополнялись ритуалами инициаций, лечебной магии и иными практиками, составной частью которых был татуаж. Дальнейшее археологическое исследование памятника будет способствовать расширению знаний о неолитических культурах Приамурья и верификации теоретических интерпретаций.

Библиографический список

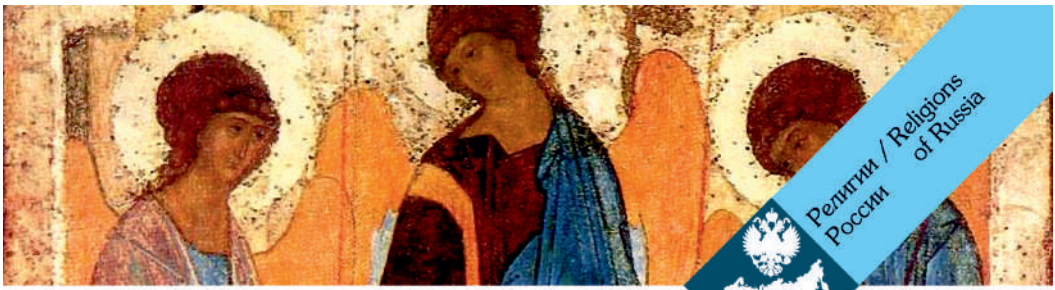
1. Болотин, Д.П. Новые памятники раннего железного века на Верхнем Амуре / Д.П. Болотин, Б.С. Сапунов, Н.Н. Зайцев // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий (Материалы V Годовой итоговой сессии Института археологии и этнографии СО РАН. Декабрь 1997 г.). – Новосибирск: Издательство Института археологии и этнографии СО РАН, 1997. – С. 155–159.
2. Деревянко, А.П. Исследование поселения Гася (предварительные результаты, 1980 г.) / А.П. Деревянко, В.Е. Медведев. – Новосибирск: Институт археологии и этнографии СО РАН, 1993. – 110 с.
3. Деревянко, А.П. Селемджинская позднепалеолитическая культура / А.П. Деревянко, П.В. Волков, Ли Хонджон. – Новосибирск: Институт археологии и этнографии СО РАН, 1998. – 336 с.
4. Забияко, А.П. Артефакты Громатухинской культуры памятника Калиновка писаница–1 и проблема датировки наскальных рисунков / А.П. Забияко, Р.А. Кобызов // Актуальные проблемы археологии Сибири и Дальнего Востока: сборник научных статей. – Уссурийск: УГПИ, 2011. – С. 167–172.
5. Забияко, А.П. Наскальные рисунки и татуаж / А.П. Забияко // Труды III (XIX) Всероссийского археологического съезда. – СПб., М., Великий Новгород: Институт истории материальной культуры РАН, 2011. – С. 146–147.
6. Забияко, А.П. Наскальные рисунки Калиновки: идентификация и датировка культового комплекса / А.П. Забияко, Р.А. Кобызов // Методика исследования культовых комплексов: сборник статей / отв. ред. А.А. Тишкин. – Барнаул: ООО «Пять плюс», 2012. – С. 33–36.
7. Забияко, А.П. Народы и религии Приамурья / А.П. Забияко, А.О. Беляков, А.С. Воронина, Е.А. Завадская, Я.В. Зиненко, Е.А. Конталева, В.С. Матющенко, О.В. Пелевина, К.И. Родионова, Н.В. Чирков; под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амурского госуниверситета, 2017. – 424 с.
8. История Амурской области с древнейших времён до начала XX в. / под ред. А.П. Деревянко, А.П. Забияко. – Благовещенск: ООО Издательская компания РИО, 2008. – 424 с., илл.
9. Крупянко, А.А. Ранние проявления ритуально-символической деятельности в культурах каменного века Дальнего Востока России / А.А. Крупянко, А.В. Табарев // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 3–14.
10. Лапшина, З.С. Дальний Восток России – Япония: образы первобытного искусства как отражение стадиальности в развитии архаического сознания / З.С. Лапшина // Традиционная культура востока Азии. Выпуск 5 / отв. ред. Д.П. Болотин, А.П. Забияко. – Благовещенск: Издательство Амурского государственного университета, 2008. – С. 121–131.
11. Медведев, В.Е. Новые сюжеты в искусстве нижнеамурского неолита и связанные с ними представления древних / В.Е. Медведев // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2000. – № 3. – С. 56–69.
12. Медведев, В.Е. Объёмная скульптура в неолите Приамурья / В.Е. Медведев // Труды IV (XX) Всероссийского археологического съезда. Том I (часть 1) / отв. ред. А.Г. Ситдиков, Н.А. Макаров, А.П. Деревянко. – Казань: Отечество, 2014. – С. 293–296.
13. Окладников, А.П. Отчет о раскопках древнего поселения у села Вознесеновского на Амуре, 1966 / А.П. Окладников // Материалы по археологии Сибири и Дальнему Востоку. Ч. 1. Сб. научных трудов. – Новосибирск: Изд-во «Наука», 1972. – С. 3–35.
14. Окладников, А.П. Громатухинская культура / А.П. Окладников, А.П. Деревянко. – Новосибирск: Изд-во «Наука» Сибирское отделение, 1977. – 284 с.
15. Окладников, А.П. Осиноозёрская культура на Среднем Амуре / А.П. Окладников, А.П. Деревянко // Материалы по истории Дальнего Востока: история, археология, этнография, филология. – Владивосток: Ин-т истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО АН СССР, 1973. – С. 33–42.
16. Окладников, А.П. Писаницы реки Олёкмы и Верхнего Приамурья / А.П. Окладников, А.И. Мазин. – Новосибирск: Изд-во «Наука», 1976. – 192 с.
17. Окладников, А.П. Древнее поселение Кондон (Приамурье) / А.П. Окладников. – Новосибирск: Изд-во «Наука», 1983. – 160 с.
18. Руденко, С.И. Татуировка азиатских эскимосов / С.И. Руденко // Советская этнография. – 1949. – № 1. – С. 149–154.
19. Табарев, А.В. Исследование палеолитического памятника Малые Куруктачи в Амурской области / А.В. Табарев // Традиционная культура востока Азии: археология и культурная антропология. Выпуск 1 / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Издательство Благовещенского гос. пед. института, 1995. – С. 70–75.

20. Dinter, M.H., van. Histoire illustrée du tatouage à travers le monde / M.H. van Dinter. – Paris: Ėditions Désiris, 2007. – 288 p.
21. Robert-Lamblin, J. La symbolique de la grotte Chauvet-Pont-d'Arc sous le regard de l'anthropologie / J. Robert-Lamblin // La grotte Chauvet à Vallon-Pont-d'Arc: un bilan des recherches pluridisciplinaires. Actes de la Séance de la Société préhistorique française, 11 et 12 octobre 2003, Lyon. – Bulletin de la Société préhistorique française. Année 2005. Volume 102. Numéro 1. – P. 199–207.

Текст поступил в редакцию 30.08.2017.

References

1. Bolotin D.P., Sapunov B.S., Zaytsev N.N. *Problemy arkheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nykh territoriy (Materialy V Godovoy itogovoy sessii Instituta arkheologii i etnografii SO RAN. Dekabr' 1997 g.)* [Problems of Archeology, Ethnography, Anthropology of Siberia and Adjacent Territories (Procreations of the Fifth Annual Final Session of the Institute of Archeology and Ethnography SB RAS. December 1997)]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Instituta arkheologii i etnografii SO RAN, 1997, pp. 155–159 (in Russian).
2. Derevianko A.P., Medvedev V.E. *Issledovanie poseleniya Gasya (predvaritel'nye rezul'taty, 1980 g.)* [Studying of the Gaxia Settlement (preliminary results)]. Novosibirsk: Institut arkheologii i etnografii SO RAN, 1993, 110 p. (in Russian).
3. Derevianko A.P., Volkov P.V., Li Heonjong. *Selemdzhinskaya pozdnepaleoliticheskaya kul'tura* [The Selemdzha Late Paleolithic Culture]. – Novosibirsk: Institut arkheologii i etnografii SO RAN, 1998, 336 p. (in Russian).
4. Zabiyako A.P., Kobyzov R.A. *Aktual'nye problemy arkheologii Sibiri i Dal'nego Vostoka: Sbornik nauchnykh statey* [Actual Problems of the Archeology of Siberia and the Far East: Collection of Scientific Papers]. Ussuriysk: UGPI, 2011, pp. 167–172 (in Russian).
5. Zabiyako A.P. *Trudy III (XIX) Vserossiyskogo arkheologicheskogo s"ezda* [Proceedings of the Third (Nineteeth) All Russian Archeological Scientific Meeting]. St. Petersburg, Moscow, Velikiy Novgorod: Institut istorii material'noy kul'tury RAN, 2011, pp. 146–147 (in Russian).
6. Zabiyako A.P., Kobyzov R.A. *Metodika issledovaniya kul'tovykh kompleksov: sb. st.* [Methods of Studying Cultic Complexes: Collection of Papers]. Ed. A.A. Tishkin. Barnaul: OOO «Pyat' plyus», 2012, pp. 33–36 (in Russian).
7. Zabiyako A.P., Belyakov A.O., Voronina A.S., Zavadskaya E.A., Zinenko Ya.V., Kontaleva E.A., Matyushchenko V.S., Pelevina O.V., Rodionova K.I., Chirkov N.V. *Narody i religii Priamur'ya* [Peoples and Religions of the Amur Region]. Ed. A.P. Zabiyako. Blagoveshchensk: Izd-vo Amurskogo gosuniversiteta, 2017, 424 p. (in Russian).
8. *Istoriya Amurskoy oblasti s drevneyshikh vremen do nachala XX v.* [The History of Amur Oblast from Ancient Times to the Beginning of the 20th Century]. Ed. A.P. Derevyanko, A.P. Zabiyako. Blagoveshchensk: OOO Izdatel'skaya kompaniya RIO, 2008, 424 p. (in Russian).
9. Krupyanko A.A., Tabarev A.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2013, no. 2, pp. 3–14 (in Russian).
10. Lapshina Z.S. *Traditsionnaya kul'tura vostoka Azii* [Traditional Culture of the East of Asia]. Vol. 5. Ed. D.P. Bolotin, A.P. Zabiyako. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo Amurskogo gosudarstvennogo universiteta, 2008, pp. 121–131 (in Russian).
11. Medvedev V.E. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii* [Archeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia]. 2000, no. 3, pp. 56–69 (in Russian).
12. Medvedev V.E. *Trudy IV (XX) Vserossiyskogo arkheologicheskogo s"ezda. Tom I (chast' 1)* [Proceedings of the Forth (Twentieth) All Russian Archeological Scientific Meeting. Vol. 1 (part 1)]. Ed. A.G. Sitdikov, N.A. Makarov, A.P. Derevianko. Kazan: Otechestvo, 2014, pp. 293–296 (in Russian).
13. Okladnikov A.P. *Materialy po arkheologii Sibiri i Dal'nemu Vostoku. Ch. 1. Sb. nauchnykh trudov* [Materials on the Archeology of Siberia and the Far East. Part 1. Collection of Works]. Novosibirsk, Izd-vo «Nauka», 1972, pp. 3–35 (in Russian).
14. Okladnikov A.P., Derevianko A.P. *Gromatukhinskaya kul'tura* [The Gromatukha Culture]. Novosibirsk: Izd-vo «Nauka» Sibirskoe otdelenie, 1977, 284 p. (in Russian).
15. Okladnikov A.P., Derevianko A.P. *Materialy po istorii Dal'nego Vostoka: istoriya, arkheologiya, etnografiya, filologiya* [Materials on the History of the Far East: History, Archeology, Ethnography, Philology]. Vladivostok: In-t istorii, arkheologii i etnografii narodov Dal'nego Vostoka DVO AN SSSR, 1973, pp. 33–42 (in Russian).
16. Okladnikov A.P., Mazin A.I. *Pisanitsy reki Olekmy i Verkhnego Priamur'ya* [The Petroglyphs of the Olyokma and Upper Amur Region]. Novosibirsk: Izd-vo «Nauka», 1976, 192 p. (in Russian).
17. Okladnikov A.P. Drevnee poselenie Kondon (Priamur'e) [The Ancient Kondon Settlement (the Amur Region)]. Novosibirsk: Izd-vo «Nauka», 1983, 160 p. (in Russian).
18. Rudenko C.I. *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnography]. 1949, no. 1, pp. 149–154 (in Russian).
19. Tabarev A.V. *Traditsionnaya kul'tura vostoka Azii: arkheologiya i kul'turnaya antropologiya* [Traditional Culture of the East of Asia: Archeology and Cultural Anthropology]. Ed. A.P. Zabiyako. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo Blagoveshchenskogo gos. ped. instituta, 1995, pp. 70–75 (in Russian).
20. Dinter H.M., van. History Illustrated With Tattoo across the World [Histoire illustrée du tatouage à travers le monde]. Paris: Ėditions Désiris, 2007, 288 p. (in French).
21. Robert-Lamblin J. Newsletter of the French Prehistoric Society [Bulletin de la Société préhistorique française]. 2005, vol. 102, no. 1, pp. 199–207 (in French).



DOI: 10.22250/2072-8662.2017.4.21-30

Уайт Д.М.

Бурханизм, веротерпимость и Русская православная церковь на Алтае (1904–1914 гг.)

Статья написана при поддержке Российского научного фонда, грант № 17-18-01194

Аннотация. В статье рассматривается рост популярности бурханизма среди коренного населения Алтая и реакция на эти процессы Русской православной церкви в 1904–1914 гг. Бурханизм был реформистским движением, направленным на очищение местного шаманизма от элементов, связанных с культом мёртвых. Появление бурханизма вызвало жесткую реакцию со стороны русских поселенцев, поддержанную местными церковными деятелями. Такая реакция резко отличалась от относительно толерантных миссионерских стратегий предшествующего периода. В статье исследуется, почему эти церковные деятели порвали с существовавшей традицией, и какие методы они использовали для давления в отношении бурханизма в 1904–1914 гг. Используя методы и термины этнографической науки, миссионеры и священнослужители пытались обвинять движение в про-японской, жестко антироссийской ориентации, и представляли его как форму буддийского прозелитизма. Такая позиция оспаривалось светскими антропологами, которые полагали, что движение имело только религиозные мотивы. Концепция, предлагаемая в статье, рассматривает сдвиг от терпимости к стратегии принудительного миссионерства как шаг от «волюнтаристской» концепции религии (человек имеет неотъемлемое право выбирать веру) к «конфессиональной» концепции (религиозная принадлежность зависит от требований государства).

Ключевые слова: бурханизм, Русская православная церковь, Алтай, Макарий (Глухарев), православная миссия, веротерпимость

James M. White

Burkhanism, Toleration and the Russian Orthodox Church in the Altai (1904–1914)

The paper is supported by a grant of the Russian Science Foundation, project № 17-18-01194

Abstract. This article details the rise of Burkhanism's popularity among the native peoples of the Altai and the reaction of the Russian Orthodox Church between 1904 and 1914. Burkhanism was a reform movement aimed at purging local shamanism of elements associated with the cult of the dead. The initial outbreak of Burkhanism provoked a violent reaction from local Russian settlers, one partially sponsored by local Orthodox churchmen: this was a departure from previous missionary strategies, characterised by their tolerant approach. This article seeks to understand why these churchmen broke with tradition and what methods they used between 1904 and 1914 to try and repress Burkhanism. Using the methods and vocabulary of ethnographical science, missionaries and priests attempted to stigmatise the movement as being pro-Japanese, violently anti-Russian, and a form of Buddhist proselytization. However, secular anthropologists argued the movement had only religious motives. The article conceptualises the shift from a tolerant to a coercive missionary strategy as a move from a 'voluntarist' conception of religion, reliant on an individual's inviolable right to choose their faith, to a 'confessional' one, where religious belonging was dependent on the requirements of the state.

Key words: Burkhanism, Russian Orthodox Church, Altai, Makarii (Glukharev), Orthodox mission, religious toleration

---

James Matthew White – PhD, Senior Research Fellow at the Laboratory for the Study of Primary Sources/Laboratory of Archaeographical Studies, Ural Federal University, Alumnus of the Department of History and Civilization at European University Institute, Italia,; 4 Turgenev str., Ekaterinburg, Russia; james.white@eui.eu

Джеймс Мэттью Уайт – обладатель степени PhD, старший научный сотрудник Лаборатории эдиционной археографии/Лаборатории археографических исследований Уральского федерального университета, выпускник кафедры истории и цивилизации Европейского университетского института, Италия; Екатеринбург, ул. Тургенева, 4; james.white@eui.eu

Amidst the spectacular scenery of the Altai in April 1904 walked an itinerant shepherd called Chet Chelpanov. Accompanying him was his twelve-year-old adopted daughter Chugul. As she tended to the flock, a vision came to her. An old man, riding a white horse and dressed in a white robe, proclaimed himself to be 'AkBurkhan', messenger of the legendary hero Oirot Khan who was soon to return to the Altai. Chugul wasinstructed to abolish blood sacrifices and ignore the 'black shamans,' those who communed with the spirits of the underworld. Russian money and goods should be rejected. If all the Altai prayed for the khan, then he would expel the Russians and establish a rich and happy kingdom [Sherstova, 2010, 225–244].

Chuguland Chet began to preach their new faith. They met with rapid success: by the beginning of June, 3,000 nomads had gathered around Chelpanov's yurt in the Tereng valley to pray to the new deity. However, in February, the Russians had begun their ill-fated war with Japan. The first police officials to investigate returned with stories of the Altaians worshipping a deity called 'Oirot-Iapon,' the latter word being very close to the Russian for Japan. Rumours spread of huge armies in the mountains and Altaian plans to rise up for the Japanese. The Russian peasants, frightened and insecure on their appropriated land, began to flee to the cities.

St. Petersburg was already demanding information: Minister of the Interior V. K. Pleve telegrammed K.S. Starynkevich, the governor of Tomsk, to ask whether 'decisive measures' were needed [Sherstova, 2010, 227]. Although the governor replied that the affair was purely of a religious nature, he still had to disperse the meeting. The Biisk police captain and Bishop Makarii (Pavlov) headed out to Ust'–Kan to collect a force of peasants. Around 1,000 men had gathered in the village by 20 Junearmed with clubs and guns, converts and adherents to the old shamanism from the native population among them. Makarii blessed the group:'The bishop prayed that the assembled men would not use any force against the child-like sons of the Altai. The Kalmyks, he prayed, should be pitied, like little brothers who had fallen into a wicked fog. Blessing the assembled men, the bishop instructed them to have Christian virtues in their hearts: humility, patience, love and mildness' [Maidurova, Tadina, 1994, 23–24].

After the blessing, the group moved out to the Tereng valley. Surrounding the praying Altaians, they demanded the surrender of Chelpanov: 'The Kalmyks said not a word. They stood like voiceless statues and seemed like living walls, defending the great Chet and the holy place where the yurt stood […] they seemed like a people completely independent of the authorities, inviolable members of their new independent society, which was ruled by their own rights, laws and order' [Maidurova, Tadina, 1994, 25]. As the Kalmyks refused to give in, it was decided to resort to force. Police officials pushed their way into the yurt to arrest the new prophet. At this point, someone fired a shot and an altercation broke out. The missionary Kumandin reported that one Altaian was killed and around 50 wounded. On the Russian side, only one individual was heavily wounded. Chet was arrested and removed to Biisk. Dr Barsov, an 'unwilling participant', managed to remove Chugul from harm's way when the peasants started 'to jeer at her' [Maidurova, Tadina, 1994, 101–102]: according to him, she was raped in the chaos [Barsov, 1905]. Order was restored and the Altaians were treated to a missionary lecture from Kumandin, who told them they had no choice other than Orthodox Christianity now that they had lost both their old faith and their new prophet [Maidurova, Tadina, 1994, 28].

Chet and his closest collaborators were tried in May 1906, accused of claiming supernatural powers in order to excite the natives and imprisoning several who had refused to join him. D.A. Klements, an ethnographer from the Imperial Geographical Society, testified that the new movement was of a purely religious character and did not contain 'a single atom of Buddhism.' Much had been made of a Mongolian book found in Chet's yurt: Klements reported that this was a manual on how to grow potatoes [Maidurova, Tadina, 1994, 30]. On 2 June 1906, the court cleared Chelpanov and his co-defendants of all crimes.

The history of Burkhanism is of how religious toleration functioned as a key structure in framing the way in which the Orthodox Church and Russian state handled the natives and vice versa. As in other parts of the empire, the confessional structure acted in lieu of a nationality policy: its aim was ultimately to keep the empire together and allow

the government to achieve its foreign policy objectives [Crews, 2006]. The Church ultimately had to act within that structure. However, the Altai was a unique imperial space where neither internal nor external stability was at stake. Thus the Church could be allowed to deploy campaigns of conversion whose aims and methodology did not need to be dictated by the requirements of state security. In short, Christianisation for its own sake could be permitted in the Altai, which allowed church actors to develop a creative missionary methodology, one characterised by tolerance.

However, how did the Church react when its freedom of action was radically curtailed by the emergence of a new religion? Burkhanism was an almost unique occurrence in the history of Russian Siberia: a new religion with explicitly anti-Russian sentiments that, partly at least, put the indigenous peoples on the path to nationhood [for another example, see Werth 2001, 144–172]. How did the Church deal with this new problem given their previous methodologies?

Altai, Empire, Church

The Altai region is located in south-western Siberia, sitting directly on the Russian border with Mongolia. The 19th century region included sections of Tuva, Kermovo and the Kazakh steppe. In the north were the Teleuts, Shors, Kumandins and Chelkans, while the Altai-kizhi and Telengits resided in the southern Biisk district. This north-south division manifested itself in several ways. The northern groups speak various Turkic dialects while Mongolic languages prevail in the south. Economic habits also differed. The immense forests of the north made these tribes dependent on hunting and gathering fruits and berries. In the south, sheep herding was the major economic activity, which is one reason why they remained nomadic for much longer. Estimates vary as to the total native population of the Altai in the 19th century: one western scholar puts the figure at 50–55,000 [Collins, 1989, 53].

Perhaps, the most important event in the Altai's pre-Russian history was its part in the Dzhungarian Federation, a loose Mongolian confederacy that emerged in the 17th century and engaged in a series of destructive wars against the Manchu Chinese before finally being annihilated in 1756–59 [Perdue, 2005]. Some 15,000 southern Altaians were driven into Russian territory in order to avoid the mass slaughter [Forsyth, 1992, 129]. The time of the Dzhungarian Federation became idealised in Altaian folklore: they told of when an unnamed enemy had driven Oirot Khan from both his land and people [Sherstova, 1997, 69].

In terms of their religion, the Altaians shared a Turko-Mongolian heritage. Their cosmology imagined a world of three parts: an underworld, the 'real' world and an overworld. All three contained a seemingly infinite variety of spirits and gods who could influence human life for good or ill. The most infamous way of controlling them was the black shamans who sought, through song, ecstatic dance and animal sacrifice, to bargain with the spirits of the underworld to assuage death and disease [Vinogradov, 2003]. Russian ethnographers, particularly those belonging to the Church, were keen to perceive elements of Buddhism in these shamanistic religions: however, while the Mongols had launched an aggressive campaign of conversion in the 17th century on the southern groups, its impact was marginal and left its sign only in some religious paraphernalia.

Russian involvement with the Altai began in the 17th century. Cossack fortresses appeared on the River Biia and Lake Teletskoe in the 1630s [Kreidun, 2008]. The Russians soon established several fortified towns in the northern Altai, the most important being Biisk (1709) and Barnaul (1739). Silver was found in 1736, which led the Russian government to seize the mines and place the entire region under the jurisdiction of the Imperial Cabinet [Hudson, 1996, 46–49]: it 'embraced the whole of the southern half of the Tomsk province – an area larger than Spain or France' [Forsyth, 1992, 116]. By 1858, 38,789 'factory peasants' belonged to these imperial domains [Sibiriak-Skitalets, 1906, 44].

The north-south divide in the Altai was very much exacerbated by the first wave of Russian settlement. The north had prolonged contact with the Russians: as the 19th century progressed, more and more began to adopt the sedentary lifestyle of their Russian neighbours. This made it easier for the first missionaries to convert much of the population, at least nominally, to Orthodoxy. Estimates differ how many were actually converted: Danilin suggests that, by 1897, 34 % of the northern Altaians had been baptised [Danilin, 40].

In the south, however, the natives 'did not mingle with the Russian population' until the second wave of settlement after the 1860s [Znamenski, 1999, 200]. Rules established in 1811 forbade Russians from settling in the south since the area was a 'Kalmyk habitat.' However, this changed entirely with the abolition of serfdom in the 1860s: peasants now had the opportunity to settle in Siberia to relieve some of the land hunger in the central provinces [Treadgold, 1957]. The majority of peasants (62 per cent) migrating to Siberia went to the Altai [Znamenski, 1999, 201]. Two million Russian settlers arrived between the 1860 and 1912: to support them, the government gave away 105,000 square miles of land [Forsyth, 1992, 186]. For the natives, the worst came in 1899 when St Petersburg ignored the nomadic needs of the natives and issued them with patches of land designed for settled farming: 'the 1899 decree, in order to create a large reserve of surplus lands, demanded the Altai nomads adopt sedentary living' [Znamenski, 1999, 203].

International relations also helped create a feeling of entrapment for the southern Altaians. Prior to 1864–5, the natives of the south paid *iasak* (fur tribute) to both the Russians and Chinese. However, China's international weakness after the Opium Wars left Russia feeling confident enough to rescind this agreement, which was ratified in the Protocol of Chuguchak. The border between the two countries was now effectively closed and the Altaians could no longer swap masters as easily.

Prior to the 19th century, missionary work in the Altai had been sporadic and largely ineffective. The most important reason for this was the attitude of the government. Converts did not have to pay *iasak* to the state and therefore the central authorities did not support missionary initiatives in Siberia. The lack of church infrastructure also played a role. Until 1832, the nearest episcopal see was Tobol'sk, and its bishop was responsible for almost the entirety of western Siberia. The various Russian factories and fortresses equipped themselves with chapels and churches but it was not until 1750, with the construction of a church in Barnaul, that 'the official development of parish structures in the Altai' began [Kreidun, 2008, 33]. By the end of the 18th century, some 500 Altaians had accepted baptism, but they converted of their own accord [Kreidun, 2008, 35].

By 1828, the Holy Synod established a mission for the Altai in Tobol'sk. The see very quickly found an excellent candidate to lead it: Makarii (Glukharev). Makarii was a protégé of Filaret (Drozdov), the foremost churchman of the 19th century, and an expert translator. Volunteering himself in 1829, he learnt some of the native dialects very quickly and began work in 1830. Makarii's most enduring legacy was his belief that the native tribes had to be taught in their own languages. To this end, he established the practice of recruiting assistants from the local population and putting some liturgical literature into one of the Altaian dialects. It was a practice that marked the Altai Ecclesiastical Mission (ADM) until its closure in 1919.

Makarii's tolerant attitude towards conversion is noteworthy. Certain areas of Siberia remained wedded to the idea of mass baptism: missionaries and clergy in Irkutsk continued making use of bribery and coercion into the 1850s [Hundley, 2010, 243–244]. For Makarii, however, such methods completely undermined the very core of the sacrament, as they brought about only a superficial change. Baptism had to be the choice of the individual, the product of soul-searching. This was one of the reasons why Makarii and his successors emphasised spreading the Christian gospel in various Altaian dialects. Makarii also believed in the power of example and thus highlighted the need for missionaries to live among their intended targets and to assist in their day-to-day lives, particularly with medical knowledge. Indeed, sharing food and clothing with the natives was enshrined in the first section of the missionary rule that Makarii designed in 1829 [Dokumenty, 1997, 105].

Makarii remained a missionary dedicated to bringing souls into the Orthodox Church. The modern idea that truth could lie in all religions was very far from his thinking. 'In the heart of Jesus,' he wrote, 'tolerance is not indifference to truth and error but mercy to the erring' [Glukharev, 1894, 4]. Equally, the laws by which Siberia was governed provided for indigenous freedom of conscience. For the government, the overriding concern remained general stability: forceful measures could only undermine this priority [Raeff, 1956]. Makarii himself felt the sting of these prohibitions when his initial request to be sent to Kazakhstan was denied because the government did not want Christian

preaching in the area [Collins, 1989, 54]. In essence, it was these laws, in combination with the respect that Makarii and his successors maintained for internal transformation prior to conversion, that led the ADM to place education (Makarii set up three schools during his time) and literature above forced baptism as missionary tools [Collins, 1991, 99].

Makarii was certainly not the only Orthodox missionary to believe this. Innokentii (Veniaminov), working in Russian Alaska, used similar methods [Vinkovetsky, 2011]. The two men were at the forefront of a new attitude towards religion in the Russian Empire. For them, the important thing was a voluntary confession of faith from the individual: to produce this, the individual had to be educated in at least the basic tenants of the Christian faith and persuaded of their divine truth. This was at odds with the confessional policy that would continue to determine the Russian Empire's attitude to religion and conversion up until 1905 (and beyond), where one's religion was a matter of group identity and state control. Jeffrey Cox has conceptualised this change as a shift from a 'confessional' to a 'voluntarist' religious settlement [Cox, 1997].

Such an approach produced results, at least in the northern part of the Altai. While one can take issue with the number of converts the ADM reported each year, it is difficult to dispute their institutional success: 'from 1830 to 1912 clerics established twenty-one stations, two monasteries, two convents ad seventy-four schools with more than one thousand native students. Missionaries also founded a Catechism College, which gave room and board to twenty-two students designated to become native clergymen' [Znamenski, 1999, 205]. In 1880, the mission was institutionalised via a new see in Biisk.

So, in the north, the tolerant approach of the mission had made significant inroads. However, what if a movement emerged in opposition to the Russians and thus Orthodoxy? What if this movement began exhibiting signs of national consciousness? Veniamin (Blagonravov), archbishop of Irkutsk, had already warned 'the more developed national self-consciousness in a particular people becomes, the more difficult it is to convert them to Orthodoxy. This is because they stubbornly stand by their nationality and with it their faith, even if they are convinced of its bankruptcy' [Blagonravov, 1882, 5].

Burkhanism

Since its emergence, Burkhanism (or '*Ak Iang*' in Altaian, meaning 'the White Faith') has been the subject of debate among Russian ethnographers. As we will shortly see, the Church fought to control this debate for its own ends: the ADM had a strong tradition of ethnographical writing, beginning with V.I. Verbitskii's descriptions of shamanism [Verbitskii, 1893]. So what precisely was Burkhanism? At its core, the new faith was a rejection of elements associated with the 'black shaman' and the underworld. Chelpanov's followers avoided these shamans and burnt their drums. Animal sacrifice was prohibited and replaced with burning heather on altars, sprinkling milk (its colour symbolising purity) and tying coloured ribbons to branches. The fact that these prayers were conducted collectively, as occurred in the Tereng valley in 1904, was a novelty, as were the new kind of 'clergy' leading these prayer meetings, the *iarlykchi*. Chelpanov forbade smoking and drinking, which was meant to induce physical purity and purge addictions to 'Russian' substances. However, once the initial eschatological fervour had worn off, it proved harder to prevent both licentious habits and the re-emergence of black shamans. Even Chet had begun smoking again by 1914 and argued that he and the shamans professed the same faith [Znamenski, 2005, 42, footnote 38].

The precise nature of the Burkhanist 'pantheon' is difficult to determine, largely because there were so many 'gods' in the Altaian religious system. Indeed, it is not entirely clear whom Chugul saw in the mountains: was it Oirot-Khan, his messenger, Ak-Burkhan, or both [Vinogradov, 2003]? Whoever this figure was, he told Chet and his daughter to worship the sun, the moon and several other deities. Oirot Khan himself appears largely to be a conglomerate of Turko-Mongolic deities and historical figures [Vinogradov, 2003, 247–248]. The essential change from previous shamanistic patterns of deity worship was the complete rejection of Erlik, the lord of the underworld.

One of the most important aspects of Burkhanism was in developing a form of ethnic consciousness among southern Altaians. Burkhanism acted as 'the spiritual device that began to generate awareness among the nomadic Altaians of their common identity through constant recitals of Burkhanist songs and hymns' [Znamenski, 2005, 39].

Constant reference to the Altai Mountains as a common homeland began to erode tribal distinctions in the southern region as the nomads dropped their various monikers and asserted a general identity. Prayer songs venerated the Altai as a mother and worshipped its mountains and rivers [Danilin, 1993, 132]. Equally present were two 'others' against whom the southern Altaians began to define themselves: the Russians and the black shamans.

How did the Orthodox Church react to this movement? Prior to 1904, the Church had been able to rely on the ethos established by Makarii (Glukharev). However, the arrival of Burkhanism radically changed the situation: the new faith was very actively proselytised, it began to establish a degree of unity among the natives and it consciously defined against the Russians. The old methods, it seemed, had lost their usefulness in the face of this challenge.

A range of attempts to suppress the new faith by calling on the state for support followed. At first, this was relatively easy: the confusion surrounding Chelpanov's prayer meeting, combined with the unease of both the local administration and Russian settlers, meant that it appeared as if the state would back direct repression. The evidence that Dr Barsov provided at the trial indicates that destruction of the new movement was at the heart of the Church's motivation. Barsov asked Makarii whether a campaign against Chet was necessary: once Oirot-Khan failed to appear, surely Chet's followers would see him as a fraud? Makarii answered that heresy had to be destroyed [Maidurova, Tadina, 1994, 101–102]. Certainly, Kumandrin believed that the arrest of Chet would spell the end of Burkhanism: he sanguinely predicted that 'not far into the future, the Kalmyks will probably take holy baptism, find peaceful shelter in the bosom of the Orthodox Church and prosper under […] the Russian emperor' [Maidurova, Tadina, 1994, 28].

Such an action against the Burkhanists marked a great departure in the behaviour of the ADM. The Church had frequently backed the natives in their struggle with rapacious peasant settlers for obvious reasons: deprivation of land would alienate the indigenous population, thus making missionary work harder:'in all conflicts connected to land issues, the missionaries stood, as a rule, in defence of the interests of the indigenous residents of the Altai' [Kreidun, 2008, 79]. Even after Burkhanism emerged, the Church remained fully cognisant of the problems created by land reform, as the ADM's 1906 account demonstrates: 'What if our converts align themselves with the mountain Kalmyks and prefer the poverty of nomadic life, leaving their family plots: then they will not be turned into settled *inorodtsy* and, in the near future, peasants [...] It is terrible to think that one law, composed somewhere far away in a cabinet of ministers, can, if not destroy, then suspend the entire business of peaceful conversion of the Altai Kalmyks' [Maidurova, Tadina, 1994, 88]. That the Church resorted to violence in the first instance gives some idea of the extent of their concern about Burkhanism.

The trial and its verdict meant that Burkhanism had received a degree of legal, scientific and social recognition as a purely religious affair. However, the Church did not give up trying to persuade the government that Burkhanism was a political movement and thus could be repressed. Having seen the power of expertise to sway both the court and the state, it is not surprising that the Church chose to fight this battle through its own ethnographical research on Burkhanism. Just as Daniel Beer has shown how the Church seized on modern medical language to give greater relevance and power to their theology, in this case the Church seized upon ethnography to give scientific and social validity to their attempt to push the state into action [Beer, 2004].

In their research, the Church had three general aims in mind. The first was to try and prove foreign influence and thus demonstrate that the new movement was aiming to subvert the Russian Empire. This manifested itself in perpetuating the myth that Burkhanism was either sympathetic to the Japanese or had been created by them: constant re-iterations of the Japanese connection appear in missionary accounts. For instance, in the collection of Burkhanist prayer songs published by the ADM in 1910, one prayer supposedly sung by the *iarlykchi* has the line 'in the country of Tokyo' [Maidurova, Tadina, 1994, 280, 282]. The Church was aware that the Altai sat on an imperial border: while this border had been relatively safe throughout the 19th century, the ambitious Far Eastern policy of Nicholas II had transformed sensibilities about the region's security. In making such an argument,

based on the flimsiest possible evidence (an accidental or deliberate mistranslation of 'Oirot-Iapon'), the Church showed that it understood that foreign policy motivations were far more likely to force the hand of the state than appeals on religious grounds. The state's prerogatives had determined the emergence of a tolerant religious policy in the Altai: it was now presumed that the shift in those prerogatives could justify an intolerant one.

Based on far more substantial evidence were the Church's claims for Buddhist influence. Klements' argument that there was not 'a single atom' of Buddhism in Burkhanism was not difficult to undermine. Chelpanov himself probably crossed the border between Mongolia and Russia on several occasions and talked with Buddhist lamas: the Church dubbed him a 'Mongolian exile'. One missionary gave historical backing to such a claim, studying an earlier religious movement in the Altai started by a former Buddhist monk: prayers had been said at tremendous cost, and even children were given away to garner the blessing of this duplicitous individual [Maidurova, Tadina, 1994, 280, 282]. The same charges made against Chelpanov were a major point in the trial: this contributed to a campaign of vilification launched at the 'poor shepherd.' The churchmen described him either as a fraud, wringing money and gifts out of the hapless Altaians, or a 'psychotic' [Maidurova, Tadina, 1994, 89].

Given these Buddhist connections, it is not surprising that Burkhanism was seen as a Buddhist ploy to undermine Orthodoxy. The missionary Ivan Novikov put it thus: 'There is undoubted and authentic data that Chet acted under the influence of Buddhist propaganda. Mongolian lamas often come with their propaganda to the pagans of the Altai, using somewhere in the wilds of the Altai to hide from Orthodox eyes. They create great confusion among the pagan Altaians with their tales about the soon-to-be realised appearance of Oirot Khan' [Maidurova, Tadina, 1994, 47]. The key to the Church's claims was that the Buddhists were proselytising: while Buddhism was a tolerated religion in the Russian Empire, it had no right to proselytise even after the toleration edict of 1905. Therefore, proving that Burkhanism was a Buddhist attempt to convert both Orthodox and polytheist Altaians was key in trying to repress the new religion.

The last strut of the campaign was to prove how anti-Russian Burkhanism was. It was widely known that Burkhanism demanded that its adherents reject certain material trappings of Russian existence (drinking tea and using Russian goods): Chet and some of the later *iarlykchi* advised their followers to abjure from eating or drinking with Russians [Danilin, 1993, 114]. One local official told the governor of Tomsk that the Burkhanists were preaching 'soon there will be a time when there are no Russians: a heavenly fire will exterminate them, together with those Kalmyks who do not pray to Burkhan. There will be no white tsar and Iapon Oirot will rule in the Altai, where there should be only Kalmyks' [Maidurova and Tadina, 1994, 59]. This aspect of Burkhanism was a reaction to Russian settlement and contributed to the process of self-identification as members of the Altai-kizhi.

The Church consistently framed this issue as one of loyalty to the Russian state: acceptance of Burkhanism meant to oppose the tsar. After the arrest of Chet, Kumandrin asked the assembled worshippers to affirm their loyalty. On 5 May 1905, M. Stankevich, the state prosecutor at Chet's trial, told that one missionary had approached him with a plan for the 'pacification of the Altai.' This consisted of gathering a large group of natives and then asking them to divide into those loyal to the tsar and those who were not. The former could then write a patriotic manifesto that would influence the latter [Maidurova, Tadina, 1994, 56]. This particular missionary evidently conceived the problem of Burkhanism as being one of political loyalty. References to the idea of Burkhanism's appeal to 'nationalism' (*natsional'nost'*) were frequently included in missionary works and often emphasised to prove its political dangers.

A collection of prayer songs published in 1910 was collected to demonstrate that Burkhanism 'has under it not so much religious as political grounds. By this we mean the political origins of the *iarlykchi'*, we have reason to be suspicious of it [Maidurova, Tadina, 1994, 276]. The songs make copious mention of violence against Russians. Take this section, for example: 'From six bows we will fire/There will be no Russians/From ten bows we will fire/The Russians won't stand' [Maidurova, Tadina, 1994, 284]. The song collection is presented as ethnographic labour and thus equal to Klements' work: however, the Church came to precisely the opposite conclusions because their intention was

portray Burkhanism as a politically motivated movement. Their hope in doing so was to bring down the state on the heads of Burkhanists and thus end the threat the religion posed to Orthodoxy in the region.

Conclusion

The case study shows how the Church's relations with the polytheistic tribes of the Altai were prefigured by toleration and how, in turn, such toleration was dependent on the imperial goals of the state. Throughout much of its existence, the ADM made tolerance one of the foundations of its missionary ethos, a principle born out of esteem for baptism. To conduct baptism on those who had not truly seen the light of the Christian faith was to show disrespect for this sacrament. However, one of the reasons this principle gained such enduring popularity was its efficacy: it truly did seem to work among the northern tribes of the Altai. When this efficacy diminished, so too did the ADM's commitment to it: hence initially resorting to violent repression and then a ceaseless campaign to politicise Burkhanism. In returning to our earlier conceptualisation of confessional and voluntarist religious settlements, we can see that voluntarist settlements do not necessarily have to arise from a modern belief in the rights of the individual but can instead arise from particular conjunctures of imperial permissiveness and a religious conviction in the holiness of baptism, a holiness that necessitates proper preparation and individual transformation. Thus, it was entirely possible for the Church to establish a voluntarist religious settlement when the imperial aims of the government allowed it.

However, there needs to be a space where baptisms are at least possible: this was originally present in the Altai but it rapidly diminished after the events of 1904. When the very possibility of baptism vanished, the Church was capable of rapidly returning to a preference for a confessional settlement, where faith was determined by the state and violators of state religious laws could be punished. Makarii (Glukharev) had believed that there could only be one true religion. His successors in 1904 believed it too, only now they had reason to far less optimistic that the Altaians could find the path without the guiding hand of the state.

Библиографический список

1. Барсов, М.К. О столкновении между калмыцким и русским населением в горном Алтае летом 1904 г. Отчет алтайского подотдела Русского географического общества за 1904 г. / М.К. Барсов. – Барнаул, 1905.
2. (Благонравов) Вениамин. Обязанности русского государства по обращению раскольников и иноверцев к православной русской церкви / Вениамин (Благонравов). – Иркутск: Тип. Н.Н. Синицына, 1882.
3. Вербицкий, В.И. Алтайские инородцы: сборник этнографических статей и исследований алтайского миссионера / В.И. Вербицкий. – М.: Тип. А.А. Левенсон, 1893.
4. Данилин, А.П. Бурханизм. Из истории национально-освободительного движения в горном Алтае / А.П. Данилин. – Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1993.
5. Документы по истории церкви и вероисповеданий в Алтайском крае. – Банаул, 1997.
6. (Глухарев) Макарий. Мысли о способах к успешному распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в российской державе / Макарий (Глухарев). – М.: Тип. А.И. Снегиревой, 1894.
7. Крейдун, Г. Алтайская духовная миссия в 1830–1919 году: структура и деятельность / Г. Крейдун. – М.: Изд. ПСТГУ, 2008.
8. Майдурова, Н.А. Бурханизм. Документы и материалы / Н.А. Майдурова, Н.А. Тадина. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайский гос. университет, 1994.
9. Шерстова, Л.И. Тайна долины Теленг / Л.И. Шерстова. – Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1997.
10. Beer, D. The Medicalization of Religious Deviance in the Russian Orthodox Church (1880–1905) / D. Beer // Kritika, 2004, vol. 5, no. 3, pp. 451–482.
11. Collins, D.N. Colonialism and Siberian Development: A Case Study of the Orthodox Mission to the Altai, 1830–1913 / D.N. Collins // The Development of Siberia: Peoples and Resources / Eds. A. Wood and R.A. French. – London, St. Martin's Press, 1989.
12. Collins, D.N. The Role of the Orthodox Missionary in the Altai: Archimandrite Makarii and V.I. Verbitskii / D.N. Collins // Church, Nation and State in Russia and Ukraine / Ed. G.A. Hosking. – New York: St. Martin's Press. – 1991. – P. 96–107.

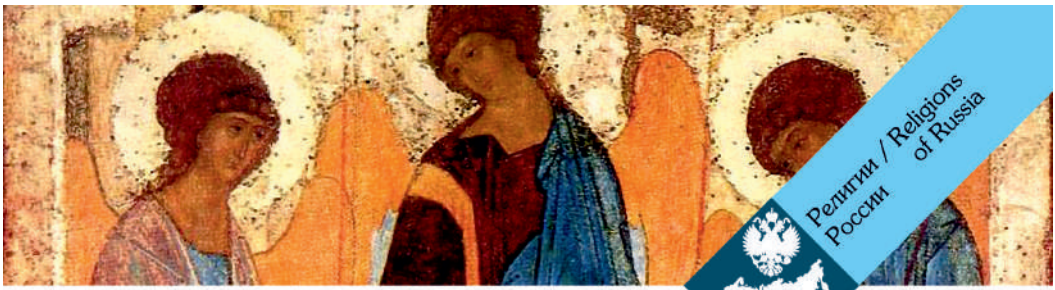
13. Cox, J. Religion and Imperial Power in Nineteenth-Century Britain / J. Cox // Freedom and Religion in the Nineteenth Century. Ed. R. Helmstadter. – Stanford: Stanford University Press, 1997. – P. 339–372.
14. Crews, R.D. For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia / R.D. Crews. – Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2006.
15. Forsyth, J. A History of the Peoples of Siberia.Russia's North Asian Colony, 1581–1990 / J. Fosyth. – Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
16. Hudson, H.D. The Rise of the Demidov Family and the Russian Iron Industry in the Eighteenth Century / H.D. Hudson. – Newtonville, MA, Oriental Research Partners, 1986.
17. Hundley, H.S. Defending the Periphery: Tsarist Management of Buriat Buddhism / H.S. Hundley // Russian Review, 2010. – Vol. 69. – P. 243–244.
18. Perdue, P.C. China Marches West: The Qing Conquest of Central Asia / P.C. Perdue. – Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2005.
19. Raeff, M. Siberia and the Reforms of 1822 / M. Raeff. – Seattle: University of Washington Press, 1956.
20. Sherstova, L.I. Burkhanism in Gorny Altai.Religion and Politics in Russia: A Reader / L.I. Sherstova / Ed. M.M. Balzer. – New York and London, M.E. Sharpe, 2010. – P. 225–244.
21. Sibiriak-Skitalets. Altai i Kabinet // Sibirskie voprosy. – 1906. – № 3.
22. Treadgold, D.W. The Great Siberian Migration.Government and Peasant in Resettlement from Emancipation to the First World War / D.W. Treadgold. – Princeton, Princeton University Press, 1957.
23. Vinkovetsky, I. Russian America: An Overseas Colony of a Continental Empire, 1804–1867 / I. Vinkovetsky. – New York, Oxford University Press, 2011.
24. Vinogradov, A. Ak Jang in the Context of Altai Religious Tradition / A. Vinogradov. – MA Thesis, University of Saskatchewan, 2003.
25. Werth, P.W. Big Candles and 'Internal Conversion': The Mari Animist Reformation and Its Russian Appropriations / P.W. Werth // Of Religion and Empire: Missions, Conversion and Tolerance in Tsarist Russia / Eds. R. Geraci and M. Khodarkovsky. – Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001. – P. 144–172.
26. Znamenski, A.A. Shamanism and Christianity: Native Encounters with Russian Orthodox Missions in Siberia and Alaska, 1820–1917 / A.A. Znamenski. – West Port, Connecticut and London: Greenwood Press, 1999.
27. Znamenski, A.A. Power of Myth: Popular Ethnonationalism and Nationality Building in Mountain Altai, 1904–1922 / A.A. Znamenski // Acta Slavica Iaponica. – 2005. – Vol. 22. – P. 25–52.

Текст поступил в редакцию 25.10.2017.

References

1. Barsov M.K. *O stolknovenii mezhdu kalmytskim i russkim naseleniem v gornom Altae letom 1904 g. Otchet altaiskogo podotdela zapadno-sibirskogo otdela imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestvaza 1904 g.* [On the Clash between the Kalmyk and Russian Populations in the Mountain Altai in the Summer of 1904. The 1904 Account of the Altai Subdivision of the Western Siberian Division of the Imperial Russian Geographical Society]. Barnaul, 1905, 7–15 (in Russian).
2. Beer D. *Kritika* [Critics]. 2004, vol. 5, no. 3, 451–482 (in English).
3. (Blagonravov) Veniamin. *Obiazannosti russkogo gosudarstva po obrashcheniu raskol'nikov i inovertsev k pravslavnoi, russkoi tserkvi* [Duties of the Russian State in Terms of Converting Schismatics and Non-Orthodox Christians to the Russian Orthodox Church]. Irkutsk: Tip. N.N. Sinitsyna, 1882 (in Russian).
4. Collins D.N. *The Development of Siberia: Peoples and Resources*. Eds. A. Wood and R.A. French. London: St. Martin's Press, 1989 (in English).
5. Collins D.N. *Church, Nation and State in Russia and Ukraine*. Ed. G.A. Hosking. New York: St. Martin's Press, 1991, pp. 96–107 (in English).
6. Cox J. *Freedom and Religion in the Nineteenth Century*. Ed. R. Helmstadter. Stanford: Stanford University Press, 1997, pp. 339–372 (in English).
7. Crews R.D. *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia.* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2006 (in English).
8. Danilin A.G. *Burkhanizm. Izistorii natsional'no-osvoboditel'nogo dvizheniia v gornom Altae* [Burkhanism. From the History of a National Liberation Movement in the Mountain Altai]. Gorno-Altaisk: Ak-Chechek, 1993 (in Russian).
9. *Dokumenty po istorii tserkvi i veroispovedanii v Altaiskom krae* [Documents on the History of the Church and Religious Confessions in the Altai Region]. Barnaul: Upravlenie arkhivnogo dela administratsii Altaiskogo kraia, 1997 (in Russian).

10. Forsyth J. *A History of the Peoples of Siberia. Russia's North Asian Colony, 1581–1990*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992 (in English).
11. (Glukharev) Makarii. *Mysli o sposobakh k uspeshneishemu rasprostraneniiu khristianskoi very mezhdu evreiami, magometanami i iazychnikami v rossiiskoi derzhave* [Thoughts on the Means for Successfully Spreading the Christian Faith among the Jews, Muslims, and Pagans in the Russian Empire]. Moscow: Tip. A.I. Snegirevoi, 1894 (in Russian).
12. Hudson H.D. *The Rise of the Demidov Family and the Russian Iron Industry in the Eighteenth Century.* Newtonville, MA: Oriental Research Partners, 1986 (in English).
13. Hundley H.S. *Russian Review*. 2010, vol. 69, pp. 243–244 (in English).
14. Kreidun G. *Altaiskaia dukhovnaia missiia v 1830–1919 gody: struktura i deiatel'nost'* [The Altai Ecclesiastical Mission, 1830–1919: Structure and Activities]. Moscow: Izd. PSTGU, 2008 (in Russian).
15. Maidurova N.A., Tadina N.A. *Burkhanizm. Dokumenty i materially* [Burkhanism. Documents and Materials]. Gorno-Altaisk: Gorno-Altaiskgos. Universitet, 1994 (in Russian).
16. Perdue P.C. *China Marches West: The Qing Conquest of Central Asia*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2005 (in English).
17. Raeff M. *Siberia and the Reforms of 1822. Seattle: University of Washington Press*, 1956 (in English).
18. Sherstova L.I. *Taina doliny Tereng* [Secret of the Tereng Valley]. Gorno-Altaisk: Ak-Chechek, 1997 (in Russian).
19. Sherstova L.I. *Religion and Politics in Russia: A Reader*. Ed. M.M. Balzer. New York and London: M. E. Sharpe, 2010, pp. 225–244 (in English).
20. Sibiriak-Skitalets. *Sibirskie voprosy* [Siberian Questions]. 1906, no. 3 (in Russian).
21. Treadgold D.W. *The Great Siberian Migration. Government and Peasant in Resettlement from Emancipation to the First World War*. Princeton: Princeton University Press, 1957 (in English).
22. Verbitskii V.I. *Altaiskie inorodtsy: sbornik etnograficheskikh statei i issledovanii altaiskogo missionera* [The Altaian Natives: An Anthology of Ethnographic Articles and Research by an Altaian Missionary]. Moscow: A.A. Levenson, 1893 (in Russian).
23. Vinkovetsky I. *Russian America: An Overseas Colony of a Continental Empire, 1804–1867.* New York: Oxford University Press, 2011 (in English).
24. Vinogradov A. *Ak Jang in the Context of Altai Religious Tradition.* MA Thesis, University of Saskatchewan, 2003 (in English).
25. Werth P.W. *Big Candles of Religion and Empire: Missions, Conversion and Tolerance in Tsarist Russia.* Eds. R. Geraci and M. Khodarkovsky. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001, pp. 144–172 (in English).
26. Znamenski A.A. *Shamanism and Christianity: Native Encounters with Russian Orthodox Missions in Siberia and Alaska, 1820–1917.* West Port, Connecticut and London: Greenwood Press, 1999 (in English).
27. Znamenski A.A. *Acta Slavica Iaponica.* 2005, vol. 22, pp. 25–52 (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2017.4.31-41

Аргудяева Ю.В.

Улунгинское (Кхуцинское) восстание старообрядцев Приморья в 1932 г.

Аннотация. В статье рассмотрены основные причины возникновения в СССР в конце 1920-х – начале 1930-х годов взрывоопасной ситуации, связанной с ускоренным строительства социализма и сопровождавшейся введением непосильных налогов, хлебозаготовок, мясопоставок, проведением кооперации, коллективизации, атеизации. Охарактеризованы итоги невыполнения этих мероприятий, вылившиеся в экспроприации хлебных и иных продуктовых запасов, в высылки глав крестьянских семей, не выполнивших правительственные задания, на различные общественные работы, а некоторых семей – в отдалённые районы Дальнего Востока и Сибири. Обозначены основные причины возникновения в Приморье ситуации, спровоцировавшей агитацию и выступление крестьян-старообрядцев против советской власти, неповиновение, бегство в отдалённые районы края, восстание. Определены основные направления, формы и методы сопротивления старообрядцев политике советизации, кооперирования, коллективизации, атеизации. Выявлена роль старообрядческих наставников, монахов, соборов в организации сопротивления старообрядческого населения. Обращено внимание на тот факт, что развитие в СССР национальной политики и преобразований среди коренных народов негативно сказались на расселении старообрядцев, занявших промысловые угодья аборигенов. Назван состав руководства Улунгинского (Кхуцинского) восстания старообрядцев. Дана оценка основному ходу крестьянского старообрядческого восстания. Приведены сведения об участии в восстание приморских старообрядцев представителей коренных народов. Охарактеризованы итоги и последствия старообрядческого восстания старообрядцев в Приморье в 1932 г.

Ключевые слова: русские, крестьяне, старообрядцы, Приморье, кооперация, коллективизация, наставники, духовные соборы, восстание, репрессии

Yulia V. Argudiaeva

Ulunga (Kuqing) Uprising of Primorye Old-Believers in 1932

Abstract. The article elucidates basic reasons for the origin of the very dangerous situation at the end of 1920s – the early 1930s, being connected with accelerated socialism building, introducing exhausting taxes, state purchases of grain, deliveries of meat, cooperation process, collectivization, and atheism. The paper characterizes the results of failure of these measures that led to expropriation of bread and other product reserves and exiling of heads of peasant families, who did not fulfill State tasks, for various social works. Some families were sent to the remote regions of the Far East and Siberia. The author defines main reasons for the situation in Primorye that provoked agitation, insubordination, escapes into remote territories, and the uprising against the Soviet power. There are determined the main trends, forms, and methods of Old-Believers resistance against the policy of Sovetization, cooperation, collectivization, and introducing atheism. The role of Old-Believers teachers, monks, Councils in organizing resistance of Old-Believers population revealed. The article pays attention to the fact that the development of Soviet National policy and reorganization of indigenous peoples negatively influenced the settling of Old-Believers having taken up local hunting areas. The paper gives leaders' names of Ulunga (Kuqing) uprising of Old-Believers. An estimate of the basic course of peasant Old-Believers uprising is given. The author provides information about participation of the indigenous peoples in the uprising of Primorye Old-Believers, as well as characterizes the results and consequences of Old-Believers uprising in Primorye in 1932.

Key words: Russians, peasants, Old-Believers, Primorye, cooperation, collectivization, leaders, Councils, uprising, repressions

---

Аргудяева Юлия Викторовна – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН; ведущий научный сотрудник лаборатории археологии и антропологии Амурского государственного университета; 690001, Приморский край, г. Владивосток, ул. Пушкинская, 89; argudiaeva@mail.ru

Argudiaeva Yuliia Victorovna – DSc (History), Professor, Chief Researcher of the Institute of History, Archaeology, and Ethnography of the Peoples of the Far East FEB RAS; 89 Pushkinskaya str., Vladivostok, Primorskii krai, 690001; argudieva@mail.ru

В 2017 г. исполнилось 85 лет со дня восстания старообрядцев Приморья против советской власти. Оно назревало постепенно и было, безусловно, связано с ускоренным строительством социализма в СССР в конце 1920-х – начале 1930-х годов, которое сопровождалось человеческими трагедиями и репрессиями. Они коснулись в этот период всех слоёв населения Советского Союза, но особенно тяжело отразились на самой многочисленной части населения страны – крестьянстве. Не миновали репрессии и дальневосточных крестьян, в том числе исповедовавших старообрядчество.

Наступление на крестьян во всех регионах страны началось в конце 1920-х годов. В 1927–1928 гг. в стране разразился хлебозаготовительный кризис, что создало угрозу темпам социалистического строительства, намеченного ВКП(б) и Сталиным. По стране разъехались специальные уполномоченные (так называемые «тридцатитысячники»), в задачу которых входило безоговорочное выполнение хлебозаготовительной кампании. Для крестьян были введены немалые налоги, хлебозаготовки и мясопоставки, так называемые «твёрдые задания». Хлеб, нередко даже семенной, забирали не только у зажиточных, но и у середняков и бедняков, оставляя крестьянскую семью на грани голода. Владельцев излишков или спрятанного хлеба зачисляли в «кулаки» и судили. Отнимали не только зерновые, но и скот, описывали и обобществляли всё имущество, отнимали последние припасы. Затем начались раскулачивание, кооперирование и коллективизация.

Защита крестьянами своей собственности квалифицировалась как «вылазка классового врага». В некоторых деревнях глав семейств отправляли на общественные работы – лесозаготовки, рыбалки и др. Многих зажиточных крестьян-дальневосточников стали высылать семьями в ближайшие или отдалённые районы Дальневосточного региона и даже в Сибирь. К социально-экономическим мотивам давления на крестьян присовокуплялись и гонения за религиозную принадлежность, которая в условиях развернувшейся атеистической пропаганды коснулась прежде всего наиболее стойких в вере приверженцев староверия.

Таким образом, установления и действия советской власти в стране в конце 1920-х – начале 1930-х гг. практически свели к нулю все усилия русского крестьянства по функционированию некогда крепких и зажиточных хозяйств и спровоцировали ответную реакцию крестьян, принявшую разные формы – агитация против советской власти, ответный террор в отношении органов советской власти, открытые крестьянские выступления.

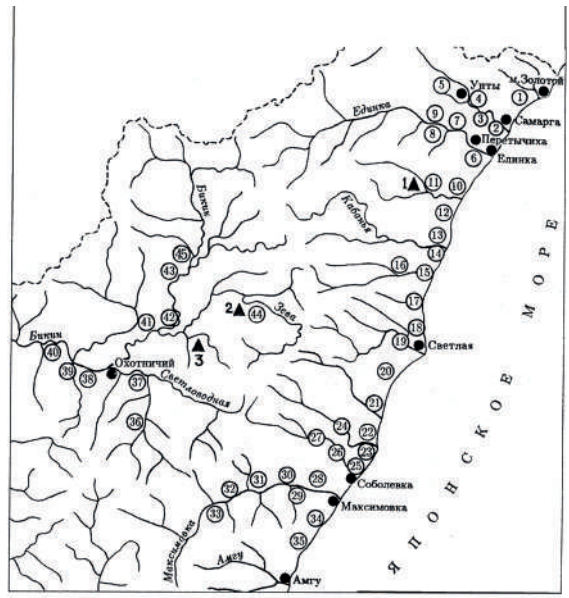
Как же конкретно назревали и развивались эти события в 1920–1930-е гг. среди старообрядческой среды Приморья?

Крестьяне-старообрядцы пришли в Приморье из разных регионов европейской части России, Урала, Сибири, Забайкалья, Амурской области во второй половине XIX в. – первой трети XX в. Первоначально они поселились в Приханкайской низменности, но по мере заселения этих земель уссурийскими казаками и крестьянами, исповедовавшими официально признанное православие, стали уходить в незаселённые таёжные районы отрогов Сихотэ-Алинского хребта, а оттуда – на побережье Японского моря. Здесь к 1930-м гг. сформировалось несколько десятков старообрядческих деревень и хуторов.

В Приморье реакциями старообрядцев на экономические и политические действия властей стали бегство в глухие таёжные районы, отказ от вступления в кооперативы и колхозы, устройство на работу на промышленные предприятия и железную дорогу, где не надо было платить налоги, вооружённые выступления. Иные тайно уходили за рубеж, в частности в соседнюю Восточную Маньчжурию.

В Приморье, в бассейне р. Уссури, где в период гражданской войны действовали партизанские отряды, различные мероприятия советской власти начали осуществляться с 1923 г. Постепенно здесь стали создаваться сельские советы и другие органы местной власти, предпринимались попытки кооперирования, открывались фельдшерские пункты, школы, клубы. Зажиточное, в том числе старообрядческое население, было недовольно этими новшествами. В эти годы здесь создавались и действовали, летучие вооружённые отряды, которые боролись против представителей советской власти.

Вооружённое выступление старообрядцев (так называемое Кхуцинское или Улунгинское) в 1932 г. на северном побережье Японского моря и в центре Сихотэ-Алинской горной страны назревало в течение нескольких лет. Повстанческой организацией была охвачена довольно обширная территория по побережью Японского моря и в таёжной местности бассейна р. Бикин, где связь между населёнными пунктами была нерегулярной и иногда отсутствовала в течение 3–6 месяцев. К тому же, к концу 1920-х – началу 1930-х годов в этом районе накопилось немало граждан из числа «бывших» – зажиточные крестьяне-кулаки, офицеры-белогвардейцы, торговцы, участники гражданской войны на стороне «белых» и интервентов, и др. Здесь они укрывались от преследования советской власти в европейской части России, в Сибири, на Урале, в Амурской области. Например, самая отдалённая территория Северного побережья – Самаргинская долина – стала заселяться в основном крестьянами-старообрядцами только после завершения на Дальнем Востоке гражданской войны [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. 18. Л. 5].



Места поселений старообрядцев в северной части Приморского края (состояние на 1932 г.):

черные кружки – существующие ныне поселки. Старообрядцы жили в п. Охотничьем (ранее Улунга Бикинская), Амгу, Максимовке (ранее Кхуцин), Соболевке (ранее Тахобе), Единке, Перетычихе, Самарге и Унтах; **черные треугольники** – места бывших монастырей: **1** – по реке Пея; **2** – по р. Зеве, недалеко от хут. Баранова; **3** – по ручью Каменному (притоку Зевы); **кружки с цифрами** – уже исчезнувшие поселки и хутора: **1**. Адими – поселок; **2**. Назаровка – поселок; **3**. Пугдо – хутор; **4**. Малиновка – хутор; **5**. Вознесеновка – хутор; **6**. Каменка – поселок; **7**. Котеловка – поселок; **8**. Антоновка – поселок; **9**. Самаровка – поселок; **10**. Ахобе – поселок; **11**. Лужки – хутор; **12**. Кюма – поселок; **13**. Нахтахъ – поселок; **14**. Сковородка – поселок; **15**. Пея – поселок; **16**. Верхняя Пея – поселок; **17**. Канц – поселок; **18**. Бакланий – поселок; **19**. Фунты – поселок; **20**. Бобково – поселок; **21**. Сванг – поселок; **22**. Мысовка – поселок; **23**. Кузнецова – поселок; **24**. Андреевка – поселок; **25**. Тахобе – поселок; **26**. Гостюхина – хутор; **27**. Зайкова – хутор; **28**. Ханкидон – поселок; **29**. Адо – поселок; **30**. Горбуновка – хутор; **31**. Улунга (кхуцинская) – поселок; **32**. Некрасовка – хутор; **33**. Междуречье – поселок; **34**. Широкая падь – поселок; **35**. Сайон – поселок; **36**. Шарыпова – хутор; **37**. Бнамо – хутор; **38**. Гребенщикова – хутор; **39**. Бакулева – хутор; **40**. Лауха – поселок; **41**. Хомякова – хутор; **42**. Старкова – хутор; **43**. Новожилова – хутор (недалеко от него был скит о. Авраамия); **44**. Баранова – хутор (недалеко от него был скит о. Саватия); **45**. Плотникова – хутор. (*По Бикину были также хутора Постникова, Болунова, Малахова, Пермякова, их точное местоположение пока не известно*).

Источник: Паничев А.М. Бикин.Тайга и люди.
Владивосток: Изд-во ДВГТУ, 2005.- С. 147.

Илл. 1. Место поселений старообрядцев в северной части Приморского края (состояние на 1932 г.). Источник: А.М. Паничев. Бикин. Тайга и люди. Владивосток: Изд-во ДВГТУ, 2005. С. 147.

Основная масса беглецов-старообрядцев состояла из богатых и зажиточных граждан. Они поняли, что сохранить своё экономическое благополучие и вероисповедание в условиях коллективизации и атеизации невозможно.

Переселение в таёжные районы Сихотэ-Алинской гряды и на северное побережье Приморья, где вплоть до 1930 г. не была проведена полная советизация, как это уже произошло в стране, да и в центральной части Приморья, давало шанс пожить хоть какое-то время, не выполняя мероприятий правительства и руководствуясь в жизни только привычными религиозными и бытовыми традициями, основанными на подчинении духовным наставникам и крепким в вере общинникам-старикам. Такое положение оставалось характерным для населения глухих таёжных районов за Сихотэ-Алинским перевалом, в бассейне р. Бикин и в бассейнах рек, впадающих в Японское море, где старообрядцы создали несколько хуторов и деревень [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 112; Т.18. Л. 7]. В частности, такими поселениями были расположенные в верховьях р. Бикин деревни Улунга (Бикинская)[1], Лаухэ и прилегающие хутора – будущие центры Улунгинского восстания старообрядцев.

Основные сведения о восстании содержатся в архивных материалах в Государственном архиве Приморского края.

По мнению одного из руководителей Улунгинского восстания, началом подготовки вооружённого выступления против советской власти на побережье

Японского моря и в центральной части Сихотэ-Алиня нужно считать 1925 г., когда в район Улунги Бикинской прибыли представители советской власти по переписи народонаселения, инвентаря, скота. К этому мероприятию старообрядцы отнеслись критически и врайне враждебно. Начётчики агитировали всякими способами уклониться от переписи и скрыть от учёта скот и имеющийся инвентарь. Они считали, что если кто будет занесён в поимённые списки, то на него налагается «печать антихриста» и ему больше нет возврата к спасению души. Некоторые старообрядцы, чтобы не быть взятым на учёт, попасть в поимённые списки, намеревались уйти в глухую тайгу [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 93–95].

По свидетельству одного из участников Улунгинского выступления старообрядцев, до 1926–1927 гг. тогда ещё незначительное население Бикина жило обособленной замкнутой жизнью, сохраняя вековые традиции религиозного и бытового порядка. Это был осколок допетровской Руси, где жизнью общины руководили соборы-сходы и наставники. В 1926 г. в Улунгу для закупки на месте пушнины и мехового сырья приехал первый агент Госторга, который был встречен населением недружелюбно. Не желая сорвать заготовку пушнины, агент согласился на условия старообрядцев и брал пушнину в этот сезон, не принуждая ни к каким записям и росписям.

Организованный в пос. Кхуцин на побережье Японского моря кооператив открыл в 1928 г. в Улунге (Бикинской), для закупки на месте пушнины и мехового сырья, своё временное отделение. Это вызвало крайнее недовольство большинства населения, особенно стариков. Они говорили, что сам факт открытия кооперации неизбежно связан с необходимостью записи («антихристова печать»), а принуждение брать билет и сделаться членами кооператива влечёт к проклятию свыше, раз и навсегда исключает всякую возможность к душевному спасению. Особенно боялись открытия школы, и когда в 1928 г. появился слух, что на Бикине райисполком намерен открыть школу, в посёлке произошла паника. Крестьяне-старообрядцы говорили, что отдать детей в безбожную школу, где открыто учат, что Бога нет, что земля круглая и вертится, где учат песням и танцам, они не намерены [Аргудяева, 2008, 41].

В 1929 г. приехавший в Улунгу Бикинскую секретарь Туземного сельсовета произвёл учёт населения, земли, покосов, скота и инвентаря. Эта перепись заставила насторожиться старообрядцев, были первые попытки бегства вглубь тайги от «безбожной власти» [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 116].

Отрицательное отношение основной массы населения к мероприятиям советской власти, особенно к разворачивавшемуся на Бикине и побережье кооперированию и коллективизации, приняло характер вражды и открытого озлобления. Это совпало с началом конфликта на КВЖД, и среди населения усилились слухи о занятии Маньчжурии китайскими войсками и белогвардейцами, о неизбежной войне, в которой должна принять участие и Япония.

К этому времени в СССР всё большие обороты набирала национальная политика. Особенно большие преобразования намечались среди коренных народов Сибири, Севера и дальневосточного региона – в бассейнах Амура, Уссури, их притоков и рек, впадающих в Японское море. В 1920-е – начале 1930-х годов на промысловую территорию Сихотэ-Алинского горного массива, где обитали удэгейцы, переселилась часть старообрядцев. Сихотэ-Алинский Туземный РИК неоднократно выносил постановления и ставил вопросы перед Комитетом народов Севера о выселении староверов из районов, издавна считавшихся территорией расселения и природопользования коренного населения. В январе 1930 г. был опубликован приказ Далькрайисполкома, согласно которому устанавливались границы Туземного района, из пределов которого должны быть выселены русские, поселившиеся самовольно в верховьях Бикина, Зевы, Бесселазы, Биаму и образовавшие там ряд хуторов. Это распоряжение население хуторов встретило с негодованием, начались призывы защищать свои права вплоть до вооружённого восстания [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 112–113, 120].

Увеличили враждебное настроение и создание на Бикине в пос. Лаухе сельхозартели, работе по подготовке к вступлению в колхоз. Старики запугивали близким концом света, ссылались на решения старообрядческих соборов (съездов) и

библейское писание, в котором говорилось: «Сильный борись – слабый беги» [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 97, 112–113, 120, 237].

В первой половине 1932 г. в районе Бикина распространился слух о том, что этой весной все без исключения должны войти в колхоз. Это вызвало панику среди населения. Особенно остро реагировали на эту ситуацию руководители старообрядческих «соборов» (съездов). Они говорили, что население хуторов, расположенных в районе р. Бикин, будет выселено и организовано в колхоз, хлеб будет отобран и все жители будут переведены на хлебный паёк. Распускались слухи о приходе японцев и захвате ими Северного Побережья [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 9]. Некоторые крестьяне уже готовились бежать вглубь тайги и говорили, что необходимо защищать свои права веру, обычаи и обряды вплоть до вооружённого выступления против безбожной власти [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 97].

Всей повседневной жизнью старообрядческих общин практически руководили особо крепкие в вере старики, начётчики, монахи и монастыри, расположенные в верховьях р. Пеи, р. Зевы и других притоках р. Бикин.

Все важные вопросы, связанные с жизнью общины – касающиеся религии, отношения к действиям власти, бытовые условия общин, проступки членов общины и др., разрешались в одном из монастырей на особых совещаниях – «соборах» (съездах), которые собирались обычно 2–3 раза в год. К участию в этих соборах приглашались наиболее стойкие и выдержанные старообрядцы, знатоки религиозных учений. Нарушившего то или иное постановление съезда, совершившего те или иные проступки, судили по законоуложению «Судебника» царя Алексея Михайловича. На каждого осуждённого налагалось соответствующее взыскание от епитимии до отлучения от братии на длительный срок, а то и навсегда. На этих же «соборах» разрабатывались законоуложения для братии, общин и монастырей, – так называемые «Соборные Уложения», в которых давались указания братии соблюдать постановления соборов со всей строгостью и неуклонностью и категорически запрещалось принимать те или иные новшества, в том числе противодействовать всем мероприятиям советской власти, таким как коллективизация, кооперирование населения, хлебозаготовки, открытие школы, фельдшерских пунктов и больниц, лесозаготовки, создание кооперативов по заготовке рыбы, скота и др. [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 91, 94–95, 277 об.].

«Соборные уложения» фиксировались, переписывались и рассылались по деревням и хуторам, где начётчики на нарушивших «уложение» налагали взыскания. По свидетельству местных жителей такие действия восстанавливали население против советской власти: оно было настроено враждебно и уклонялось от проведения в жизнь того или иного мероприятия, в том числе кооперации и коллективизации [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 278].

Главными руководителями и идейными вдохновителями по подготовке Улунгинского восстания являлись представители местных монастырей. Они с непримиримостью вели агитацию против всех мероприятий советской власти, распускали провокационные слухи о её скорой гибели, внушали, что существующий строй – «власть антихриста», что неизбежен близкий конец мира и поэтому во имя спасения необходимо уходить вглубь тайги. В общении с крестьянами-старообрядцами они внушали, что время пришествия «антихриста» близко, так как предтечи его (подразумевая под этим советскую власть) уже царствуют. На все проводимые советской властью мероприятия, о которых узнавали обычно по слухам, подбирали соответствующую главу из Библии или из других книг Священного Писания и цитировали. Причём все мероприятия комментировались в пользу близкого пришествия царствования «антихриста». Более всего страшились принятия так называемой «антихристовой печати», исключающей всякую возможность к душевному спасению. Началом принятия печати считали составление поимённых списков, и когда в 1925 г. представители власти, как уже говорилось, составляли списки, то многие убегали в тайгу, скрывали малолетних детей и престарелых родителей, и т.д. [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 89].

Примерно до 1926 г. религиозная работа и агитация монастырей и начётчиков велась как на Бикине, так и на побережье открыто, а с 1926 г. перешла на

полулегальное положение. Монастыри и начётчики в этот период почти всецело руководили внутренней жизнью общин в нужном для них направлении. Политическая агитационная сторона работы монастырей, наставников и др. чувствовалась при каждом мероприятии советской власти, вся деятельность которой встречала оппозицию со стороны общей массы населения. Монахи-наставники открыто выступали против нарушения собственности и резко критиковали создание колхозов, говоря, что в колхозе собственность будет нарушена, начиная от имущества и до собственных жён. В деревнях Улунге-Бикинской, Пее, Канце и др. старики говорили: «Каждому дому должен быть хозяин»; «Без хозяина и дом сирота» [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 117].

Попытки кооперирования населения, как на Бикине, так и на побережье встречали дружное сопротивление верующих и их начётчиков. Особенно резко выступали против членских билетов и записей («антихристова печать»). Оппозиция против Всеобуча, открытия школ, ликбезов, просветительных кружков шла под флагом необходимости религиозного воспитания молодёжи на принципе безукоризненного подчинения старшим. Новые школы называли «Безбожными школами, где учат бесовским пляскам и мерзким песням», в противовес рекомендовали Псалтырь и Библию.

Когда в Кхуцине, Кузнецово, Пее, Канце и других селениях были открыты кооперативы, школы, фельдшерские пункты, то так называемое «Бикинское Соборное Уложение» реагировало на это следующими статьями:

«II я статья

Все согласны блюстись (уберегаться) Предтеч Антихристовых, по слову святого Иоана Златоуста…

IX я статья

В кооперативе в Дальторге, в Союзохоте и прочих казённых лавках не брать самим, но через людей, боясь чтобы не попасть в росписи к новому числу…

XIII я статья

Песни бесовские и стихи не петь и не играть и не глумиться христиан всякими смехотворными играми. Песни и стихи кто будет петь, таковых отлучать». (Эта статья касалась новых советских песен и частушек)…» и др. [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 18].

Когда возникали споры, собор обращался к судебнику царя Алексея Михайловича и подыскивал соответствующую статью. Помимо более значимых вопросов – ослабление веры, непослушание старших, нарушение обычаев, несоблюдение поста, изменение обычной одежды и др. – к судебнику прибегали и при вопросах второстепенного порядка. Так, например, даже вопрос об установлении высоты поскотины, решался по судебнику [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 18].

Проводимые советской властью в конце 1920-х – начале 1930-х гг. различные мероприятия будоражили общественное мнение, порождали разные провокационные слухи, разговоры повстанческого характера и прямую антисоветскую агитацию. Она проводилась с опорой на религиозные воззрения, как в основной части расселения старообрядцев в бассейне р. Уссури, так и на побережье Японского моря и в центральной части Сихотэ-Алиня – бассейнах рек Хор, Бикин и их притоках. Недовольные политикой советского государства призывали саботировать проводимые им мероприятия, в частности проведение в 1930 г. хлебозаготовок: «Крестьяне, прячьте хлеб, картошку, кто куда может, а давать не давайте… Этой власти всё равно не существовать… [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I8. Л. 26]. Один из обвиняемых по Улунгинскому восстанию, свидетельствуя о сложившейся ситуации в январе-феврале 1932 г., говорил: «…*распускаемые слухи стали принимать более широкий характер… крестьянами стали высказываться недовольства в более резкой форме…: Советская власть нас крестьян начинает прижимать, не даёт свободно жить, всех загоняют в колхозы, душат налогами, облагают хлебом, не дают свободно крестить детей, преследуют наших начётчиков и лишают их права голоса… Насильно загоняют в колхоз, где, конечно, с нас кресты снимут, пояса также, не дадут нам праздновать наши религиозные праздники… нам нужно принимать все меры к тому, чтобы избавиться от кооперации и колхозов. Такая власть нам, староверам,*

не подходит, и нам нужно от неё избавиться» [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 297; Т. 18. Л. 25].

Жители пос. Кхуцин, расположенного на побережье Японского моря, где в 1930–1931 гг. начали проводить коллективизацию, прямо заявляли, что жить в Кхуцине больше невозможно, надо бежать от коллективизации в тайгу, где ещё можно построить такую жизнь, которая им нравится, и прежде всего без колхозов, при которых все останутся нищими и голодными. В результате таких разговоров несколько семей ушли на р. Бикин и в другие таёжные районы за Сихотэ-Алинский перевал и создали там новые хутора [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I8. Л. 25]. Росло недовольство мероприятиями советской власти и в других населённых пунктах северного побережья Приморья, причём не только среди зажиточных крестьян, но и середняков и бедняков [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I8. Л. 25].

Жители населённых пунктов по р. Бикин тоже были недовольны тем, что их начали облагать хлебным налогом, предполагали некоторых раскулачить и выселить, создать колхозы. В итоге они пришли к выводу, что так жить нельзя – лучше взять оружие и уйти в тайгу [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I8. Л. 25]. Некоторые собирались переехать в верховье р. Хор, куда уже перевезли часть своего имущества и хлеба [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I8. Л. 25].

Таким образом, вводимые в конце 1920-х – начале 1930-х гг. в Приморье так называемые «твёрдые задания», раскулачивание, кооперирование и коллективизация вызвали недовольство среди основной части крестьянства южной части Дальнего Востока. Эти новшества и атеизация крестьянства вызвали неприятие у наиболее крепких в вере, по сравнению с другими слоями крестьян, старообрядцев, особенно тех, кто поселился в глухой тайге по р. Бикин. Стойкое следование религиозным традициям, строгое подчинение старикам, начётчикам, монастырям, нежелание выселяться с хуторов, расположенных в верховьях р. Бикин в её низовья, вступать в колхоз, отдавать детей в школу, участвовать в лесозаготовках, сдавать государству хлебные излишки, принимать участие в мясозаготовках, уплате продналога, самообложения, займа; боязнь записей (поимённые списки, учёт скота, инвентаря, билеты Союзохоты, облигации, участие в кооперации, Туземном интеграле и т.д.); боязнь утраты старинных обычаев, упадка веры и авторитета старших, как неизбежное следствие в случае советизации района, побудили их искать разные формы протеста – бегство в самые глухие районы Уссурийской тайги; неподчинение мероприятиям советской власти, их саботирование; антисоветскую агитацию; вооружённое выступление; эмиграцию за рубеж. В итоге, к 1930-м гг. во многих таёжных и морских прибрежных районах Приморья скопилось много крестьян-старообрядцев, недовольных советской властью. В 1932 г. это вылилось в так называемое Кхуцинское (Улунгинское) старообрядческое контрреволюционной выступление, охватившее население нескольких десятков деревень и хуторов по долинам рек Бикин, Самарга, Кхуцин, Светлая и др.

Анализ вышеприведённых материалов свидетельствует, что превалирующими причинами восстания были экономические, политические и идеологические. Основными были экономические причины. Организация кооперации, а затем и колхозов, раскулачивание зажиточного населения была воспринята как посягательство на экономическую независимость крестьян. Экономические проблемы решались политико-административными мерами, что и обусловило основную политическую причину восстания, которая вытекала из экономической, так как активных противников советской власти, судя по материалам следственного дела, среди восставших не было. Основными мотивами идеологии восстания была борьба за веру, древнее благочестие, против «царства антихриста». Религиозные мотивы восстания также были вторичными, т.к. в его ходе руководители довольно часто нарушали постановления соборов. Причины восстания, объединившие экономические, политические и идеологические причины, наиболее точно суммировал один из руководителей восстания – Николай Медолович: нежелание выселяться из хуторов, расположенных по р. Бикину по постановлению Далькрайисполкома, коллективизация, участие в лесозаготовках, мясозаготовках, сдачи государству хлебных излишков, уплате продналога, самообложении, займах; организация школы; боязнь записей (в поимённые

списки, по учёту скота, инвентаря и др.), утраты старинных обычаев и быта [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 105].

Идеологическое руководство восстанием старообрядцев, как уже говорилось, осуществляли монастыри и регулярно проводившиеся соборы. Военный штаб восстания, во главе с Антоном Кулагиным, находился в Улунге Бикинской. В командный состав восстанием входили лица, имевшие военный опыт (участники первой мировой войны и партизанских отрядов), опыт работы в сельсоветах, бывшие военные (И. Токарев, Н. Куликов, Н. Медолович) и др.). Вооружённые силы старообрядческого выступления состояли в основном из крестьян и охотников-промысловиков общей численностью примерно до 1 000 чел.

Отметим, что хотя в литературе [Аргудяева, 2000, 57–58; Караман, 2000, 70–77] это восстание называлось старообрядческим, сугубо старообрядческим оно не было. Его можно назвать таковым в связи с тем, что основную массу восставших составляли крестьяне-старообрядцы, хотя среди участников восстания были представители разных социальных, этнических и религиозных групп – бывшие военные, сотрудники сельсоветов и др. (т.е. представители власти «антихриста»), удэгейцы (т.е., по мнению старообрядцев, язычники, «нехристи»). О том, что это не было восстанием религиозных фанатиков говорит также стиль и характер материалов донесений и приказов военного штаба восстания и неоднократное нарушение решения старообрядческих соборов и уложений. Например, при оформлении приказов военного штаба использовали датировки по грегорианскому календарю, а не по исчислению от сотворению мира, как это предписывала одна из статей Бикинского Соборного уложения [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 62]; были и другие примеры нарушения постановлений соборов. Таким образом, несмотря на строгий и непримиримый характер Соборных уложений, религиозные мотивы не были определяющими причинами восстания, а, скорее, идеологическим прикрытием. Судя по материалам следствия, руководители восстания надеялись на победу не путём опоры только на старообрядческие каноны, а на всеобщее восстание населения Дальнего Востока и интервенцию представителей соседних государств, преимущественно японцев и эмигрантов-белогвардейцев из Китая [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 146].

Как же происходило само восстание?

Его центром была Улунга Бикинская. Здесь находился военный штаб, который был связан с несколькими восставшими районами, находившимися на значительном расстоянии от Улунги Бикинской. В обвинительном заключении по данному делу говорится, что вооружённым выступлением старообрядцев было охвачено 75 населённых пунктов от бухты Самарга на Севере до бухты Ольга на юге и в бассейне р. Бикин за перевалом хребта Сихотэ-Алинь [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 90 (пакет)]. Однако, это, скорее, была территория, охваченная связями восставших. Сам район, охваченный восстанием, был значительно меньше.

Идеологическое руководство восстанием старообрядцев, как уже говорилось, осуществляли монастыри и регулярно проводившиеся соборы. Военный штаб восстания, во главе с бывшим секретарём Улунгинского сельсовета Антоном Кулагиным, находился в Улунге Бикинской. В командный состав восстанием входили лица, имевшие военный опыт (участники первой мировой войны и партизанских отрядов), опыт работы в сельсоветах, бывшие военные (И. Токарев, Н. Куликов, Н.М. Медолович) и др.). Положительную роль в руководстве сыграл бывший офицер царской армии, скрывавшийся у старообрядцев, Николай Мелентьевич Медолович, который попытался организовать в отрядах строгую подчинённость и военную дисциплину.

Вооружённые силы старообрядческого выступления состояли в основном из крестьян и охотников-промысловиков общей численностью примерно до 1000 чел. Отряды восставших формировались на основе добровольности, хотя, судя по документам, в отдельных случаях и наблюдалось психологическое давление. В целом, население поддерживало восставших и оказывало им всяческую поддержку.

Восстание началось 6-го мая 1932 г. в Улунге Бикинской. Организаторы восстания во главе с Антоном Кулагиным принимают решение о вооружённом выступлении. 7-го мая в Улунге Бикинской восставшими был захвачен кооператив,

магазин Госторга, сняты советские флаги, проведён митинг с объявлением населению о свержении советской власти, объяснены цели и задачи восстания. Был создан и направлен в соседнее село Лаухэ небольшой отряд, который арестовал местных представителей советской власти. В долины рек Кхуцин и Светлая и в сторону посёлка Бикин были выставлены заставы в целях пресечения войск ОГПУ или людей, которые смогли бы сообщить властям о начале восстания.

После этого была предпринята попытка наступления на с. Кхуцин, но она провалилась. Наступление не было должным образом подготовлено, разведка была захвачена в плен, среди бойцов отряда началась паника и дезертирство. Не были должным образом согласованы и действия с заключёнными Управления лагерей особого назначения (УЛОН) и с соратниками восстания в с. Кхуцин. Взятие Кхуцина давало бы восставшим хорошие возможности для расширения территории восстания и дальнейшей борьбы: захват радиостанции, арсенала оружия, водного транспорта (катера) и определённого золотого запаса. В поражении наступления сказалось, скорее всего, отсутствие военного опыта. Правда, после этого провала были предпринят ряд мер по повышению боеготовности восставших: они были разбиты на взводы и отделения, прошли обучение военного характера (тактика рассыпного строя, перебежки и др.) [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 123]. Восставшие перешли к оборонительной тактике. Были построены земляные укрепления, заставы, стали применяться система условных сигналов и расписание смены караулов [ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 50, 58].

Несмотря на эту подготовку, войска ОГПУ через четыре месяца подавили восстание. Улунгу Бикинскую взяли штурмом только на пятый день. Отдельных участников восстания выявляли в тайге до весны 1933 г.

Началось следствие. По нему проходило более 500 мужчин, в основном глав крестьянских семей. В итоге 118 чел. было расстреляно, в том числе и некоторые удэгейцы, помогавшие старообрядцам [Аргудяева, 2000, 57–58; 320–337]. Остальные получили разные сроки заключения; некоторые были высланы в Западную Сибирь. Семьи большинства участников восстания были выселены в спецпосёлки Хабаровского края для работы в леспромхозах.

Основной причиной поражения восстания, на наш взгляд, является плохая организация военных действий. В подавлении Улунгинского восстания принимал участие один из погранотрядов ОГПУ. По своей численности он был гораздо меньше, чем военные силы восставших, но значительно превосходил их по технической оснащённости, боевой выучке и дисциплине. Об этом говорят и потери с обеих сторон. Со стороны пограничников погибло 7 человек и 8 ранено, со стороны повстанцев – убито 20 человек, 8 ранено, остальные захвачены в плен.

После подавления этого восстания мероприятия советской власти по переустройству деревни уже не встречали вооружённого сопротивления, однако крестьянство не прекратило полностью своего сопротивления репрессивной политике государства – оно использовало невооружённые формы: экономический саботаж и бегство из деревни на промышленные предприятия в рабочие посёлки и города. К ним добавилась и эмиграция за рубеж. В 1930-е годы десятки старообрядческих семей Приморья тайно перешли границу и создали целый ряд населённых пунктов в Маньчжурии, где создали успешные хозяйства [Аргудяева, 2000].

Список сокращений:

ГАПК – Государственный архив Приморского края.

Библиографический список

1. Аргудяева, Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России / Ю.В. Аргудяева. – М.: ИАЭ РАН, 2000. – 365 с.
2. Аргудяева, Ю.В. Русские старообрядцы в Маньчжурии / Ю.В. Аргудяева. – Владивосток: ДВО РАН, 2008. – 400 с.

3. ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. 18. Л. 5.
4. ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 112; Т. 18. Л. 7.
5. ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 93–95.
6. ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 116.
7. ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 112–113, 120.
8. ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 97, 112–113, 120, 237.
9. ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 9.
10. ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 97.
11. ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 91, 94–95, 277 об.
12. ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 278.
13. ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 89.
14. ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 117.
15. ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 18.
16. ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I8. Л. 26.
17. ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 297; Т. 18. Л. 25.
18. ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I8. Л. 25.
19. ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 105.
20. ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 62.
21. ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 146.
22. ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 90 (пакет).
23. ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 123.
24. ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 50, 58.
25. Караман, В.Н. Улунгинское восстание старообрядцев 1932 г. / В.Н. Караман // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока. История и современность. Местные традиции. Русские и зарубежные связи. Материалы междунар. научн. конф. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2000. – С. 70–77.

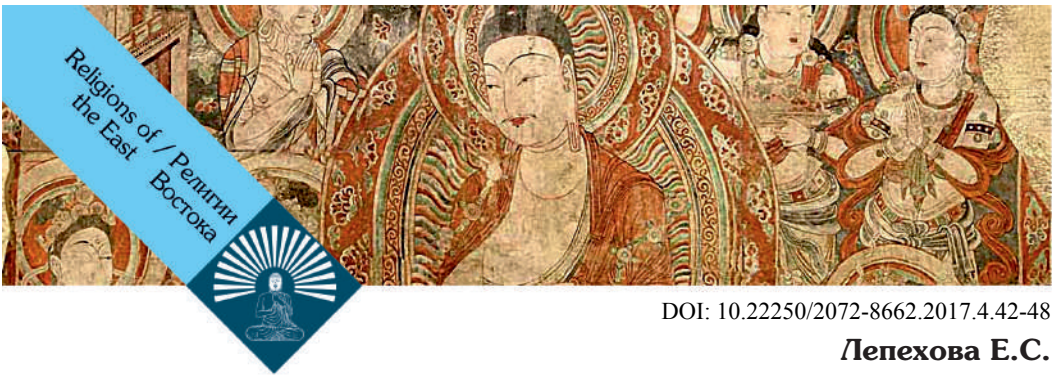
Текст поступил в редакцию 29.09.2017.

[1] Посёлок с таким же названием (Улунга) был и на побережье Японского моря.

References

1. Argudyaeva Yu.V. *Staroobryadtsy na Dal'nem Vostoke Rossii* [Old Believers in the Russian Far East]. Moscow: IAE RAN, 2000, 365 p. (in Russian).
2. Argudyaeva Yu.V. *Russkie staroobryadtsy v Man'chzhurii* [Russian Old Believers in Manchuria]. Vladivostok: DVO RAN, 2008, 400 p. (in Russian).
3. *GAPK (Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya)* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588. Inventory III. File PU-7048. Volume 18. Fol. 5 (in Russian).
4. *GAPK (Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya)* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588. Inventory III. File PU-7048. Volume I. Fol. 112; volume 18. Fol. 7 (in Russian).
5. *GAPK (Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya)* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588. Inventory III. File PU-7048. Volume I. Fols. 93–95 (in Russian).
6. *GAPK (Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya)* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588. Inventory III. File PU-7048. Volume I. Fol. 116 (in Russian).
7. *GAPK (Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya)* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588. Inventory III. File PU-7048. Volume I. Fols. 112–113, 120 (in Russian).
8. *GAPK (Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya)* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588. Inventory III. File PU-7048. Volume. I. Fols. 97, 112–113, 120, 237 (in Russian).
9. *GAPK (Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya)* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588. Inventory III. File PU-7048. Volume I. Fol. 9 (in Russian).
10. *GAPK (Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya)* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588. Inventory III. File PU-7048. Volume I. Fol. 97 (in Russian).
11. *GAPK (Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya)* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588. Inventory III. File PU-7048. Volume I. Fols. 91, 94–95, 277 (in Russian).
12. *GAPK (Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya)* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588. Inventory III. File PU-7048. Volume I. Fol. 278 (in Russian).
13. *GAPK (Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya)* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588. Inventory III. File PU-7048. Volume I. Fol. 89 (in Russian).
14. *GAPK (Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya)* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588. Inventory III. File PU-7048. Volume I. Fol. 117 (in Russian).

15. *GAPK (Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya)* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588. Inventory III. File PU-7048. Volume I. Fol. 18 (in Russian).
16. *GAPK (Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya)* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588. Inventory III. File PU-7048. Volume I8. Fol. 26 (in Russian).
17. *GAPK (Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya)* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588. Inventory III. File PU-7048. Volume I. Fol. 297; volume 18. Fol. 25 (in Russian).
18. *GAPK (Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya)* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588. Inventory III. File PU-7048. Volume I8. Fol. 25 (in Russian).
19. *GAPK (Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya)* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588. Inventory III. File PU-7048. Volume I. Fol. 105 (in Russian).
20. *GAPK (Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya)* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588. Inventory III. File PU-7048. Volume I. Fol. 62 (in Russian).
21. *GAPK (Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya)* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588. Inventory III. File PU-7048. Volume I. Fol. 146 (in Russian).
22. *GAPK (Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya)* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588. Inventory III. File PU-7048. Volume I. Fol. 90 (in Russian).
23. *GAPK (Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya)* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588. Inventory III. File PU-7048. Volume I. Fol. 123 (in Russian).
24. *GAPK (Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya)* [State Archive of Primorsky Krai]. Fund 1588. Inventory III. File PU-7048. Volume I. Fols. 50, 58 (in Russian).
25. Karaman V.N. *Staroobryadchestvo Sibiri i Dal'nego Vostoka. Istoriya i sovremennost'. Mestnye traditsii. Russkie i zarubezhnye svyazi. Materialy mezhdunar. nauchn. konf.* [Old Believers Faith in Siberia and the Far East. History and Present. Local Traditions. Russians and Foreign Connections. Proc. of International ScientificConference]. Vladivostok: Izd-vo Dal'nevost. un-ta, 2000, pp. 70–77 (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2017.4.42-48

Лепехова Е.С.

Космология «Аватамсака-сутры» и Будда Вайрочана из храма Тодайдзи

Аннотация. Данная статья посвящена исследованию интерпретации положения Будды Вайрочаны в космологии «Аватамсака-сутры» (кит. «Хуаянь-цзин», яп. «Кэгон-кё», 華厳経) в японском буддизме VIII в. Известно, что «Аватамсака-сутра» представляет собой большое собрание сутр, созданных буддийской школой Хуаянь в Китае в период между I и IV вв. В Японии же собрание «Аватамсака-сутры» было представлено в двух вариантах: в виде 60 и 80 свитков. В доктринах школы Кэгон Будда Вайрочана (яп. Бирусяна, Дайнити Нёрай) занимает особое место, поскольку его «тело Закона» (санскр. «дхармакая», яп. «хоссин», 法身) является субстратом взаимопроникновения и взаимоприсутствия «миров дхармы». В связи с этим у некоторых современных японских исследователей возникает вопрос: действительно ли статуя Будды Вайрочаны в храме Тодайдзи соответствует космологии Кэгон-сю? Существует версия, согласно которой данная статуя была оформлена, скорее, в соответствии с представлениями о Будде Вайрочане, содержащимися в «Сутре о сетях Брахмы» (кит. «Фанван-цзин», яп. «Боммо-кё», 梵網経). Поэтому данное исследование акцентируется на сравнительном анализе различных «тел» Будды Вайрочаны в космологии Кэгон-сю. Автор считает, что сооружение статуи Будды Вайрочаны в храме Тодайдзи имело также особое сакральное значение для императорской власти. Впервые в истории распространения буддизма в Японии Будда Вайрочана представал в качестве высшей космической силы, покровительствующей этой стране и правящему роду.

Ключевые слова: Будда Вайрочана, школа Кэгон,«Аватамсака-сутра», храм, Тодайдзи,«дхармакая», «хоссин», «Сутра о сетях Брахмы», школа Хуаянь

Elena S. Lepekhova

The Cosmology of Avatamsaka-sutra and Buddha Vairochana from Tōdaiji Temple

Abstract. This paper is dedicated to the study of the interpretation of the position of Buddha Vairochana in the cosmology of “Avatamsaka-sutra” (Chin. “Huayan-jing”, Jap. “Kegon-kyō”, 華厳経) in Japanese Buddhism of the 8th century. It is known that “Avatamsaka-sutra” is a large collection of sutras of the Buddhist school Huayan, created in China during the period between the 1st and 4th centuries. In Japan, the texts of “Avatamsaka-sutra” were presented in the two versions: of 60 and 80 scrolls. In the doctrines of Japanese Kegon School, Buddha Vairochana (Birusyana, Dainichi Nyorai) occupies a special place, because his “body of Dharma” (Skt. “dharmakaya”, Jap. “hosshin”, 法身) is considered as a substrate of the worlds of Dharma. In this regard, some modern Japanese researchers argue: whether a statue of Buddha Vairochana in Tōdaiji temple corresponds with the Buddhist cosmology of the school Kegon? There is a version, according to which the statue was possibly made in accordance with the representations of the Buddha Vairochana contained in “Sutra on the networks of Brahma” (Chin. “Fanvan-ching”, Jap. “Bommo-kyō”, 梵網経). Therefore, this study focuses on a comparative analysis of the various “bodies” of the Buddha Vairochana in the cosmology of Kegon-shū. The author thinks that the construction of the statue of Buddha Vairochana in Tōdaiji temple had also special sacral value for the imperial power. Buddha Vayrochana appeared as the highest cosmic force patronizing this country and the ruling clan in the history of spread of Buddhism in Japan for the first time.

Key words: Buddha Vairochana, Kegon school, “Avatamsaka-sutra”, Tōdaiji temple, “dharmakaya”, “hosshin”, “Sutra on the networks of Brahma”, Huayan school

---

Лепехова Елена Сергеевна – доктор философских наук, старший научный сотрудник Института Востоковедения РАН (Москва); 107031, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12; lenalepekhova@yandex.ru

Elena S. Lepekhova – DSc (Philosophy), senior research officer at the Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow; 107031, Moscow, Rozhdestvenka 12; lenalepekhova@yandex.ru

Данное исследование связано с изучением положения Будды Вайрочаны в космологии «Аватамсакасутры» (кит. «Хуаянь-цзин», яп. «Кэгон-кё» 華厳経) и интерпретацией этой темы в японском буддизме VIII в. Как известно, дошедший до нас текст «Аватамсака сутра» представляет собой большое собрание сутр, созданных буддийской школой Хуаянь в Китае в период между I и IV вв. Санскритский текст её не сохранился, но считается, что он состоял из 100 тыс. гатх. Некоторые буддологи полагают, что в Индии вообще не существовало цельного текста этой сутры, точнее говоря, того, что сейчас называется «Сутрой о величии цветка», а в одну сутру были объединены после соответствующей обработки несколько самостоятельных текстов. Это произошло скорее всего в Центральной Азии, в районе Хотана, где-то в III в. н.э. [Философия, 2011, 79]. В «Гао сэн чжуань» («Жизнеописание достойных монахов») говорится, что шрамана Чжи Фа-лин доставил из Хотана начальный раздел «Аватамсака-сутры» в тридцать шесть тысяч гатх [Гао сэн чжуань, http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/VI/Chuej_tsjao/frametext2.htm].

В Японии же основателем данной школы (яп. Кэгон-сю) считается корейский монах Симсан, начавший в 740 г. проповеди этой сутры. Дальнейшее развитие Кэгон-сю в Японии было связанно со столичным храмом Тодайдзи и строительством в нём статуи Будды Махавайрочаны в 743–757 гг. После завершения строительства этой статуи, один из патриархов школы, Робэн (689–773), основал в храме Тодайдзи традицию Кэгон-сю. В доктринах школы Кэгон Будда Вайрочана (яп. Бирусяна, Дайнити Нёрай) занимает особое место, поскольку его «тело Закона» (санскр. «дхармакая», яп. «хоссин» 法身) является субстратом взаимопроникновения и взаимоприсутствия «миров дхармы». В связи с этим, у некоторых современных японских исследователей (Сотомура Атару) возникает вопрос: действительно ли статуя Будды Вайрочаны в храме Тодайдзи соответствует космологии Кэгон-сю? Существует версия (Садаката Акира), согласно которой данная статуя была оформлена, скорее, в соответствии с представлениями о Будде Вайрочане, содержащимися в «Сутре о сетях Брахмы» (кит. «Фанван-цзин», яп. «Боммо-кё» 梵網経). Известно, что собрание «Аватамсака-сутры» было представлено в Японии в двух вариантах: в виде 60 и 80 свитков. Поэтому данное исследование акцентируется на сравнительном анализе различных «тел» Будды Вайрочаны в космологии Кэгон-сю.

Существуют две версии о причинах возведения в Тодайдзи статуи Будды Махавайрочаны, получившей название «Большой Будда» («Дайбуцу»). Первая версия изложена в исторической хронике «Сёку Нихонги». Согласно ей, в 740 г. во время пребывания в провинции Кавати император Сёму посетил местный буддийский храм, где увидел статую Будды Вайрочаны, воздвигнутую на средства местных прихожан. Это произвело на императора такое впечатление, что он дал обет воздвигнуть золотую статую Будды Вайрочаны [Augustine, 2005, 79]. По другой версии, которой придерживаются большинство современных исследователей, статуя Вайрочаны создавалась по образу аналогичного изображения Будды в Китае, которое было воздвигнуто в местности Лунмэнь, в окрестностях столицы Лоян, по приказу императрицы У Хоу (690–705) между 672 и 676 гг. [Augustine, 2005, 80].

Другой исследователь, Мацумото Эйдзи предполагал, что существует определённая связь между статуей Будды Вайрочаны в Тодайдзи и изображениями будд из Дуньхуана, относящимися к периоду Шести Династий (начало VI в.). По его мнению, статуи будд из пещер 31, 125 и 428 были выполнены в соответствии с космологией «Аватамсака-сутры». Мацумото считал, что в этот период космология «Аватамсака-сутры» активно применялась в буддийском искусстве и ссылается в качестве подтверждения на источники «Сю гао сэн чжуань» и «Хуаянь-цзин чжуан цзи». По его мнению, буддийская космология из Дуньхуана периода Шести Династий была прототипом тех символов, которые изображены на лотосовом троне Будды Вайрочаны из Тодайдзи [Howard, 1986, 96–98].

Сама статуя создавалась более десяти лет. Работами руководил мастер корейского происхождения Кунинака Кимимаро. Деревянный остов статуи был заложен в 744 г. в храме Когадзи, в присутствии императора Сёму. Окончательно завершена она была в 757 г. и перенесена в храм Тодайдзи. Статуя отливалась по частям, а её позолота заняла несколько лет. В XII в. после пожара в огне пострадала голова

Будды, поэтому в 1185 году Чэнь Хоцин из Китая отлил новую голову. После ещё одного пожара в 1567 г. и землетрясения статую ремонтировали несколько раз, поэтому в наши дни эту статую нельзя считать полностью подлинной [История, 1967, 35–34].

Сооружение статуи потребовало огромных расходов и почти опустошило государственную казну (для сооружения Будды понадобилось 437 тонн бронзы, 150 кг золота, 7 тонн воска, 70 кг ртути и несколько тысяч тонн древесного угля). Император даже вынужден был издать специальный указ, призывающий добровольно вносить пожертвования для воздвижения статуи: «Каждый должен содействовать сооружению статуи Будды Вайрочаны. Даже если ради этого он может отдать лишь пучок травы или горсть земли, его дар будет принят с радостью» [«Норито. Сэммё», 1991, 151].

Тем не менее, как известно из источников, лишь случайное обнаружение месторождений золота в провинции Митиноку в 749 г. спасло государственный проект по воздвижению статуи Будды Вайрочаны [«Норито. Сэммё», 1991].

Илл. 1. Будда Вайрочана (Дай Буцу) из храма Тодайдзи (г. Нара).

Возведение храма и статуи соответственно сопровождалось многочисленными сакральными актами: проводились ритуальные чтения сутр и поклонения статуям будд в буддийских храмах. Как говорилось выше, после завершения строительства этой статуи, один из патриархов школы, Робэн (689–773), основал в храме Тодайдзи традицию Кэгон-сю. Тодайдзи стал считаться основным храмом школы Кэгон, которая, судя по всему, пользовалась покровительством императорского двора. Так, из летописи «Сёку Нихонги» известно, что в первый год Тэмпё-Сёхо 749 г. по указу императора Сёму были организованы публичные чтения и толкования буддийских сутр в соответствии с сутрой «Кэгон-кё» [Сотомура Атару, 2015, 30].

Сама сутра «Кэгон кё» была представлена в Японии в двух вариантах: в виде 60 («Рокудзюкэгон») и 80 свитков («Хатидзюкэгон»). Первый вариант датируется V в. и, как считается, был составлен в Китае Буддхабхадрой (359–429) с 418 по 420 гг. [Сотомура Атару, 2015, 23].

Как говорится об этом в «Гао сэн чжуань»: «В четырнадцатом году под девизом правления И-си (418 г.) округа Уцзюнь правитель Мэн И и начальник правого охранения Чу Шу-ду в качестве мастера-переводчика пригласили Буддхабхадру. Буддхабхадра придерживался индийского оригинала; он и более ста шрамана: Фа-е, Хуэй-янь и другие перевели и опубликовали сутру Хуа янь цзин в монастыре Даочансы. И буква, и смысл перевода прошли тщательную проверку; текст был согласован на китайском и индийском языках, искусно передавал смысл сутры. Потому в монастыре Даочансы по сию пору существует зал Аватамсака» [Гао сэн чжуань, http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/VI/Chuej_tsjao/frametext2.htm].

Составление второго варианта приписывается Шикшананде (652–710) приблизительно с 699 по 700 гг. при династии Тан [Гао сэн чжуань, http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/VI/Chuej_tsjao/frametext2.htm). Так, в «Кай-юань ши цзяо лу» говорится о том, что Шикшананда происходил из Хотана и был известен своей мудростью и знанием буддийских доктрин. Слава о нём дошла до императрицы У Чжао (г.п. 690–705), которая тогда покровительствовала буддизму в Китае. Поскольку имевшийся у неё список сутры «Хуаянь цзин» был неполный, то она пригласила приехать в Лоян Шикшананду и сделать полный перевод сутры с санскритского оригинала. Шикшананда начал работать над переводом в 695 г. совместно с монахами Бодхиручи, Фа-цзаном и И-цзином и закончил работу в 700 г. [Howard, 1986, 92]. Вариант перевода Шикшананды получился на 20 свитков длиннее, поскольку в нём были более подробно развиты некоторые темы, в том числе и космология.

В Японии же, как говорилось выше, первые публичные чтения и толкования этой сутры проводил монах Симсан, обучавшийся в Китае у Фа-цзана. Первое такое чтение прошло в храме Кондзюдзи в 740 г. [Игнатович, 1987, 139]. При этом остаётся неясным, какой именно вариант использовался Симсаном для чтения, но, судя по упоминанию, что это был так называемый «старый текст», можно предположить, что имелся ввиду «Рокудзюкэгон».

Как отмечают японские исследователи, основное отличие друг от друга этих двух вариантов заключается в том, что в первом из них – «Рокудзюкэгон» много пропусков и неясных мест [Сотомура Атару, 2015, 22].

Особенно это заметно в описании буддийской космологии и облика Будды Вайрочаны. Последнее имеет особенное значение, поскольку, как считается, статуя Будды в храме Тодайдзи создавалась в соответствии с космологическими представлениями школы Кэгон.

Положение статуи Будды таково: он находится в сидящем положении с поджатыми ногами на 56-листном лотосе. Его рука протянута вперед в благословляющем жесте. Волосы из 966 завитков окрашены в синий цвет, символизирующий пребывание Будды в небесном мире. Трон-лотос имеет диаметр более 20 метров. Вся его поверхность покрыта иероглифами и изображениями религиозного характера. За спиной Будды находится ореол с 16 фигурами предыдущих воплощений Будды. Также здесь находятся две фигуры бодхисатв в два раза меньших главной статуи [История, 1967, 35–34]. Основной проблемой здесь, по мнению японских исследователей, является то, какая именно ипостась Будды здесь изображена: тело Дхармы (дхармакая, хоссин 法身), тело формы (нирманакая, сикисин 色身), или тело воздаяния (самбхогакая, ходзин 報身)?

В космологии Кэгон-сю Будда Вайрочана в «теле Закона» (санскр. «дхармакая», яп. «хоссин») является субстратом взаимопроникновения и взаимоприсутствия «миров дхармы». Так, в «Рокудзюкэгон» в главе «Вайрочана» говорится: «Тело Закона является прочным, не поддающимся разрушению и наполняет все миры Дхарм. Оно может проявляться в разных местах в различных формах, и, в соответствии с обстоятельствами, наставлять живых существ, направляя к просветлению. 法身は、しっかりと安定したもので崩れることはなく、すべての多くの法経に充て満ている。あらゆるところに多くの色身を現すことができ、臨機応変に衆生を教化して善に導く» [Сотомура Атару, 2015, 24]. В «Хатидзюкэгон» в главе «Проявление Татхагаты» также сказано: «У тела Будды нет каких-либо особенных знаков, оно везде одинаково, наполняет собой миры дхарм. Показываясь живым существам в теле формы, соединяя, соответственно обстоятельствам, тело и помыслы, оно прекращает злые деяния. 仏の身は、特殊なところはなく一様もので、法界に充て満ている。衆生に色身をしめして、臨機応変に心身を調和させ悪行を絶たせる» [Сотомура Атару, 2015].

Как считает Сотомура Атару, именно в доктринах школы Кэгон была детально проанализирована разница между телом Дхармы и телом формы, однако там почти ничего не говорится о теле воздаяния [Сотомура Атару, 2015].

При этом следует упомянуть, что одной из причин повышенного интереса японских исследователей к изображению Будды в храме Тодайдзи является то обстоятельство, что в Кэгон-сю Будда Вайрочана иногда отождествлялся с Шакьямуни. В «Хатидзюкэгон» в главе «Имена Татхагаты» сказано, что другое имя Вайрочаны – Шакьямуни (Сигэмуни), а в другой главе «Мир – вместилище дхарм» говорится: «Царица Майя – мать Вайрочаны Будды (Росяна буцу), а также мать царевича Сиддхартхи, а именно – Шакьямуни. 摩耶夫人は盧遮那仏の母であり、悉達太子すなわち釈迦の母でもあることをしめす» [Сотомура Атару, 2015, 25]. Поэтому некоторые исследователи (Кадзияма Оити) выдвигают гипотезу, что на самом деле в храме Тодайдзи изображён Будда Шакьямуни [Кадзияма Оити, 2012, 138–141].

Всё же, есть основания полагать, что изображение Великого Будды в храме Тодайдзи является, прежде всего, изображением Будды в «теле Закона», поскольку в источнике «Сандай дзицуроку» в записи от третьего года Дзёган (861 г.) «Молитвенный текст подношения великому Будде храма Тодайдзи» указывается, что великий Будда является «дхармакайей» [Сотомура Атару, 2015, 29]. Это подтверждает

теория Иэнага Сабуро о том, что данное изображение воспринималось как Будда в теле воздаяния только в более поздний период Эдо (1603–1868) [Иэнага Сабуро, 1947, 236–237].

Другой аспект изображения Будды в храме Тодайдзи связан с троном-лотосом, на котором он восседает. В «Рокудзюкэгон» (глава вторая «Вайрочана») и в «Хатидзюкэгон» (глава пятая «Явленный облик Татхагаты») об этом говорится следующее: бесчисленные («подобные песчинкам горы Сумэру») ветры нанизываются друг на друга и образуют драгоценное колесо. На вершине этого колеса находится так называемое «море ароматной воды» (кадзуйкай 香水海), из которого произрастает огромный лотос, который в свою очередь поддерживает Мир лотосов-сокровищ, который обрамляют горы Чакравала. Согласно описанию в «Рокудзюкэгон», это чистая земля Будды, украшенная драгоценными лотосами и всевозможными драгоценностями, которые покрывают её подобно сети Индры. При этом следует отметить, что если в варианте «Рокудзюкэгон» гора Сумэру приводится лишь в качестве сравнения, то в переводе Шикшананды, послужившим основой для «Хатидзюкэгон», есть отрывок, где говорится, что в одном из бесчисленных миров, которые составляют Мир лотосов-сокровищ, есть гора Сумэру [Howard, 1986, 91].

В «Хатидзюкэгон» имеются следующие различия в описании. Во-первых, с самого начала сразу уточняется, что Мир лотосов-сокровищ является ничем иным, как чистой землёй Будды Вайрочаны. В этом мире произрастают лотосы, которые также содержат «семена миров» (сэкайдзю 世界種) [Howard, 1986, 28]. Особенность этих миров в том, что они не статичны, постоянно движутся и взаимодействуют между собой. В одном из них – мире «саха» (сяба) пребывает Будда Вайрочана. Одна из основных проблем этих текстов: следует ли отождествлять Будду Вайрочану с миром «саха» и «trisāhasra-mahāsāhasra-lokadhātu» (сандзэн дайсэн сэкай 三千大千世界) («мир тысячи миллиардов вселенных»)? Если «Хатидзюкэгон» однозначно даёт ответ на этот вопрос, то в «Рокудзюкэгон» в этом месте много пропусков и неясным мест. Как полагают Оно Куротаэ и Сотомура Атару, здесь в качестве вспомогательного средства могли обратиться к сутре «Боммокё», поскольку её космологические доктрины отчасти совпадают с «Хатидзюкэгон». В одной из глав этой сутры сказано: «Будда Вайрочана восседает на лотосовом цветке с тысячью лепестков. На каждом из них появляется Будда (всего тысяча будд). Один цветок вмещает в себя миллиард стран, в каждой из которых пребывает Будда. Все они, восседая на троне, проповедуют в одно время. われ盧遮那は今、まさに連花台に座そうとするに、台の周りの千花の上に、さらに千人の釈迦を現す　（すなわち一花それぞれの上に一人の釈迦を現す）。一花に十億の国があり(すなわち一花は三千大千世界で)、一国それぞれにの釈迦は菩樹のもとに座し、同時に仏道をなしとげる» [Сотомура Атару, 2015, 31].

По мнению Иэнага Сабуро, использование сутры «Боммокё» в качестве дополнительного источника для изготовления формы Великого Будды в Тодайдзи могло быть связанно с прибытием в Японию в 753 г. китайского монаха школы «Люй» Цзяньчжэня (Гандзин) (688–763), который основал в Японии школу «Рицу». Поскольку сутра «Боммокё» входила в число канонических текстов школы «Рицу», то содержащееся в ней описание лотосового трона Варочаны могло быть использовано для восполнения пробелов в тексте «Рокудзюкэгон». На это также косвенно указывают другие источники, сообщающие, что отливка статуи возобновилась с 756 по 757 г. [Иэнага Сабуро, 1947, 226–259, 246–248].

В дальнейшем, учение школы Кэгон пережило в Японии новый расцвет в период Камакура благодаря деятельности Кобэна (1179–1232). Он одним из первых стал писать так называемые «объясняющие трактаты», т.е. комментарии к каноническим текстам. Ему принадлежат «Десять врат, устанавливающих порядок благих знаний» (яп. «Дзэнти сики корню дзёмон»), «Вопросы и ответы о ложном и истинном» («Дзёся мондо сё»). О доктринах школы Кэгон писали также монахи Сюсё, Мёэ и Гёнэн. Подобного рода сочинения появлялись вплоть до первой половины XVIII в. [Игнатович, 1987, 251].

Исходя из всего вышеперечисленного, можно сделать следующие выводы:

1) Судя по изображениям на лотосе Будды из храма Тодайдзи, можно предположить, что на них повлияла космология, описанная в «Хатидзюкэгон»,

где есть упоминание о горе Сумэру, как части мира лотосов-сокровищ – земли Вайрочаны-Будды.

2) В храме Тодадзи представлено изображение Будды-Вайрочаны в теле Закона, что подтверждается источниками, поэтому предположения о том, что в храме Тодайдзи на самом деле изображён Будда Шакьямуни, являются не состоятельными.

3) Вопрос о влиянии буддийской иконографии из Дуньхуана на происхождение статуи Будды из Тодайдзи до сих пор остаётся открытым. Во всяком случае, сходство этого изображения со статуями периода Шести Династий представляется весьма условным.

Что же касается строительства храма Тодайдзи и возведения статуи Будды Вайрочаны, то многие исследователи сходятся во мнении, что этот процесс имел также большое геополитическое значение.

По мнению А.Н. Игнатовича, «возведение храма Тодайдзи и Большого Будды явилось своеобразной кульминацией развития японского буддизма как государственной идеологии в период Нара, поскольку и храм и Махавайрочана символизировали воплощение в жизнь концепции универсального государства … даже планировка храма Тодайдзи была задумана, как совокупный символ общности буддийских святых (модель строения вселенной) и одновременно с этим единства всего населения страны» [Игнатович, 1987, 116].

Дж. Пиггот также полагает, что возведение статуи Будды Вайрочаны явилось кульминацией попыток императора Сёму объединить центральную часть страны и её периферию под защитой вселенского Будды Вайрочаны [Piggott, 1997, 257–262].

По мнению автора, сооружение статуи Будды Вайрочаны в храме Тодайдзи имело также особое сакральное значение для императорской власти. Впервые в истории распространения буддизма в Японии Будда Вайрочана представал в качестве высшей космической силы, покровительствующей этой стране и правящему роду. В этот период были заложены предпосылки его восприятия как символа солнца, связанного с синтоистской богиней Аматэрасу, считавшейся покровительницей императорского рода. Соответственно, с одной стороны Япония представлялась как страна Будды Вайрочаны в том же смысле как Индия – страна Будды Шакьямуни. С другой стороны, японский император через связь с Вайрочаной представлялся как универсальный правитель, имеющий власть над своими подданными посредством высших сил.

Библиографический список

1. Игнатович, А.Н. Буддизм в Японии: Очерк ранней истории / А.Н. Игнатович. – М.: «Наука», 1987. – 319 с.
2. История японского искусства / ред. Ито Нобуо, Миягава Торао, Маэда Тайдзи, Ёсидзава Тю. – М.: «Прогресс», 1965. – 292 с.
3. «Норито. Сэммё» / пер. со старояп. и комм. Л.М. Ермаковой. – М.: «Наука», 1991. – 299 с.
4. Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. – М.: «Восточная литература», 2011. – 1045 с.
5. Хуэй-цзяо. «Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань)» / пер. с кит. и комм. М.Е. Ермакова [Электронный ресурс]. – URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/VI/Chuej_tsjao/frametext2.htm/ (дата обращения: 20.07.2017).
6. Augustine, J.M. “Buddhist Hagiography in Early Japan: Images of compassion in the Goyki tradition”/ J.M. Augustine. – London: “Routledge Curzon”, 2005. – 173 p.
7. Howard, A.F. «The imagery of the Cosmological Buddha» / A.F. Howard. – Leiden: «E.J. Brill», 1986. – 265 p.
8. Piggott, J. «The Emergence of Japanese Kingship» / J. Piggott. – Stanford: «Stanford University Press», 1997. – 434 p.
9. Иэнага, С. «Дзёдай буке сисо си» («История древней буддийскоймысли») / С. Иэнага. – Токио: «Сидосёсёбо», 1947. – 346 с. 家長三郎«上代仏教思想史»,東京:畝傍書房、1947年、346 百。
10. Кадзияма, О. «Дзинпэн то Буддакан» («Облик Будды и чудесное превращение») / О. Кадзияма; ред. Фукита Такамити. – Токио: «Сюндзюся», 2012, 418 с. 梶山雄一 «仏教思想史論»,吹田隆道編東京:春秋社, 2012年, 418百.

11. Сотомура, А. «Кэгон-кё» но утюрон то Тодайдзи дайбуцу но исё ни цуйте» («О космологии «Аватамсака-сутры» и оформлении Будды из храма Тодайдзи») / А. Сотомура // Нихон Кэнкю, Киото: Кокусай Нихон Бунка Кэнкю Сэнта – № 51, 2015. – С. 21–40 外村中、«華厳経『華厳経』の宇宙論と東大寺大仏の意匠について», 日本研究、№ 51, 京都：国際日本文化研究センター, 2015, p. 21–40.

Текст поступил в редакцию 22.08.2017.

References

1. Ignatovich A.N. *Buddizm v Japonii: Ocherk ranney istorii* [Buddhism in Japan. The Early History], Moscow: «Nauka», 1987, 319 p. (in Russian).
2. *Istoriya japonskogo iskusstva* [A History of Japanese Art]. Eds. Ito Nobuo, Miyagava Torao, Maeda Tajiji, Yosizava Chu. Moscow: «Progress», 1965, 292 p. (in Russian).
3. *Norito. Semmyo.* Transl. L.M. Ermakova. Moscow: «Nauka», 1991, 299 p. (in Russian).
4. *Filosofiya buddizma: enciklopediya* [Philosophy of Buddhism: Encyclopedia]. Ed. M.T. Stepanyantz. Moscow: «Vostochnaya literatura», 2011, 1045 p. (in Russian).
5. *Huei-jiao. Zhizneopisaniya dostoynih monahov (Gao sheng zhuan)* [Biography of the Eminent Monks]. Transl. M.E. Ermakov. Available at: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/VI/Chuej_tsjao/frametext2.htm (accessed: June 20, 2017) (in Russian).
6. Augustine J.M. *Buddhist Hagiography in Early Japan: Images of Compassion in the Goyki Tradition.* London: «Routledge Curzon», 2005, 173 p. (in English).
7. Howard A.F. *The Imagery of the Cosmological Buddha.* Leiden: «E.J. Brill», 1986, 265 p. (in English).
8. Piggott J. *The Emergence of Japanese Kinship*. Stanford: «Stanford University Press», 1997, 434 p. (in English).
9. Ienaga Saburo. *The History of Ancient Buddhist Thought.* Tokyō: «Shidoshōshōbō», 1947, 346 p. (in Japanese).
10. Kajiyama Ochi. *The image of Buddha and Magical Transformation*. Ed. Fujita Takamichi. Tokyō: «Shūnjūsha», 2012, 418 p. (in Japanese).
11. Sotomura Ataru. The Cosmology of the Avatamsaka-sutra and the Design of the Great Buddha at Todaiji Temple. *Nihon Kenkyū*. Kyōto: Kokusai Nihon Bunka Kenkyū Sentā, 2015, no, 51, pp. 21–40 (in Japanese).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.4.49-55

Ушницкий В.В.

Современный алтайский необурханизм как пример нью-эйдж в постсоветском пространстве

Аннотация. Статья посвящена исследованию современного бурханизма среди населения Горного Алтая. В статье использованы результаты полевых исследований автора в Республике Горный Алтай в августе 2014 г. Культ природы и гор, характерный для современных религиозных представлений алтайцев, представляет собой зарождение нового мировоззрения среди тюркоязычных народов на основе сочетания анимистических воззрений с околонаучными представлениями. Современные религиозные представления алтайского населения слабо связаны с традиционным бурханизмом. Их можно отнести к нью-эйдж, почитанию природных объектов, сопряжённого с околонаучным мировоззрением, противостоящим мировым религиям. Появились новые учителя необурханизма, имеющие высшее образование. Алтайский необурханизм сравнивается в статье с реконструкциями шаманизма в Якутии и в Хакасии. Реставрация бурханизма в Горном Алтае имеет свои варианты: городской, онгудайский, усть-канский. Современные алтайцы имеют слабые представления о ламаизме и придерживаются натурфилософских взглядов, возникших из жизненного опыта и отношения к окружающей природе. Почитание родных гор и сакрализация Алтая, экологические проблемы являются краеугольным камнем «вероучения» алтайских проповедников необурханизма. Подобные процессы возникновения элементов нью-эйдж в целом характерно для части сибирского населения, живущей в таёжных условиях, рядом с вековыми курганами и другими археологическими памятниками.

Ключевые слова: этнография, народы Сибири, религиозные воззрения, почитание Алтая, белый шаманизм, нью-эйдж, бурханизм, полевые исследования, культ гор

Vasily V. Ushnitsky

Modern Altai Neo-Burkhanism as an Example of the New Age in the Post-Soviet Space

Abstract. The article is devoted to the study of modern Burkhanism among the population of the Altai Mountains. The article uses the author's own field research in the Republic of Gorny Altai in August 2014. The cult of nature and mountains, typical of the modern religious views of the Altaians, represents the emergence of a new worldview among the Turkic-speaking peoples on the basis of a combination of animistic views with near-scientific ideas. Modern religious views of the Altai population are loosely associated with traditional Burkhanism. They can be attributed to the New Age, the veneration of natural objects associated with a pseudo-scientific worldview opposing the world religions. New teachers of neo-Burkhanism with higher education appeared. The Altai neo-Turanism is compared with the reconstruction of shamanism in Yakutia and Khakassia. The restoration of Burkhanism in the Altai Mountains has its own variants: urban, Ongudai, Ust-Kan ones. Modern Altaians have weak ideas about Lamaism and adhere to the natural-philosophical views that have arisen from life experience and attitude to the surrounding nature. The veneration of the native mountains, sacralization of the Altai, and environmental problems are the cornerstone of the “dogma” of the Altaic preachers of neo-Burkhanism. Similar processes of emergence of the New Age elements, sacral ideas and thoughts in general is characteristic of part of the Siberian population living in taiga conditions near century-old tumuluses and other archaeological sites.

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

---

Ушницкий Василий Васильевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук; 677007, г. Якутск, ул. Петровского, 1; voma@mail.ru

Vasily V. Ushnitsky – PhD (History), senior research fellow at the Institute for Humanitarian Research and Problems of Small Numbers Peoples of the North of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences; 677007, Yakutsk, ul. Petrovsky, 1; voma@mail.ru

В настоящее время выходят всё новые публикации на тему алтайского бурханизма. История возникновения бурханизма в Горном Алтае в начале XX в. и связанное с ним мировоззрение достаточно подробно исследованы в монографиях и статьях А.Г. Данилина, А.В. Анохина, Л.Э. Каруновской, А.М. Сагалаева, Л.П. Потапова, Н.А. Тадиной, Л.И. Шерстовой, Е.П. Батьяновой, Н.В. Екеева. Ритуалы и обряды современного бурханизма изучались С.В. Тюхтеневой, Н.А. Тадиной, Д.В. Арзютовым, Д.Е. Дорониным, В.А. Клешевым и др. Тем не менее, реставрация бурханизма, происходившая в Алтае в постсоветское время, ещё недостаточно осмыслена.

В данной статье мы опираемся на собственные полевые исследования в Республике Горный Алтай в августе 2014 г. Мы работали в Онгудайском, Кош-Агачском и Усть-Канском районах Горного Алтая, где начиная с 2000 г. совершаются бурханистские моления. Экологические и национальные проблемы стали основной причиной массового участия населения сёл в проведении *мургуль* или бурханистских мольбищ.

Исследователи отмечали сходство обрядов и обычаев якутской религии Айыы, бурятского белого шаманизма, хакасского бурханизма (по определению В.Я. Бутанаева) с алтайским бурханизмом. В их основе, возможно, лежат средневековые верования, распространённые среди кочевников Центральной Азии: зороастризм, манихейство и тенгрианство. Белый шаманизм народов Сибири, имеющий древние корни, получил новое дыхание в XIX и начале XX вв., вследствие образования собственной аристократии в результате распространения капиталистических отношений, а также влияния православия и ламаизма. Например, в основе культовой практики бурханистов, лежал полный отказ от кровавых жертвоприношений и повсеместная замена их издревле известными возлияниями и кроплениями – молоком, аракой или маслом. Вокруг них возник соответствующий комплекс культовых предметов, обрядов, сформировалась особая категория служителей культа – ярлыкчи [Шерстова, 2010, 208]. То же самое можно увидеть в элементах верования Айыы, где отвергаются кровавые жертвоприношения и возникают служители культа – алгысчыты и белые шаманы. Но их ренессанс в постсоветскую эпоху сочетался с наукообразным материалистическим мировоззрением.

Обращение к природе как к одушевлённому, живому существу, Верховному Владыке всего сущего на Земле – явление, характерное для коренных народов разных континентов. Противостояние мировоззрения коренных народов Земли с государственными структурами напоминают эпизоды знаменитого голливудского фильма «Аватар». Согласно информаторам из Онгудайского района, бурханизм – это древняя религия, не имеющая ничего общего ни с буддизмом, ни с шаманизмом и его научной разновидностью – тенгрианством. Это было тем более удивительно, что из текстов бурханистов начала XX в., ясно видна её политическая составляющая и буддийская направленность. Поэтому в попытке объяснения явления необурханизма, надо вдаваться в современную социальную и экологическую обстановку в Горном Алтае. В советское время, характеризующееся агрессивным наступлением индустриализма и всеобщим образованием, в национальных республиках был массовый отход от векового религиозного мышления. Были утрачены практически все элементы и религиозные культы ещё в 40-х гг. XX в. Согласно утверждениям адептов современных неорелигиозных течений, они и в советское время тайно соблюдали и проводили древние религиозные обряды, прежде всего, обряд кормления огня. Автобиографические рассказы об обучении и обращении современных неошаманов последними живыми шаманами напоминают легенды основателей авторских школ кунфу и каратэ, во множестве появившихся в постсоветском пространстве, якобы тайно обучавшихся за границей и у иностранных мастеров, фамильно владевших какими-то секретными стилями.

Оригинальный вариант бурханистского верования сложился в Онгудайском районе. Каракольская долина славится своими археологическими памятниками и множеством сакральных мест. В условиях разрушенной советской, совхозной инфраструктуры возникли натуральные хозяйства и вместе с ним стремление коренного населения, живущего наедине с природой, возвратиться к своим корням. Адепты

бурханизма в этом районе – обычно бывшие водители и медики. Особенностями онгудайского варианта бурханизма является категорическое отрицание связи его с буддизмом и вообще с мировыми религиями и научными мировоззрениями. В сёлах Каракол, Бичикту-Боом, Боочи этого района с 2000 г. регулярно проводится Мергул Дьанг – общий молебен, в котором участвуют все жители независимо от национальной принадлежности. По словам А. Сайдупова – одного из адептов бурханизма в Онгудайском районе, «*для поклонения силам природы Агач-таш берут с собой кыйра – 4 вида ленточек с собой. Две белых ленточки, две синих, две жёлтых, по две зелёных и вешают на дереве. Иногда вместо материи из ткани используют тибек – верёвку из конских грив. Обязательно около тагыла – жертвенных камней ставят чакы – деревянный коновязь*». Дьанг, согласно ему, – «*забытая алтайская вера. Это учение открывается в любом возрасте по-разному. Если природы не будет, человека не будет*».

По мнению Д.В. Арзютова, в бурханизме наблюдается усиление монотеистических черт. Помимо этого он предстаёт более организованной, чем шаманизм, религиозно-мифологической системой. Принято считать, что бурханизм являлся реакцией на русскую колонизацию и, в первую очередь, причиной тому стала потеря алтайцами земель из-за захвата их приезжими. Л.И. Шерстова же предполагает, что бурханизм выступил в начале XX в. как этнообразующая религия, своего рода идеология нового этноса – *алтай-кижи* [Арзютов, 2007, 95–101].

Характерно, что в современном бурханизме установились собственные обряды и почитаемые священные места: «*Накануне вечером, перед молением все собирались в одном доме и закалывали жертвенного барана, вырезали из пыштака фигурки мужчин и женщин, детей и гор. Для этого привлекали детей и школьников в возрасте 10–14 лет. Утром с восходом солнца, собравшись внизу, цепочкой шли к вершине горы. Сначала шли старцы, мужчины и парни. Там стояла фляга с водой, и люди из неё умывались. У всех на подносе лежали продукты. Бабушки следуют после мужчин. Подходят к двум местам с чалама или кыйра. Ранее использовали чал – конские волосы. Ленты должны быть в два пальца шириной, длина на хол (рука). Повязывают ленты четырёх цветов. Раньше использовали семь цветов. Белый цвет заменяет все другие цвета. Вечером готовят хлеб без соли. Ножом нельзя прикасаться к хлебу или боорцогу. Обходят каждый камень и угощают тем, что принесли из дома. Деревянной ложкой окропляют молоком. У каждого камня горит огонь из дров, его угощают, а рядом стоит кайчи. Женщины поют хором. Когда спускаются с горы, в большом казане варят кёчё с бараниной без соли, достают из сумок посуду и еду. Одновременно решают, из какого дома в следующем году начнётся мургууль. В этом доме будут закалывать барана. Все хотят, чтобы выбрали их дом, считается, что этому дому будет сопутствовать благополучие весь год. После моления у всех наблюдается упадок сил, поэтому люди спят*» [ПМА, М.М. Токтонова].

Н.А. Мамыева (с. Бичикту Боом) обозначила в качестве хранителей бурханизма в его тенгрианском варианте в Каракольской долине в селе Бичикту-Боом Н.Д. Аюлдашева, З.Д. Быйбыеву, в Куладе Э.А. Эчешева; в варианте Ах-Дьанг – О.К. Эрехонову и А.А. Тундинову в селе Кулада. «*Ах-Дьанг это ответвление буддизма. Все культовые обряды взяты из шаманизма. В Верхнем мире обитают Тенгри, их глава Ада-Тенери. ОлЈЕР это потусторонний мир, Эрлик. В Среднем мире живёт Кам – служитель культа, хранитель Сокровенного знания. Кам-Зан (шаманизм) – это тюркская религия. Земля ЈЕР – ЭНЕ расположена в Нижнем мире*» [ПМА, Н.А. Мамыева].

Как это бывает при возникновении многих религий, у алтайцев, сторонников религиозных инноваций, появились свои учителя и сакральное мировоззрение, запечатлённое в книжных трудах. В этом смысле религиозным наставником алтайского народа можно назвать Николая Андреевича Шодоева, написавшего несколько книг по алтайскому мировоззрению, основателя вероучения Билик. Он проживает в селе Мендур-Соккон, недалеко от долины Теренг, где зародился бурханизм. «*На алтайском языке бил – знание; биликти – знание, познание, наука, мудрость. Билик переведён на турецкий, немецкий и английский языки. Имя алтайского бога Алтай Кудай, второй бог Уч Курбустан. Смысл слова Алтай объясняется так. Ала – многообразно единое,*

тай – давать импульсы. Т.е. Алтай – разнообразные импульсы. В природе всё живое и камень живой. В природе полностью царит дух. У алтайцев имеется два бога: Алтай Кудай и Умай Энэ. Алтайцы верят в энергию Луны» [ПМА, Н.А. Шодоев]. Представления о лучах, связывающих Космос и Человека, квантовой энергии – основной каркас его трудов и мыслей.

Н.А. Шодоев – учитель физики, поэтому в его вероучении, безусловно, отразились научные представления, которые соединились с идеями алтайских бурханистов. Адептами возрождённой якутской религии тоже выступала городская интеллигенция. Это В.И. Оконешников, физик по образованию; В.А. Кондаков, историк по специальности; Л.А. Афанасьев-Тэрис, профессиональный филолог. Более того, А.Г. Новиков и В.Д. Михайлов – доктора философских наук, в 90-х годы к якутскому традиционному мировоззрению подходили с научных, философских позиций. В целом такой интерес представителей национальной интеллигенции к традиционной религии, попытка объяснить этническое мировоззрение, исходя из естественнонаучных и философских учений, характерно для современных неошаманских воззрений в постсоветском пространстве.

В современном неоязычестве сибирских народов можно найти такие суждения: «*До возникновения Белой веры в 1904 г. шаманы больше обращались к Ульгену и Эрлику. Эрлик олицетворялся со злом, чёрной душой. Когда шаманы ему камлали, обязательно надо было приносить в жертву корову или коня. Чёрный шаман мог делать обмен. Например, чтобы спасти душу молодого, отдавал Эрлику души молодых. В начале XX в. были проведены молебны, чтобы отказаться от культа Эрлика, а также православия, силою насаждаемого церковью*» [ПМА, Н.А. Шодоев].

Характерно, что некоторые современные создатели неотрадиционалистских воззрений пытаются объединить в своём мировоззрении элементы всех мировых религий вместе с материалистическими, научными взглядами на мир и космос. Так, Н.А. Шодоев объясняет суть своего учения: «*Алтайцы своего Бога никогда в образе человека не рисуют. В Умай Эне есть все четыре мировые религии. Есть невидимые лучи – они и есть духи. В аиле наш бог огонь – он указывает на восход Солнца. Есть четыре вида лучей: ильби – белые лучи добра; дьилби – изменяющиеся; читу или чыдырман – прямые, укрепляющие и утверждающие лучи; албы – зла. Разные лучи перемешиваются, скрещиваются, получается Алтай. Над Алтаем образуется огромная Пирамида. Самым главным лучом является белые лучи добра – квантовая энергия. Он действует в новолуние, поэтому в это время проводится лечение. Поэтому алтайская Вера называется Белая вера. Алтайцы поклоняются невидимым лучам. Эти лучи называют духами. В старолуние действуют албы, албысын. Ещё в старолуние действуют лучи кокшин. Эту квантовую энергию называют Уч Курбустан. Он приспособляется к добру. Когда добра слишком много, его ограничивает дьилби. У алтайцев два бога Алтай-Кудай и Умай-Энэ. Алтайцы верят в энергию Луны. По словам Н.А. Шодоева, в природе всё живое, и камень является живым. В природе царит полностью Дух. Шаманы это особые души. Отцовское начало выделяется из тела*» [ПМА, Н.А. Шодоев].

В своих книгах они применяют термины «материя», «атом», «космос», «время» и «пространство», «тело», «луч» и пытаются объединить материалистические воззрения с идеалистическими «душа», «дух»: «*Духи – лучи (чок), направляющиеся с Кёк-Дьайаана Космоса к земле, проходят через невидимый передний спутник Луны, в Билике он называется Кок-Солоон и превращается в суус (духи ген). Суус есть первоначальная стадия развития души человека и всего живого на Земле. Суус состоит из сультер (+) положительного заряда от отца Неба. Поступив в утробу матери контактирует с материнским отрицательным зарядом саксун и называется кэм. Кэм будет находиться в чреве матери, где будет грудная клетка – озок (центр души). Вокруг кэм воплощается тело будущего человека от матери. Так же происходит у всех животных на Земле. В момент рождения ребёнок (плод) обвалакивается ару немой (аурой – чистыми веществами) называемыми курчуу с лучей (духов) окружающей среды. Озок (центр души) и курчуу (аура) соединяются бесчисленными сургулдьинами («серебряными нитками») и в целом называется Душа*

(тыын). Тыын оживляет тело и обеспечивает гармонию функционирования всех органов тела человека и всех живых существ, определяет темперамент и характер человека. Тыын состоит из невидимых лучей, называемые ойрот – мудрое пламя проникновения, т.е. атомов лучей» [Шодоев, Курчаков, 2003, 18].

По утверждению Д.А. Арзютова, алтайцы Каракольской долины считают *Ак-Јаң* традиционной религией алтайцев. Современный *Ак-Јаң* наиболее чётко оформлен с социально-организационной стороны и с ритуально-мифологической. В каждом селе имеется хранитель *тагыл'а*, без которого посещение молебна считается «неправильным» и «нарушающим традиции и покой хозяев гор» [Арзютов, 2010, 47–56].

Адепты необурханизма Онгудайского района начисто отрицают какую-либо связь с буддизмом и шаманизмом (тенгрианством) главной идеей у них является связь человека с природой. Вероятно, Белая вера возникла задолго до чёрного шаманства. Однако, возможно, мы здесь столкнулись с уникальным явлением, характерным только для постсоветского пространства. Люди, не имеющие религиозных представлений, стали создавать своих кумиров и богов, когда атеистическая коммунистическая идеология стала разрушаться. Взамен начала обожествляться природа. Одним из выражений обожествленной природы стал для многих родной Алтай. Как считает Лазарь Томешевич Аюлдашев, *«Ах Тянг – Белая Вера – это неправильный перевод. Это слово является непереводимым, Белая Вера – это совсем другое. В современную эпоху язычество стало как ругательство. Однако алтайский Ах Тянг изначально устанавливает баланс, природную гармонию. У алтайцев человек должен жить, соблюдая природную гармонию, ориентируясь на хорошее. Без нужды не надо убивать. Издавна алтайцы рубили только сухостой. Если нарушаешь законы природы, то природа тебя накажет. Огонь является своеобразным защитником дома, многие очищения идут через огонь. Экологический баланс нарушает религия (имеется в виду – мировые религии* – В.У.). *Человек идёт в противоречие с природой. Это знание даёт сам Алтай»* [ПМА, Л.Т. Аюлдашев].

По утверждению Н.А. Тадиной и Д.В. Арзютова, современная алтайская интеллигенция, жители городов, возрождение *Ак-Јан̄* рассматривают как слитые воедино шаманские и бурханистские (начала XX в.) практики, реконструкция которых основана не только на «рассказах стариков», но и на книгах этнографов. Утвердилось мнение, что сегодня все алтайцы исповедуют *ак-јан̄ду*, т.к. алтайцы повсеместно возрождают свои святилища, проводят обряды и стремятся «следовать традиции» [Арзютов, Тадина, 2010, 224–227]. Сегодня *Ак-Јаң* рассматривается алтайцами как «национальная религия», которая ориентирована она на «возрождение традиций» алтайцев и сохранение экологии Алтая. Идеологом этого движения выступает *Акай Кине* (Сергей Кыныев), который занимается формированием социальной сети сторонников движения и создания локальных общин [Шодоев, Курчаков, 2003; Арзютов, Тадина, 2010, 224–227].

Выводы

Необурханизм в Усть-Канском районе, где и зародилось бурханистское учение, продолжает старые традиции. Здесь возникло новое направление – этнопедагогическое учение Н.А. Шодоева «Билик», сочетающее народные знания с материалистическими, научными знаниями. В Онгудайском районе с 2000 г. развивается поклонение Матери-Природе Кан-Алтаю, имеющее отдалённое отношение к бурханистскому учению. Корнем всех этих учений является выделение Белого цвета-как связанного с чистым, с бескровной жертвой, с отторжением от всего нечистого, связанного с Чёрным цветом. Кульминацией современного бурханизма является национальный праздник Эль Ойын, который олицетворяет всеобщее национальное движение алтайцев за чистую экологию, сохранение национальных традиций.

Подобные процессы возникновения элементов нью-эйдж, сакральных идей и мыслей в целом характерно для сибирского населения, живущего в таёжных условиях, рядом с вековыми курганами и другими археологическими памятниками.

Список сокращений

ПМА – полевые материалы автора
СпБ – Санкт-Петербург
МАЭ РАН – Музей археологии и этнографии Российской академии наук

Библиографический список

1. Арзютов, Д.В. Бурханизм: североалтайская периферия / Д.В. Арзютов // Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 г. / отв. ред. Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. – СПб.: МАЭ РАН, 2007. – С. 95–101.
2. Арзютов, Д.В. Религиозное движение алтайцев (Ах Тянг) / Д.В. Арзютов // Предварительные итоги полевого исследования: Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 10 / отв. ред. Е.Г. Федорова. – СПб.: МАЭ РАН, 2010. – С. 47–56.
3. Арзютов, Д.В. Ак-јанду как наследник бурханизма и хранитель знания («Заметки о советских алтайцах») / Д.В. Арзютов, Н.А. Тадина // Сибирский сборник-2. К юбилею Е.А. Алексеенко / отв. ред. Е.Г. Федорова. – СПб.: МАЭ РАН, 2010. – С. 224–227.
4. Полевые материалы автора. Интервью с Аюлдашевым Лазарем Томешевичем (1959 г.р., с. Каракол Онгудайского района, Республика Горный Алтай. Август 2014 г.).
5. Полевые материалы автора. Интервью с Мамыевой Натальей Альбертовной (51 г., с. Бичикту-Боом Онгудайского района, Республика Горный Алтай. Август 2014 г.).
6. Полевые материалы автора. Интервью с Токтоновой Мариной Михайловной (1963 г.р., с. Боочи. Онгудайский район, Республика Горный Алтай. Август 2014 г.).
7. Полевые материалы автора. Интервью с Сайдуповым Айдаром (1962 г.р., с. Каракол Онгудайского района. Август 2014 г.).
8. Полевые материалы автора. Интервью с Шодоевым Николаем Андреевичем (1934 г.р., с. Мэндур-Соккон. Усть-Канский район, Республика Горный Алтай. Август 2014 г.).
9. Шерстова, Л.И. Бурханизм и истоки этноса и религии / Л.И. Шерстова. – Томск: Томский госуд. университет, 2010. – 288 с.
10. Шодоев, Н.А. Алтайский Билик – древние корни народной мудрости России / Н.А. Шодоев, Р.С. Курчаков. – Казань: Центр инновационных технологий, 2003.

Текст поступил в редакцию 26.08.2017.

References

1. Arzyutov D.V. *Radlovskiy sbornik: nauchnye issledovaniya i muzeynye proekty MAE RAN v 2006 g.* [Radlov Collection: Scientific Studies and Museum Projects of MAE RAS in 2016]. Eds. Yu.K. Chistov, E.A. Mikhaylova. St. Petersburg: MAE RAN, 2007, pp. 95–101 (in Russian).
2. Arzyutov D.V. P*redvaritel'nye itogi polevogo issledovaniya: Materialy polevykh issledovaniy MAE RAN. Vyp. 10* [Preliminary Results of Field Study: Materials of the Field Studies of MAE RAS. Vol. 10]. Ed. E.G. Fedorova. St. Petersburg: MAE RAN, 2010, pp. 47–56 (in Russian).
3. Arzyutov D.V., Tadina N.A. *Sibirskiy sbornik-2. K yubileyu E.A. Alekseenko* [Siberian Collection-2. To the Anniversary of E.A. Alekseenko]. Ed. E.G. Fedorova. St. Petersburg: MAE RAN, 2010, pp. 224–227 (in Russian).
4. *Polevye materialy avtora. Interv'yu s Ayuldashevym Lazarem Tomeshevichem (1959 g.r., s. Karakol Ongudayskogo rayona, Respublika Gornyy Altay. Avgust 2014 g.)* [Field Data. An Interview with Ayuldashev L.T. (born 1959, the village of Karakol, Ongudaiskiy District, the Republic of Gorny Altay. August 2014)] (in Russian).
5. *Polevye materialy avtora. Interv'yu s Mamyevoy Natal'ey Al'bertovnoy (51 g., s. Bichiktu-Boom Ongudayskogo rayona, Respublika Gornyy Altay. Avgust 2014 g.)* [Field Data. An Interview with Mameeva N.A. (51 y.o., the village of Bichiktu-Boom, Ongudaiskiy District, the Republic of Gorny Altay. August 2014)] (in Russian).
6. *Polevye materialy avtora. Interv'yu s Toktonovoy Marinoy Mikhaylovnoy (1963 g.r., s. Boochi. Ongudayskiy rayon, Respublika Gornyy Altay. Avgust 2014 g.)* [Field Data. An Interview with Toktonova M.M. (born 1963, the village of Boochi, Ongudaiskiy District, the Republic of Gorny Altay. August 2014)] (in Russian).
7. *Polevye materialy avtora. Interv'yu s Saydupovym Aydarom (1962 g.r., s. Karakol Ongudayskogo rayona. Avgust 2014 g.)* [Field Data. An Interview with Saidupov A. (born 1962, the village of Karakol, Ongudaiskiy District, the Republic of Gorny Altay. August 2014)] (in Russian).

8. *Polevye materialy avtora. Interv'yu s Shodoevym Nikolaem Andreevichem (1934 g.r., s. Mendur-Sokkon. Ust'-Kanskiy rayon, Respublika Gornyy Altay. Avgust 2014 g.)* [Field Data. An Interview with Shodoev N.A. (born 1934, the village of Mendur-Sokkon, Ust'-Kansky District, the Republic of Gorny Altay. August 2014)] (in Russian).
9. Sherstova L.I. *Burkhanizm i istoki etnosa i religii* [Burkhanism and the Origins of Ethnos and Religion]. Tomsk: Tomskiy gosud. universitet, 2010, 288 p. (in Russian).
10. Shodoev N.A., Kurchakov R.S. *Altayskiy Bilik – drevnie korni narodnoy mudrosti Rossii* [Altai Bilik – Ancient Roots of the Folk Wisdom of Russia]. Kazan: Tsentr innovatsionnykh tekhnologiy, 2003 (in Russian).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.4.56-61

Дедов А.С.

К вопросу об эволюции ритуала в русском мистическом сектантстве: контекст и психологическая интерпретация случая в станице Мечетинской

Аннотация. Данная статья посвящена особенностям трансформации ритуалистики русского мистического сектантства во второй половине XIX века. Религиозные психопрактики в общине станицы Мечетинской – яркий пример локальной трансформации экстатического ритуала на пересечении множества традиций. С одной стороны, религиозная психопрактика в общине могла включать хлыстовское радение. Показания сектантов подтверждают это. Однако ритуальный репертуар сектантов включал и другие практики. Один из ритуалов был описан в документах судебного следствия. Он длился несколько дней и символически воспроизводил смерть и воскресение Иисуса Христа. Световая и моторная депривация Степана Сидельникова, который играл роль Христа, приводили к изменению состояния сознания. Автор высказывает предположение о том, что религиозный опыт, полученный Сидельниковым в ходе ритуала, мог включать специфические переживания – видения крестных мук, смерти и воскресения Христа. Данный опыт – видение образов архетипических фигур и образов культуры, а также отождествление с ними – вполне укладывается в контекст религиозных психопрактик мистического сектантства. Именно он послужил причиной экстраординарного поведения мечетинского мистика. Сидельников утверждал, что он Иисус Христос, демонстрировал состояние крайней возбуждённости. Однако его опыт был кратковременным и прекратился вскоре после ритуала. Возможно также, что содержание переживаний Сидельникова могло быть спровоцировано влиянием духоборческого учения о Христе, воскресающем в сердце каждого верующего. Это учение обрело в общине станицы Мечетинской очень своеобразную интерпретацию. В целом, подобные переживания характерны для групповых экстатических практик, направленных на достижение транса одержимости.

Ключевые слова: мистическое сектантство, христовщина, южнорусское сектантство, экстатические практики, психотехники, изменённые состояния сознания, содержание религиозного опыта, трансформация ритуала

Andrey S. Dedov

Towards the Question about the Evolution of Ritual in Russian Mystical Sectarianism: the Context and Psychological Interpretation of the Case in the Mechetinskaya Village

Abstract. This article deals with the peculiarities of transformation of the ritualistics of Russian mystical sectarianism in the second half of the 19th century. Religious psycho-practices in the community of the Mechetinskaya village are a vivid example of the local transformation of ecstatic ritual at the intersection of many traditions. On the one hand, religious psycho-practice in the community could include the Khlyst's rejoicing. The interrogation of the sectarians confirms this. However, ritualistic repertoire of the sectarians included other practices. One of the rituals was described in the documents of the judicial investigation. It lasted for several days and symbolically reproduced the Death and Resurrection of Jesus Christ. The light and motor deprivation of Stepan Sidelnikov, who played the part of Christ, led to the altered state of consciousness. The author suggests that the religious experience could include specific experiences – visions of the Passions, Death and Resurrection of Christ. This experience – the vision of images of archetypal figures and culture, as well as identification with them – fits perfectly into the contest of religious psycho-practitioners of mystical sectarianism. It was the reason of the extraordinary behavior of the Mechetinskaya's visionist. Sidelnikov claimed that he was Jesus Christ and showed a state of extreme excitement. However, his experience was short-lived and stopped shortly after the ritual. It is also possible that the content of Sidelnikov's experiences could be provoked by the influence of the Dukhobor doctrine of Christ resurrecting in the heart of every believer. This doctrine gained a very peculiar interpretation in the community of the Mechetinskaya village. In general, such experiences are specific to group ecstatic practices aimed at achieving trance obsession.

Key words: mystical sectarianism, Khristovshchina, South Russian sectarianism, ecstatic practices, psychotechnics, altered states of consciousness, content of religious experience, transformation of ritual

Дедов Андрей Сергеевич – аспирант кафедры философии и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии; 191011, Санкт-Петербург, набережная реки Фонтанки, 15; andrey.dedov888@gmail.com

Andrey S. Dedov – Postgraduate student at the Department of Philosophy and Religious Studies, Russian Christian Academy For the Humanities; 15 Fontanka emb., St. Petersburg, Russia, 191011; andrey.dedov888@gmail.com

Для русского дореволюционного мистического сектантства вторая половина XIX века стала временем развития и серьёзных изменений. За счёт сосланных сектантов происходит значительное усиление простонародных религиозных движений в Закавказье и в Сибири, с середины века наблюдается размежевание отдельных толков христововерия по Тамбовской губернии, в Симбирской губернии и близлежащих регионах фиксируется широкое распространение беседничества, в центральных и южных регионах продолжает расти движение молокан-прыгунов и т.д. Как справедливо указывает А. Панченко, в это время происходит взаимопроникновение различных религиозных представлений и экстатических практик [Панченко, 2004, 181]. Любопытно, что этот процесс затронул даже немецких колонистов-лютеран, среди которых начал распространяться анабаптизм с сильной экстатической составляющей, которую поселенцы перенимали у хлыстов, с которыми близко общались [Тифлов, 1888, 741]. Впрочем, в это же время происходит обратный процесс: воззрения немецких колонистов активно усваиваются на юге России, что приводит к широкому распространению штундизма во множестве его проявлений [Оленич, 2005, 94–98]. Примечательно, что тесные связи между движениями зачастую создавали своеобразное поле «истинной веры» в сознании самих сектантов. К примеру, хлыстовский пророк Данило в общине крестьянки Кучминой в 1880-х годах говорил, что «скопцы, хлысты, молокане, духоборцы, богоборцы истинные христиане и есть, почему их и преследуют» [РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 914. Л. 21 об.].

На наш взгляд, немаловажной чертой этого процесса была выраженная ориентация сектантов на получение индивидуального религиозного опыта с помощью применяющейся психопрактики. Очевидно, что в таком случае сама практика имеет сакральный статус постольку, поскольку она приносит зримые плоды в виде экстатических переживаний, соответственно она обосновывается устным преданием и интерпретациями Евангелия и апостольских Посланий. Даже повседневные предписания, касающиеся в первую очередь аскетики, были во многом связаны с тем, чтобы повлиять на качество этих переживаний. Д.Г. Коновалов приводит среди множества примеров, в том числе такие слова одного из сектантов: «Раз, когда я выдержал пятидневный пост, мне далась такая лёгкость, что и я плясал» [Коновалов, 1908, 630].

Другими словами, действенность практики, её «овеянность» благодатью святого духа – прямое условие усиленного внимания к ней сектантов. В связи с этим вызывает большой интерес то, как реализовывалась установка на непосредственное получение личного опыта в отдельных общинах в условиях взаимного влияния разных движений и каким образом могла трансформироваться психопрактика.

В 1876 году в станице Мечетинской была организована община сектантов. Выяснилось, что примерно за год до этого к жителю станицы Ивану Цымбалову попросился на ночлег «странник» – казак Терской области Лысогорской станицы Лаврентий Яковлев Черкашин. Выяснив, кто из станичников «старается жить по божьему и любит молиться Богу», он вскоре начал проповедническую деятельность, которая привела к складыванию общины: «Черкашин собрал нас в доме Стефаниды Китеневой: меня, Лазарева, Петра Чеботарева, Марию Сагунову, Марью Шарову и др. И стал говорить нам основываясь на Евангелии, что церковь должна быть в сердцах наших, что иконы и причастие дело рук человеческих, что брака плотскаго не должно существовать что это грех, что дети должны произойти от духа а не от плоти т.е. чрез привлечение других лиц к своей секте. Сначала нам проповедь Черкашина понравилась и мы последовали за ним. Секта Черкашина называлась “духовной жизнью”, в народе же она слывёт под именем хлыстовщинской секты» [РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 915. Л. 85–85 об.].

Отнесение общины к какому-то движению является затруднительным. Судя по всему, данный локальный культ вобрал в себя ряд черт, свойственных разным движениям. С одной стороны, у сектантов был обнаружен свой рукописный «катехизиц», который, по справедливому замечанию Константина Кутепова, участвовавшего в следствии на правах эксперта, являлся «отрывками духоборческаго катихизиса», что позволило ему говорить о том, что обнаруженная секта – нечто между христовщиной и духоборчеством [РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 915. Л. 284 об.]. С другой стороны, местный священник Павел Пашутин характеризовал секту как «смесь малаканских и духоборческих заблуждений» [РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 915. Л. 68]. Для этого были свои основания, т.к. в аскетических требованиях, известных по показаниям, был отказ от употребления мяса в пользу молока, которое, мол, можно пить и в постные дни [РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 915. Л. 36].

Любопытно и то, что ритуальная практика общинников могла содержать и экстатический элемент. По словам Василисы Чеботарёвой: «молются Богу молитва их состоит в следующем читают, поют, целуются, потом пьют чай и смиряют плоть. Молитву эту производят Казаки Мечетинской станицы Стефан Сидельников изображает из себя “Исуса Христа” Даниил Лазарев с своею женою, Степанида Китенева служит у них Пресвятою Богородицею» [РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 915. Л. 44].

Вероятно, Чеботарёва пересказывала то, что слышала от сына Петра, ставшего одним из руководителей общины. Сами слова «смиряют плоть» повторяют идиому, к которой неоднократно прибегали сектанты в тех случаях, когда им необходимо было объяснить «хождение вкруг», трясение и проч. на радениях. Указанное здесь явно соотносится со структурой радельного ритуала христововеров, состоящего из нескольких этапов. Подготовительный этап служил задаче введения в трансовое состояние, он включал чтение отрывков из Евангелия, фрагментов церковной службы, пение особых «роспевцев». Он переходил в экстатический этап: радеющие переживали состояние восторга, умиления, раскаивались в грехах перед собратьями, просили прощения, плакали, целовались, утирали друг другу слёзы, впадали в беспамятство и т.д. Закономерным становился переход к третьему этапу, при котором экстатически одарённые лидеры начинали пророчествовать. Всё завершала общая трапеза, состоящая чаще всего из фруктов и чаепития со сладостями.

То, что Китенева считалась именно богородицей, довольно спорно, но в показаниях она часто называлась пророчицей. Она действительно имела высокий статус: к примеру, учила новых членов особым распевцам.

Статус же Степана Сидельникова необходимо обговорить особо. В 1876 году, через год после появления в станице казака Лаврентия Черкашина, 14 ноября к местному казаку Ивану Полякову приехал нарочный Калинин с повесткой от мирового судьи. Там он столкнулся с полуобнажённым мужчиной, который заявлял, что он Иисус Христос и пытался прогнать Калинина, угрожая тому рукояткой безмена. Калинин отправился за станичным атаманом Татаркиным, с которым они и связали «сумасшедшего», а перед тем собравшаяся у дома толпа наблюдала в окна, как «Христос», в котором узнали казака Степана Сидельникова, стоял посреди комнаты, благословлял присутствовавших в ней, трясся, дул на них и садился на стол, на котором лежало Евангелие и крест. Присутствовавшие в доме на закономерно возникшие вопросы отвечали Татаркину: «что Сидельников бог живой, что в него вселился дух свят и они ему как богу поклонялись, что он умирал и лежал два дня мёртвым. Как же, говорю, он умер, а вы мне не донесли об этом, я поселковым атаманом служу в хуторе Поляковых, – да мы, говорят, знали, что он воскреснет, и потому не доносили. Где же, говорю, он лежал у вас. Под кроватью, говорят, завернут был в полоти, а теперь, говорят, он воскрес, и мы его обмыли и поклоняемся ему. В комнате стоял чугун с грязной водой, и весь пол был в грязи, они вероятно лили на Сидельникова воду прямо, Сидельников при этом говорил, что он есть Спаситель, веруйте, говорит, в меня. [...] я оставил дело до утра и поставил караул снаружи. Утром на другой день, когда я подошёл к дому Полякова и вошёл в хату, увидел Сидельникова сидящим в углу под святыми. Одет он был в чистое белое бельё и обут. В руках у него горела восковая свеча, возле него казак Мечетинской станицы Лазарев Даниил и остальные поклонники тоже сидели и пели что-то. Сидельников

указывал пальцем молча Лазареву где читать, и тот начинал читать указанное место по складам. По прочтении все, и Сидельников также, пели. Сидельников махал в тон песне руками. [...] Сидельников подул на приготовленные прежде на столе пряники, и все начали есть пряники; когда они поели, я велел им собираться в дорогу. Сидельников объявил, что ещё не пришёл час предаться ему в руки человеческия. [...] Когда его схватили, тогда он объявил, что час его пришёл. Сидельников хотел поразить нас духом и говорил об этом своим поклонникам, дул на нас, но, конечно, напрасно» [РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 915. Л. 71–71 об.].

Документы следствия позволяют сделать ряд важных выводов. Перед нами в данном случае свидетельство ритуала, длившегося несколько дней, направленного на проигрывание ситуации смерти и воскресения Христа. Избранный общинник провёл сутки (или двое, показания не дают точного ответа) будто погребённый, облачённый в саван. На третий день он «воскрес», его обмывали.

Сам Сидельников демонстрировал поведение, отличное от своего повседневного. Произошедшее стало большим сюрпризом для жителей станицы. Сектанты знали, что их соседи отрицательно относятся к ним, и должны были, подобно многим другим представителям мистического сектантства, не просто скрывать всё то, что относится к учению и ритуалистике, но и всячески отрицать свою принадлежность к каким-либо «особенным» движениям. В действиях же Сидельникова читается спонтанность, явное непонимание опасности происходящего. Логичным кажется предположить, что поведение казака объясняется состоянием сознания, которое стало результатом переживаний, полученных в ходе ритуала. В какой-то мере материалы следствия служат подтверждением этому. К примеру, Фома Семченков, наблюдавший вместе с другими всё то, что происходило в доме Поляковых, рассказывал: «стоял он [Сидельников] в углу под образами между столом и лавками, руки у него подняты были вверх, в одной руке у него был безмен. Стоя спиною к иконам, он раскрыл рот и как бы задыхаясь, детским голосом кричал, будто плача: и! и! а! а! делая после этаго знак вроде благословения, и стоявшие против него падали на землю, он дул на них, и после этаго они вставали» [РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 915. Л. 72].

Примечательна реакция других участников ритуала. Они «стали навзрыд плакать, что Сидельникова связали, уверяли собравшийся народ, что он есть настоящий Спаситель» [РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 915. Л. 72 об.]. Данное замечание важно, поскольку свидетельствует не только о конвенциональности группы, но и об определённой общности переживаний. Трудно судить о том, что именно стало причиной рождения практики, но её последствия можно было бы охарактеризовать как транс одержимости в условиях группового эмоционального подкрепления. Следует также обратить внимание на несколько деталей. Согласно показаниям, «потом воскресая Сидельников кричал как дитя» [РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 915. Л. 37]. Ошарашенного же работника Поляковых, Егора Бирюкова, вернувшегося в день «воскресения», при принятии в «общество» (что тоже показательно, т.к. даёт понять, что для самих сектантов статус общины после обретения своего «Христа» очевидно изменился, усилился и был в их глазах настолько неоспорим, что работника, которого обычно на время молений куда-нибудь отсылали, сразу решили посвятить в члены общины) «Сидельников распинал его Бирюкова на дверях, взяв его Бирюкова за обе руки» [РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 915. Л. 36 об.].

Данные детали позволяют сделать осторожное предположение о том, что переживания в условиях группового ритуала, подкреплённых двигательной и световой депривацией, могли быть связаны с видениями крестных мук и смерти Христа, что и влияло на поведение Сидельникова. Мы можем судить об этом только косвенно, но подобный опыт, судя по всему, мог быть нередок в религиозных психопрактиках русских сектантов-мистиков, учитывая то, что групповые практики экстаза повсеместно сопровождались опытом переживаний культурнообусловленных сюжетов, в том числе трансом видений или трансом одержимости [См. Bourguignon, 1973]. Содержание видений сектантов в рассматриваемый период также вполне закономерно диктовалось историко-культурным контекстом, и сюжеты видения часто включали в себя картины рая и ада, созерцание ангелов, Бога и т.д.

Представляется также разумным предположить, что общее для многих сектантских движений, в частности, духоборчества, которое, судя по всему, оказало влияние на учение мечетинской общины, представление о том, что Христос воскресает в сердце каждого верующего, могло определить направленность ритуала и содержание переживаний Сидельникова. Правда, для общинников станицы Мечетинской Христос в данном случае мыслился не как нравственный принцип, а как статус, приобретённый в результате получения опыта.

В пользу того, что произошедшее не было фактом сумасшествия, говорит и то, что как до, так и после «случая» Сидельников демонстрировал вполне адекватное поведение. На допросе он отвечал: «что он делал при этом, – не знает, хотя и не отвергает того, что говорят о нём свидетели, но никакого отчёта своих поступков он не может объяснить; такого состояния над собой он никогда не чувствовал и не знает что сделалось с ним» [РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 915. Л. 34–34 об.].

Он сообщил и о периодических приступах, якобы мучающих его уже долгое время, которые видела лишь его жена. Вполне вероятно, что эти сведения вкупе с неразберихой в определении сектантской принадлежности и стали причиной оправдания Степана Сидельникова судом присяжных. С другой стороны, если сказанное Сидельниковым было правдой, то не является удивительным, почему именно он играл роль Христа в ритуале, т.к. повышенная возбудимость, особенности нервной организации, склонность к экзальтации часто служили признаком экстатической одарённости – предрасположенности к принятию «даров святого духа». Именно обладатели подобной одарённости становились «пророками» сектантов-мистиков. Впрочем, ложность или истинность показаний Сидельникова в данном случае уже не важна. К моменту допроса он реагирует исходя из обстоятельств, вполне понимая возможные последствия.

Подводя итог, хотелось бы подчеркнуть, что русское сектантство во второй половине XIX века не только демонстрирует заимствования на стыке разных традиций, но и порождает удивительные, самобытные формы, примером которых может служить рассмотренный случай. Характеристики состояния, пережитого Сидельниковым, дают возможность рассмотреть вопрос о психотехниках русских сектантов-мистиков с точки зрения их содержания. Очевидно, что, помещая их в широкий контекст практик священной одержимости[1], мы можем интерпретировать некоторые из них с психологической точки зрения как экстатическое проживание драмы смерти-и-возрождения, причём драма может реализовать себя как сценарий сопереживания значимым фигурам и архетипам.

Библиографический список

1. Гордеева, О.В. Измененные состояния сознания и культура: хрестоматия / авт.-сост. О.В. Гордеева. – СПб.: «Питер», 2009. – 334 с.
2. Гроф, С. Духовный кризис. Статьи и исследования / С. Гроф; пер. с англ. – М.: МТМ, 1995. – 256 с.
3. Забияко, А.П. Одержимости состояние / А.П. Забияко // Религиоведение: энциклопедический словарь. – М., 2006. – С. 718–719.
4. Коновалов, Д.Г. Психология сектантского экстаза: [Речь перед защитой магист. дис. «Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве». Сергиев Посад, 1908. Ч. 1. Вып. 1] / Д.Г. Коновалов // Богословский вестник. – 1908. Т. 3. – № 12. – С. 628–638.
5. Майков, В.В. Трансперсональный проект: психология, антропология, духовные традиции. Том I. Мировой трансперсональный проект / В.В. Майков, В.В. Козлов. – М., 2007. – 350 с.
6. Майков, В.В. Трансперсональный проект: психология, антропология, духовные традиции. Том II. Российский трансперсональный проект / В.В. Майков, В.В. Козлов. – М., 2007. – 424 с.
7. Оленич, Т.С. Трансформация русского религиозного сектантства (философско-культурологический анализ): дисс. док. филос. наук: 09.00.13 / Т.С. Оленич; ФГНУ «Северо-Кавказский научный центр высшей школы». – Ростов-на-Дону, 2005. – 332 с.
8. Панченко, А.А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект / А.А. Панченко. – М.: ОГИ, 2004. – 541 с.
9. Российский государственный архив древних актов. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 914.
10. Российский государственный архив древних актов. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 915.

11. Рязанова, Е.В. Экстаз религиозный / Е.В. Рязанова // Религиоведение: энциклопедический словарь. – М., 2006. – С. 1219–1220.
12. Сафронов, А.Г. Религиозные психопрактики в истории культуры / А.Г. Сафронов. – Х.: ХГАК, 2004. – 304 с.
13. Тифлов, М. свящ., Мои сношения с хлыстами / М. Тифлов // Астраханские епархиальные ведомости. – 1888. – № 15. – С. 740–751.
14. Bourguignon, E. Religion, altered states of consciousness, and social change / E. Bourguignon. – Columbus: Ohio State University Press, 1973. – 389 p.

Текст поступил в редакцию 23.08.2017.

[1] Подробнее об экстатических состояниях в религиозном контексте: С. Гроф [Гроф, 1995], А.П. Забияко [Забияко, 2006], В.В. Майков, В.В. Козлов [Майков, Козлов, 2007а; 2007б], Е.В. Рязанова [Рязанова, 2006], А.Г. Сафронов [Сафронов, 2004]. Также обращают на себя внимание классические работы: «Изменённые состояния сознания» Э. Бургиньон, «Изменённые состояния сознания в обрядах североамериканских индейцев» В.Г. Жилека, «Высшие состояния с культурно-исторической точки зрения» П. Фурста, «Терапевтические аспекты транса: культ шанго в Тринидаде» К.Уорда и другие [Гордеева, 2009].

References

1. Grof S. *Spiritual Emergency: When Personal Transformation Becomes Crisis*. Tarcher Perigee, 1989, 272 p. (Russ. ed.: Grof S. *Duhovnyiy krizis. Stati i issledovaniya*. Moscow: MTM Publ., 1995, 256 p.).
2. Gordeeva O.V. *Izmenennyie sostoyaniya soznaniya i kultura: hrestomatiya* [Altered States of Consciousness and Culture: Chrestomathy]. St. Petersburg: Piter Publ., 2009, 334 p. (in Russian).
3. Zabiyako A.P. *Religiovedenie: entsiklopedicheskiy slovar* [Study of Religion: Encyclopedic Dictionary]. Moscow, 2006, pp. 718–719 (in Russian).
4. Konovalov D.G. *Bogoslovskiy vestnik* [Theological Bulletin]. 1908. vol. 3, no. 12, pp. 628–638 (in Russian).
5. Maykov V.V., Kozlov V.V. *Transpersonalnyiy proekt: psihologiya, antropologiya, duhovnyie traditsii. Tom I. Mirovoy transpersonalnyiy proekt* [Transpersonal Project: Psychology, Anthropology, Spiritual Traditions. Volume 1. World Transpersonal Project]. Moscow, 2007, 350 p. (in Russian).
6. Maykov V.V., Kozlov V.V. *Transpersonalnyiy proekt: psihologiya, antropologiya, duhovnyie traditsii. Tom II. Rossiyskiy transpersonalnyiy proekt* [Transpersonal Project: Psychology, Anthropology, Spiritual Traditions. Volume 2. Russian Transpersonal Project]. Moscow, 2007, 424 p. (in Russian).
7. Olenich T.S. *Transformatsiya russkogo religioznogo sektantstva (filosofsko-kulturologicheskiy analiz): diss. dok. filos. nauk* [Transformation of Russian religious Sectarianism (Philosophical and Cultural analysis). Ph.D. Thesis in Philosophy]. Rostov-na-Donu, 2005, 332 p. (in Russian).
8. Panchenko A.A. Hristovschina i skopchestvo: Folklor i traditsionnaya kultura russkih misticheskih sekt [Khristovshchina and the Skoptsy: Folklore ad Traditional Culture of Russian Mystical Sects]. Moscow: OGI, 2004, 541 p. (in Russian).
9. *Rossiyskiy gosudarstvennyiy arhiv drevnih aktov* [Russian State Archive of Ancient Acts]. Fund 1431. Inventory 1. File 914 (in Russian).
10. *Rossiyskiy gosudarstvennyiy arhiv drevnih aktov* [Russian State Archive of Ancient Acts]. Fund 1431. Inventory 1. File 915 (in Russian).
11. Ryazanova E.V. *Religiovedenie: entsiklopedicheskiy slovar* [Study of Religion: Encyclopedic Dictionary]. Moscow, 2006, pp. 1219–1220 (in Russian).
12. Safronov A.G. *Religioznyie psihopraktiki v istorii kulturyi* [Religious Practices in the History of Culture]. Harkov: HSAK, 2004, 304 p. (in Russian).
13. Tiflov M., priest. *Astrahanskie eparhialnyie vedomosti* [Astrakhan Diocesan Bulletin]. 1888, no. 15, pp. 740–751 (in Russian).
14. Bourguignon E. *Religion, Altered states of Consciousness, and Social Change*. Columbus: Ohio State University Press, 1973, 389 p. (in English).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.4.62-78

Конталева Е.А.

Религиозный синкретизм в интерпретации российских и зарубежных исследователей

Аннотация. Статья посвящена истории изучения феномена религиозного синкретизма в отечественной и зарубежной науке. В ходе исторического развития синкретизм претерпевает определённые качественные изменения, однако не исчезает; в пространстве современности, в условиях глобализации, постмодернизма и плюралистических настроений происходит существенный сдвиг религиозных и мировоззренческих парадигм, что приводит к новому переосмыслению религиозных традиций, догматов и идей и возрастает интерес к религии в её нетрадиционном, синкретическом, проявлении. В данной работе автор представляет наиболее значимые или характерные отечественные и зарубежные публикации по теме исследования и рассматривает особенности изучения религиозного синкретизма в отечественном и зарубежном религиоведении в соответствии с историческими типами синкретизации; обозначает внутреннее содержание религиозного синкретизма и реконструирует характерные черты и свойства его типов. В статье выделяются несколько исторических типов религиозного синкретизма: 1) «первичный», или генетический синкретизм, характерный для первобытных сообществ; 2) «вторичный» синкретизм, представляющий собой синтез нескольких (двух или трёх) разных по уровню развития религиозных традиций и являющийся как следствием этнокультурных взаимодействий и завоеваний, так и сознательным заимствованием (например, по политическим причинам); 3) «третичный» синкретизм, или синкретизм эпохи постмодернизма, характеризующийся свободным смешением множества фрагментов религии, философии, культуры, науки, искусства и прочего. Статья также затрагивает вопросы неомифологии и индивидуальной религиозности.

Ключевые слова: религиозный синкретизм, синкретизация, постмодернизм, индивидуальная религиозность, антропология религии, история религиоведения

Eugenia A. Kontaleva

Religious Syncretism in the Interpretation of Russian and Foreign Researchers

Abstract. The article deals with the history of studying of religious syncretism in national and foreign science. During historical development syncretism undergoes certain step changes, but doesn't disappear; in present conditions of globalization, postmodernism, and pluralistic moods there is an essential shift of religious and worldview paradigms leading to a new interpretation of religious traditions, doctrines, and ideas. There is also increasing interest in religion in its nonconventional and syncretic manifestation. In this paper, the author submits the most significant or characteristic national (Soviet, Russian) and foreign publications on the subject, considering features of the studying in terms of national and foreign study of religion according to historical types of syncretization; defines the concept of religious syncretism; reconstructs special features and properties of the phenomenon. The paper allocates several historical types of religious syncretism: 1) “primary”, or genetic syncretism typical of primitive communities; 2) “secondary” syncretism representing synthesis of several (two or three) religious traditions, different in the level of development, and being both a consequence of ethnocultural interactions and gains, and intentional loan (e.g., for political reasons); 3) “tertiary” syncretism, or postmodern syncretism, which is characterized by free mixture of many different fragments of religion, philosophy, culture, science, art, etc. The author also raises the question of neomythology and allocates the special place to the phenomenon of individual religiosity.

Key words: religious syncretism, syncretization, postmodernism, individual religiosity, anthropology of religion, history of religious studies

---

Конталева Евгения Александровна – аспирант кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета, старший преподаватель, научный сотрудник Лаборатории археологии и антропологии АмГУ; 675027, Амурская обл., Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, корп. 7, каб. 412; narbeleth@bk.ru

Evgeniya A. Kontaleva – Postgraduate student at the Department of Religious Studies and History of the Amur State University, Senior Teacher, Research Fellow at the Laboratory of Archeology and Anthropology of the AmSU; of. 412, build. 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Amur Region, Russia, 675027; narbeleth@bk.ru

Религиозный синкретизм уходит корнями в древнейшие времена. Уже на начальном этапе человеческой истории мы можем наблюдать разнообразные формы синтеза религиозных верований. В ходе исторического развития синкретизм претерпевает качественные изменения, но полностью не исчезает. Существование религиозного синкретизма закономерно и является примером «исторической преемственности и многокомпонентности религиозных феноменов» [Беляева, 2008, 45].

Понятие религиозного синкретизма, а также границы его применения в религиоведении являются предметом дискуссии, так как в какой-то мере все религиозные течения и традиции являются результатом взаимовлияния различных верований. Религиозный синкретизм представляет собой «состояние религиозного явления, характеризующееся невыделенностью качественно различных элементов или их смешением во внутренне противоречивую систему» [Забияко, 2006, 984]. Тем самым, перекликаясь с эклектизмом, религиозный синкретизм по содержанию противопоставляется религиозному плюрализму, который предполагает многообразие сосуществующих, но не смешивающихся между собой религиозных традиций.

Рассмотрим три основных типа религиозного синкретизма относительно исторических периодов развития религии.

«Первичный» или генетический синкретизм

По отношению к архаическому этапу формирования человеческой культуры религиозный синкретизм означает специфическую нерасчленённость первобытного сознания, слабую дифференциацию культа, практик, их тесную взаимосвязь со всеми сферами человеческой жизнедеятельности: так, религиозная практика древности соединяла магию, рисунки, танцы, музыку, песнопения и все варианты раннего словесного творчества [Забияко, 2006, 984]. Понятие религиозного синкретизма было введено в научный оборот исследователями религии XIX века в целях определения специфических качеств и особенностей первобытного мышления. Для этого периода характерно наличие общекультурного, *генетического* (здесь и далее курсив мой – *Е.К.*) или «*первичного*» синкретизма – т.е. *изначальной* целостности представлений человека о мире и его месте в нём. Первичный синкретизм – синкретизм «допонятийного мышления» – широко представлен в проторелигиях и мифоритуальных культурах: тотемизме, фетишизме, анимизме, магии, пантеизме, динамизме и т.д. Миф, ритуал и обряд являлись составляющими единого синкретического мышления.

«Первичный» синкретизм первобытного мышления начинают активно изучать в XIX веке. Это период становления дисциплин, подходящих к вопросу изучения религиозных верований с научной точки зрения: антропологии религии, социологии религии, истории религии, этнографии, культурологии. Учёные того времени не использовали понятие синкретизма, но, тем не менее, сквозь призму их научных работ мы можем явно и с достаточной степенью точности и достоверности эксплицировать основные черты генетического синкретизма и его исторические формы.

В XIX веке на Западе изучение феномена «первичного» синкретизма в основном проводилось в рамках эволюционной теории. Английский этнограф, культуролог и исследователь религии Э. Тайлор предположил, что анимизм – вера в существование души и духов – является «минимумом религии». Анимистические представления широко распространены в религиозных традициях, у многих народов они существуют и поныне. Тайлор выражает идею общего синкретизма и преемственности религиозных верований: «нет человеческой религии, которая стояла бы совершенно отдельно от других: мысли и принципы современного христианства имеют умственные нити далеко позади… в самых первых начатках человеческой цивилизации, и, может быть, даже самого существования человека» [Тайлор, 2000, 362]. Тайлор также говорит о дальнейшей синкретической трансляции анимистических верований: «в развитом и сложном анимизме религиозные представления сохраняются рядом с другими, особыми верованиями» [Тайлор, 2000, 368].

Предположение об эволюционной последовательности магии, религии и науки было выдвинуто Дж. Фрэзером, британским религиоведом, антропологом и культурологом, исследователем тотемизма и магии. Магия, по мнению Фрэзера, является отправной точкой развития религиозного знания и главным свидетельством генетического синкретизма, неразделённости первобытного сознания и природы:

«дикари регулярно исполняли магические церемонии… для вызывания дождя и размножения растений и животных, которыми они кормились» [Фрэзер, 2000, 411]. Фрэзер уподобляет тотемизм социальной магии, имеющей целью воздействие на природу и изобилие продуктов потребления первобытного человека – растений и животных. На похожих позициях стоял Б. Малиновский.

Концепция «*пралогического мышления*», которое отличается мистической и сверхъестественной направленностью, была предложена французским антропологом Л. Леви-Брюлем. Он полагал, что «первобытные люди ощущают себя в непосредственном и постоянном контакте с невидимым миром» [Леви-Брюль, 2000, 635]. Леви-Брюль выводит *закон партиципации* (*сопричастия*), из которого следует, что объект для первобытного человека может быть одновременно и самим собой, и чем-то иным (например, при тотемическом мировоззрении человек может одновременно считать себя и человеческим существом, и животным), и *закон билокации*, то есть нахождения одного объекта в двух местах одновременно. По мнению Леви-Брюля, первобытное сознание нечувствительно к эмпирическому знанию и логическим противоречиям. Тем не менее, пралогическое мышление не является *алогичным* – оно обладает своей, особой логикой, отличной от логики современного человека.

Р. Маретт, английский религиовед и социальный антрополог, предложил концепцию аниматизма – веры в безличную одушевлённость природы или её частей. Для объяснения присутствия этой силы Маретт вводит формулу «мана-табу», где мана – позитивный, а табу – негативный «модус» безличной силы [Маретт, 2000, 424–425]. Табу обладает священным характером, а мана может быть мистически проявлена в призраке (духе умершего); духе, который никогда человеком не был; в живом человеке. Именно формула «мана-табу», по мнению Маретта, составляет «минимум религии».

Английский историк и этнограф Э. Лэнг рассматривает религию и генетический синкретизм с позиции сравнительного религиоведения и антропологии. Он говорит о неразделённости сновидений и реальности в первобытном сознании и именно в этой неразделённости видит истоки представлений о душе. В основе религиозного синкретизма древности, по мнению Лэнга, лежат «*сверхнормальные феномены*» [Лэнг, 2000, 389], являющиеся объектами религиозного переживания и опыта: галлюцинаций, транса, экстаза, телепатического видения и пр. Сравнивая христианство и примитивные религии как эволюционист, он делает вывод о том, что «большинство заповедей Декалога и многие элементы христианской этики обнаруживают своё божественное санкционирование в религии дикарей» [Лэнг, 2000, 401].

Большой вклад в изучение принципов и особенностей функционирования человеческого сознания на ранних этапах его развития внёс французский этнолог, этнограф и социолог, основоположник структурно антропологии К. Леви-Стросс. Он говорит о высоком интеллекте первобытных людей, которые оперируют *бинарными оппозициями*, т.е. отношениями противоположностей (например, холодное – горячее, ночное – дневное и т.д.). Леви-Стросс описывает *тотемистическую инверсию*: ассоциация и связь человека с тотемом у некоторых племён осуществлялась через опосредованные, двойственные и тройственные схемы. Так, например, в качестве тотема одним из племён был выбран пеликан – потому, что тот долго живёт. Следовательно, не сама птица была подлинным тотемом клана, а долголетие. Подобным образом можно определить иерархию кланов: «леопард превосходит козу, железо – животных, дождь – железо, которое ржавеет от воды; впрочем, клан дождя превосходит все прочие, так как без дождя животные умирают от голода и жажды и невозможно приготовить ни кашу (название клана), ни горшки (название клана) и т.д.» [Леви-Стросс, 1994, 161]. Процесс подобных классификаций, по мнению учёного, протекает в фоновом режиме, т.е. первобытный человек его не осознаёт.

Леви-Стросс отмечает крайне сложные переплетения между объектами первобытного познания. Примитивное общество может отнести орла или белку к деревьям, т.к. они там обитают; олень символически может означать мир и т.д. Примечательной чертой генетического синкретизма древности Леви-Стросс видит крайнюю осведомлённость первобытных народов о видах, классах, типах животных

и растений, соотнесение их с частями человеческого тела. Такого рода «первичный» синкретизм встречается в мифологических комплексах и более развитых цивилизаций – например, мифы о первочеловеке, части тела которого стали источником мира и жизни (китайский Паньгу, индийский Индра, германо-скандинавский Имир и др.). В условиях низкой развитости языка в первобытном сознании могло происходить и прямое отождествление с тотемом: «я – медведь», «я – гора» и т.п.

Одним из первых с позиций сравнительного религиоведения рассматривал фетишизм французский историк Ш. де Бросс. Несмотря на крайне широкую трактовку фетишизма и включая в него зоолатрию, тотемистические представления, культ небесных светил и прочее, Де Бросс полагал, что, будучи одной из древнейших религиозных форм, в ходе истории фетишизм становится неотъемлемой частью более развитых религиозных культов: «Вследствие подобного смешения фетишизма с так называемым политеизмом <….> и находят у язычников разных четвероногих, птиц, рыб, растения и травы, посвящённые определённым богам, которые заняли их место» [Бросс, 1973, 74].

Вопросами первобытного мышления и его особенностей также занимались Г. Спенсер, У. Джемс, Э. Дюркгейм, Н. Зёдерблом, Э. Кассирер и другие.

В рамках отечественной науки генетический синкретизм изучался, прежде всего, этнографами и антропологами. Исследования этой области также начинают распространяться с XIX века. Наибольшее внимание в отечественной науке уделяется синкретизму именно в русском сознании или же в сознании народов, проживающих на территории России.

Большой вклад в этом отношении был сделан Л.Я. Штернбергом, который с позиций эволюционизма изучал особенности культуры и верований (представления о сверхъестественных «хозяевах», «избранничестве», схема этапов эволюции верований) тунгусо-маньчжурских, а также коренных народов Сибири и Дальнего Востока, в том числе, амурских айнов, гиляков, орочей. Штернберг, как и Тайлор, пришёл к выводу о том, что анимизм – это «универсальное мировоззрение первобытных народов» [Шахнович, 2012, 194]. Исследователь полагал, что анимизму предшествует *аниматизация*, «приписывание всему жизни, разума и воли» как следствие религиозного творчества первобытного человека» [Штенберг, 1936, 367].

Советский этнограф С.А. Токарев в таких работах как «Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века», 1957; «Ранние формы религии», 1990; «Сущность и происхождение магии», 1959 также уделял большое внимание вопросам ранних форм религии, особенностям мировоззрения первобытных племён.

Изучению ранних форм религии и языческим верованиям русского народа посвящены работы П.С. Ефименко («О Яриле, языческом божестве русских славян», 1869); А.С. Фаминцева («Божества древних славян», 1884); М. Соколова («Старорусские солнечные боги и богини, историко-этнографическое исследование», 1887); В.Н. Харузиной («К вопросу о почитании огня», 1906; «Заметки по поводу употребления слова фетишизм», 1908); И.Л. Станкевича («Первобытное мифологическое мировоззрение и культовая практика», 1944); Л.Н. Виноградовой («Народная демонология и мифоритуальная традиция славян», 2000); Н.А. Криничной («Посвящение в колдуны», 2002) и др.

В начале XX века попытки объяснить особенности религиозного сознания русского населения наблюдаются, например, в работах А. Ветухова («Заговоры, заклинания. Обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова», 1907); Е.В. Аничкова («Весенняя обрядовая песня на западе и у славян», 1903; Д.К. Зеленина («Очерки русской мифологии», 1916; «Восточнославянская этнография», 1927; «Статьи по духовной культуре», 1901–1913); П.В. Штейна («Великорусы в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п.», 1900), С.В. Максимова («Нечистая, неведомая и крестная сила», 1903); Н.Н. Виноградова («Заговоры, обереги, спасительные молитвы и пр.», 1907–1908).

К более поздним относятся работы Б.А. Рыбакова («Язычество древних славян», 1981); А.А. Кононенко («Персонажи славянской мифологии», 1993); Л.А. Чёрной («История культуры Древней Руси», 2007), на основе философско-

антропологического подхода раскрывающая исторические смыслы русской культуры; И.А. Мудровой («Словарь славянской мифологии», 2009) и многие другие.

Религиозный синкретизм «вторичного» типа

Под религиозным синкретизмом «*вторичного*» типа подразумевается соединение отдельных религиозных элементов в некую целостность и образование новой системы верований как результата взаимодействия и взаимовлияния религиозных систем различного уровня и степени развития. Особенно ярко это прослеживается в религиях древних цивилизаций, а также в более позднем включении элементов язычества в корпус мировых религий, что наблюдается и сегодня.

Древнейшие культы Западной Европы, Египта, Малой Азии, Палестины, Месопотамии, Индии и другие имеют схожие черты и все восходят к первоисточнику – синкретической протерелигии. Синкретизация была присуща политеистическим религиям древности, особенно – древнегреческой религии (например, культ священных животных как пережиток тотемизма; священные камни – рудимент фетишизма; Элевсинские мистерии, заключавшие в себе отголоски древних магических практик; присутствие в мифологическом комплексе олицетворённых сил природы и начал: Хаос, Гея, Уран, Эфир, Понт и др.); древнеримской религии, где, помимо олицетворения природы, существовало включение в пантеон инокультурных божеств, что являлось составной частью политики Вечного города (например, Юпитер (др.-греч. Зевс), Церера (др.-греч. Деметра), Вакх (др.-греч. Дионис), экстатический культ Кибелы, имевший фригийские и, возможно, месопотамские корни, и т.п.) и др.

Синкретизация является фундаментальным основанием возникновения и развития не только политеистических, но и монотеистических верований, несмотря на то, что последние стремились соблюдать догматику в «беспримесном состоянии» [Забияко, 2006, 984]. Ни иудаизм, ни христианство, ни ислам не избежали включения чужеродных элементов в свой религиозный корпус. В иудаизме прослеживаются элементы шумеро-вавилонских и хеттских верований; в христианстве – иудаизма, маздаизма и зороастризма, античной философии; в исламе – ряда религий Аравийского полуострова (иудаизм, христианство, маздаизм и др.). В свою очередь, распространение буддизма создало основу для возникновения синкретических культурных комплексов буддийской культуры. В средневековой Европе проявлением религиозного синкретизма стало возникновение огромного количества еретических течений, а также распространения особого типа знания – алхимии; в эпоху Возрождения – синтез античного и христианского мировосприятия и т.д. [Архипова, 2005, 10].

Особую роль во «вторичном» синкретизме играло государство, которое транслировало принятую религиозную идеологию во все сферы общественной жизни. Ярким примером является феномен русского двоеверия, сложившегося в ходе христианизации Руси и наложения православных догматов на канву языческих верований. Так, гораздо более распространённое, чем культ Иисуса Христа, почитание Богоматери на Руси исследователи связывают с древним языческим представлением о Богине-Матери – Матери Сырой Земле (которое само по себе восходит к глубокой древности), а образы Николая Чудотворца и св. Власия несут в себе черты поклонения Велесу. Феномен двоеверия, народного христианства, тесно связан с народным календарём, демонологией, народной медициной, фольклором и сохраняется в русской культуре до сих пор: это празднование Масленицы, Святочная неделя, вера в домовых, знахарство и пр. [Забияко, Забияко, 2016, 107].

Соединение монотеистических и языческих верований также характерно, например, для коренных народов Сибири и Дальнего Востока. С началом русской экспансии и распространения православия в отдалённых краях Российской империи в XII–XIX веках запускается медленный процесс взаимокультурного влияния. Известно, что многие народы после принятия христианства включали в свой пантеон православных святых в качестве «новых богов» или «духов-помощников» и просили у них помощи и удачи в делах – в охоте, рыбалке и т.д.

На позднем этапе истории, в XIX–XX веках появляются религиозные системы, в которых синкретизм изначально играет ключевую роль. К таким системам можно, например, отнести движение толстовства, веру Бахаи. В XX–XXI веках особое значение начинают приобретать религиозно-философские синкретические

учения с уклоном в мистицизм, оккультизм, спиритуализм, гностицизм, эзотерику и т.д., которые в целом можно охарактеризовать как нью-эйдж: теософия, Агни-йога, Аум Синрикё, Фалуньгун и прочие [Кравчук, 2002, 142]. Нередко подобные движения имеют признаки деструктивных культов.

В рамках отечественной науки большое количество работ, затрагивающих вопрос «вторичного» синкретизма, посвящено двоеверию, сектантству и различным течениям в православии.

Феномен двоеверия, освящается, например, Н.М. Гальковским в работе «Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси», 1916; Ф.А. Рязановским в книге «Демонологии в древнерусской литературе», 1915, которая раскрывает вопрос синкретизма языческих и православных представлений о дьяволе. Синкретизм язычества и христианства в русской среде рассматривается Б.А. Успенским в работе «К проблеме христианско-языческого синкретизма в истории русской культуры: 1. Языческие рефлексы в славянской христианской терминологии. 2. Дуалистический характер русской средневековой культуры», 1979. Изучением данной проблемы также занимались В.Г. Богораз-Тан, Н.М. Никольский; Н. Хамайко («Древнерусское «двоеверие»: происхождение, содержание и адекватность термина», 2007); Т.А. Бернштам («Русская народная культура и народная религия», 1989); В.М. Живов («Двоеверие и особый характер русской культурной истории», 2002); А.А. Панченко («Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России», 1988); Ю.В. Педро («Двоеверие и религиозный синкретизм как составляющие религиозно-исторического процесса», 2013) и многие другие.

Изучению русских религиозных движений посвящены работы Н.Г. Айвазова («Христовщина. Материал для исследования русских мистических сект»,1915); Т.И. Будкевича («Обзор русских сект и толков», 1910); К. Кутепова («Секты хлыстов и скопцов», 1882); Н.В. Реутского («Люди божьи и скопцы», 1972); Д. Коновалова («Религиозный экстаз в русском мистическом сектанстве», 1908). В. Бонч-Бруевич считается основоположником изучения духовного христианства в марксистско-ленинском духе («Материалы к истории русского сектанства и старообрядчества», 1908–1916; «Кривое зеркало сектантства», 1922). В таком же духе писали Н.Н. Волков, В. Дружинин, И. Морозов, А.И. Клибанов, Э.Г. Филимонов, Е.Г. Балагушкин и другие. На современном этапе существуют работы апологетической, православной направленности, например, А.Л. Дворкина, А. Кураева, В.П. Кротоуса. Многими религиоведами в академической среде точка зрения, изложенная данными авторами, подвергается критике.

Осмыслению синкретизма в среде нерусских народов, проживающих на территории России, посвящены, например, работы С.А. Романовой («Особенности формирования православно-языческого синкретизма мари», 1988); Н.Ф. Мокшина («Религиозный синкретизм у мордвы», 1990); В.Е. Владыкина («Из истории религиозного синкретизма у удмуртов»); И.В. Стеблевой («Синкретизм религиозно-мифологических представлений домусульманских тюрков», 1989); Н.Н. Великой, В.Б. Виноградова («Доисламский религиозный синкретизм у вайнахов», 1983) и др. Исследователями синкретизма в среде сибирского ислама являются А.Г. Селёзнев А.Г. и И.А. Селезнёва («Религиозный синкретизм, народный ислам, региональные культы (теоретические заметки)», 2003; «Сибирский ислам: региональный вариант религиозного синкретизма», 2004; «Духи и души в традициях народного ислама Сибири (к изучению религиозного синкретизма в малых локальных культурных комплексах)», 2001).

В последнее время активизировались отечественные исследования синкретизма в культурах за пределами России и, особенно – на Востоке. Этому посвящают свои исследования, например, И.В. Гусев («Воздействие современных форм религиозного синкретизма на духовную жизнь КНР: На примере секты “Фалуньгун”», 2004), А.Д. Зельницкий («Формы “религиозного синкретизма”» в Китае», 2005), В.И. Гобозова («Религиозный синкретизм в истории духовной культуры Осетии», 1996); Р.М. Барцыц («Абхазский религиозный синкретизм в культовых комплексах и обрядовой практике», 2008) и др.

На Западе феномен «вторичного» синкретизма также начинает активно изучаться с XIX века. Представители школы диффузионистов, такие как Ф. Ратцель («Антропогеография», 1882), Л. Фробениус («Происхождение африканских культур», 1898), Ф. Гребнер («Метод этнологии», 1911) изучают варианты заимствований, переносов и наложений религиозных и культурных элементов в ходе естественного развития человечества.

В современной западной науке феномен «вторичного» синкретизма освещается в достаточно полной мере, затрагивая обширный пласт исторических примеров синкретизации верований. Большое количество современных работ не переведено на русский язык. Приведём некоторые примеры.

Э. Марони в монографии «Религиозный синкретизм» (Eric Maroney, «Religious Syncretism», 2006) касается исторических типов синкретизации: мистицизма и культа святых в авраамических религиях, вопросов ислама, культа Богоматери, практической Каббалы, золотого века синкретизма, а также даёт характеристику данного феномена. Наибольшее внимание автор уделяет иудаизму, христианству и исламу, а также касается вопроса распространения фундаментализма в среде этих мировых религий.

Ч. Стюарт (Ch. Stewart) в ряде публикаций, посвящённых проблеме синкретизма («От креолизации до синкретизма: вверх по ритуальной лестнице, «From Creolization to Syncretism: Climbing the Ritual Ladder», 2015; «Синкретизм и его синонимы: размышления над культурным смешением» («Syncretism and Its Synonyms: Reflections on Cultural Mixture», 1999; «Синкретизм в дискурсе социально-общественных наук», «Relocating Syncretism in Social Science Discourse», 1995), предпринимает попытки дать определение синкретизму, выявить его характерные черты; приводит сравнительные примеры из различных религиозных традиций и др. В сборнике статей «Синкретизм / антисинкретизм. Политика религиозного синтеза» под редакцией Ч. Стюарта и Р. Шоу (Stewart Ch., Shaw R., «Syncretism / Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis», 1994) говорится об исторических трансформациях религиозного синтеза, о мультикультурном состоянии национальной идентичности, проблеме определения синкретизма, синкретизме в современной Греции, мультикультурализме, толерантности и многом другом.

Дж. Лорд в исследовании «Антропологический анализ религиозного синкретизма в Боливии» (Lord J., «Anthropological Case Study of Religious Syncretism in Bolivia», 2009) помимо собственно исследования боливийского религиозного синкретизма и исторического дискурса, говорит о методах религиоведческого исследования и антропологии религии.

Г.Л. Ричард в статье «Религиозный синкретизм как синкретическое понятие: Несостоятельность парадигмы «мировых религий» в кросс-культурном взаимодействии» (Richard H.L., «Religious Syncretism as a Synctretistic Concept: The Inadequacy of the “World Religions” Paradigm in Cross-Cultural Encounter», 2014) рассматривает сложную структуру религиозного синкретизма в западном христианстве; прослеживает взаимосвязь восточных и западных религий и результаты этой взаимосвязи; о роли миссиологии в процессе синкретизации и др. Давая понятие синкретизма, автор акцентирует внимание на присущей ему «*ловкости*» или «*хитрости*» (англ. «*trickiness*»): «Необходимо постоянно помнить о “хитрости” синкретизма» [Richard, 2014, 210].

Синкретизм культуры эллинизма рассматривает П. Пакканен в статье «Возможно ли верить в синкретического бога? Рассуждение о концептуальных и контекстуальных аспектах эллинистического синкретизма» (Pakkanen P., «Is It Possible to Believe in a Syncretistic God? A Discussion on Conceptual and Contextual Aspects of Hellenistic Syncretism», 2011). В статье автор рассуждает о синкретизме как «действующем сосуществовании разных форм религиозных традиций» [Pakkanen, 2011, 135–136]. Пакканен обращается к политеистической греко-римской религии, прослеживает параллели и внутренние связи между образами божеств, сопоставляет эллинистическую религию с западным христианством и посвящает целый раздел синкретизации образов Деметры и Изиды.

Проблеме взаимосвязи христианской религии и зороастризма посвящена книга М. Бойс «Призрачное, но могущественное присутствие зороастризма в

иудео-христианском мире» (Boyce M., «A Shadowy but Powerful Presence of Zoroastrianism in the Judeo-Christian World», 1988).

Р. Стокман в статье «Вера Бахаи и синкретизм» (Stockman R., «The Baha'i Faith and Syncretism», 1997) приводит понятие синкретизма, пишет об основных, значимых аспектах веры Бахаи и ставит вопрос о том, действительно ли эта религия является результатом синкретизации.

Монография Чанг-Вон Парка «Культурный синтез в корейской похоронной обрядности» (Chang-Won Park, «Cultural Blending in Korean Death Rites», 2010) посвящена корейскому культурному синкретизму. В ней он анализирует взаимосвязь корейских ритуалов – обрядов до похорон, во время похорон и после – с конфуцианством и христианством; представляет концепцию тотальной взаимосвязи социальных феноменов.

Феномену унификационизма посвящена работа Дж.Д. Крисайдса «Унификационизм: Исследование религиозного синкретизма» (Chryssides G.D., «Unificationism: A Study in Religious Syncretism», 1993). Дж. Бентли в работе «Древние взаимодействия: кросс-культурные контакты и обмены в досовременную эпоху» (Bentley J., «Old World Encounters: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times», 1993) охватывает историю межкультурного взаимодействия от древности до конца 15 века, включая распространение мировых религий, и уделяет особое внимание политическим, социальным, экономическим и культурным факторам, воздействовавшим на процесс взаимовлияния и синкретизации.

Религиозному синкретизму в истории русской культуры посвящены работы И. Левин (E. Levin): «Двоеверие и народная религия» («Dvoeverie and Popular Religion», 1991), «Просительные молитвы как источник народной религиозной культуры в Московской Руси» («Supplicatory Prayers as a Source for Popular Religious Culture in Muscovite Russia», 1997), «Деторождение в средневековой Руси» («Childbirth in Medieval Russia», 1991), «Мирская религиозная идентичность в средневековой Руси: по материалам Новгородских берестяных грамот» («Lay Religious Identity in Medieval Russia: The Evidence of Novgorod Birchbark Documents», 1997), «От мертвеца к культу» («From Corpse to Cult», 2003).

Религиозный синкретизм эпохи постмодернизма

«*Третичный*» синкретизм представляет собой продукт эпохи постмодернизма и глобализации, характеризующийся «произвольным хаотичным смешением фрагментов множества религиозных форм, субъектом которого выступает индивид» [Беляева, 2008, 45]. Подобное индивидуальное определение приводит к феномену «*конструирования веры*» – личной, индивидуализированной религиозной системы. На этом этапе синкретизации происходит тотальное смешение религиозных верований, мифологических и философских систем, художественных интерпретаций и научных теорий – то есть количество «ингредиентов» больше ничем не ограничено. Эта тенденция характерна не только для обыденного сознания и религиозных систем, но и академической среды гуманитарных и точных наук. Процессы синкретизации в научной мысли не могут обойтись без дополнительных философских обоснований: интеграция научного знания и создание смежных дисциплин, глобальный эволюционизм, синергетика, попытки построения единой Теории всего и пр. Некоторыми авторами такой тип синкретизма называется *синергетическим* или *постмодернистским*. На современном этапе процессу синкретизации способствует не только глобализация всех сфер человеческой жизнедеятельности, но и высокая степень свободы, а также доступность знаний и возможность их мгновенного получения благодаря сети Интернет.

Религиозный синкретизм эпохи современности имеет следующие специфические черты: во-первых, связь с процессами глобализации и универсализации; во-вторых, синтез большого числа элементов из самых разных областей; в-третьих, субъектно-индивидуальная направленность.

Как и в случае с «вторичным» синкретизмом, работы западных исследователей, посвящённые синкретизму третьего типа, в большинстве своём на русский язык не переведены.

Современный процесс синкретизации с позиции консервативного католицизма рассматривает Д. Коттер в работе «Нью-эйдж движение и синкретизм в мире

и церкви» (Cotter J., «The New Age and Syncretism, in the World and on the Church», 1990). В католической среде в целом уделяется значительное внимание вопросам глобализации и её взаимосвязям с различными сферами человеческого существования – культуры, религии, образования, права и т.д. Особое место здесь занимает *Папская академия общественных наук* (итал. *Pontificia Accademia delle Scienze Sociali*). Академия выпускает сборники пленарных сессий и научных трудов, содержащих результаты исследований вопроса глобализации, например: «Глобализация. Этические и институциональные вопросы» («Globalization, Ethical and Institutional Concerns», 2001), «Глобализация и образование» («Globalization and Education», 2005), «Краткие сведения о глобализации. Основные результаты по работе ПАОН над вопросом глобализации» («Summary on Globalization. Main Outcomes of the Work of the PASS on Globalization», 2008) и др.

Некоторые из возможных последствий глобализации и революции в среде СМИ в период последних десятилетий, касающиеся формирования религиозного самоопределения и практик, рассматривает П. Лод в статье «Религия без медиаторов: индивидуализм, посредническая революция и новый религиозный курс» (Laude P., «Unmediated Religion: Individualism, the Mediatic Revolution and New Religious Deal», 2013). Автор подчёркивает роль индивидуализма как ценности и коммуникации как принципа истины в формировании нового религиозного сознания: «Две высших ценности, т.е. *индивидуальное* и *коммуникация*, становятся главными источниками религиозной идентичности» [Laude, 2013, 387–388]. Автор утверждает, что эти преобразующие векторы поспособствовали возникновению религиозного опыта, которому не нужны посредники. И нео-евангелическое христианство, и реформисты традиционного ислама, по мнению Лода, являют свидетельство таких преобразований.

Т. Сегади в работе «Глобализация, синкретизм и религиозность в США» (Segady Th.W., «Globalisation, Syncretism and Religiosity in the United States», 2012) в сравнительно-религиоведческом ключе исследует зависимость изменений в среде религии от глобализации, а также акцентирует внимание на том, что «микро» перемены в религиозной принадлежности повлекли за собой количественные изменения в религиозном поиске. По мнению автора, в современном мире «в поиске новых религиозных направлений сегодня есть варианты, которые даже не существовали несколько десятилетий назад» [Segady, 2012, 34].

К. Хартни в работе «Синкретизм и конец религии(й)» (Hartney C., «Syncretism and the End of Religion(s)», 2008), разбирая понятие синкретизма и приводя многочисленные исторические примеры, приходит к выводу о том, что «некоторый уровень синкретизма присущ любой вере» [Hartney, 2008, 238]. Автор также задаётся вопросом о современном процессе синкретизации, его роли и последствиях, отводя значительную роль глобализации и вводя понятие *сверх-веры* (ориг. «*über-faith*»): «Возможно, это и означает глобализация в конечном счёте…принятие религий мира в одну сверх-веру, соединение компонентов [религий] в угоду различным нравам времени» [Hartney, 2008, 247].

Я. Питерс в статье «Глобализация как гибридизация» (Pieterse J.N., «Globalization as Hybridization», 1994) рассматривает понятия гибридизации и глобализации, их связь с общественно-политическими процессами, рассуждает над возможными вариантами развития этих процессов и результатов такого развития в будущем. Вслед за У. Роу (W. Rowe) и В. Шеллинг (V. Schelling) Питерс определяет *гибридизацию* в культурной среде как «способы, которыми формы отделяются от существующих практик и перекомбинируются с новыми формами в новых практиках», полагая, что этот принцип может быть перенесён и в сферу социальной организации [Pieterse, 1994, 49].

Монография Л. Пэн «Ложная надежда: Организация Объединённой Религии, глобализм и поиск единой мировой религии» (Penn L., «False Dawn: The United Religions Initiative, Globalism and The Quest for One-World Religion», 2005) посвящена проблеме современного синкретизма. Автор даёт краткую историческую справку, большое внимание уделяет *Организации Объединённой Религии*[1], её истории и принципам; приводит позиции и аргументы сторонников и противников этой организации;

значительный акцент автор делает на движении нью-эйдж и, особенно, – на теософии Е. Блаватской и её производных.

Д. Леманн в работе «Фундаментализм и глобализм» (Lehmann D., «Fundamentaism and Globalism», 1998), пытаясь определить содержание этих двух понятий, изучает трансформацию иудаизма, христианства и ислама в двух аспектах: транс-национальной доступности этих религий и роли глобализма в их воображаемых проекциях во времени и пространстве.

Работа У. Десси «Японские религии и глобализация» (Dessi U., «Japanese Religions and Globalization», 2013) рассматривает влияние глобализации на японскую культуру и религии, их связь с инклюзивизмом и эксклюзивизмом и многое другое.

Существуют также работы, посвящённые синкретизму уже самой глобализации, например, «Мировой национализм: стандартный глобализм как паннационализм» П. Тринора (Treanor P., «World-Nationalism: Normative Globalism as Pan-Nationalism», 2001).

Среди работ, посвящённых современному религиозному синкретизму в рамках его субъектно-индивидуального воплощения, можно назвать, например, следующие: А. Коэн, П. Хилл, «Религия как культура: Религиозный индивидуализм и коллективизм среди американских католиков, иудеев и протестантов» (Cohen A., Hill P., «Religion as Culture: Religious Individualism and Collectivism among American Catholics, Jews, and Protestants», 2007); Г. Бэттерфилд, «Размышления о религии и современном индивидуализме» (Batterfield H., «Reflections on Religion and Modern Individualism», 1961); Дж. Грибел, «Индивидуализм и религия: Влияние индивидуалистической культурной традиции на религиозные верования и практики» (Griebel J., «Individualism and Religion: The Impact of the Individualist Cultural Tradition on Religious Beliefs and Practices», 2011); Э. Стюарт, «Индивидуализм ведёт к религиозному плюрализму» (Stewart E., «Individualism Increases Religious Pluralism», 2015); Ю. Левин, «Плюрализм, индивидуализм и религиозная свобода» (Levin Yu., «Pluralism, Individualism and Religious Liberty», 2014), Р. Мэдсен, «Архипелаг веры: Религиозный индивидуализм и общество веры в современной Америке» (Madsen R., «The Archipelago of Faith: Religious Individualism and Faith Community in America Today», 2009); Т. Старк мл., «Важен ли Бог? Религия в индивидуалистических и коллективистских аспектах» (Stark R.T.Jr., «Does God Matter? Religion in Individualistic and Collectivistic Personalities», 2009); Г. Иверсен, «Секулярная религия и религиозный секуляризм: очерк религиозного развития в Дании с 1968 года» (Iversen H.R., «Secular Religion and Religious Secularism: A Profile of the Religious Development in Denmark since 1968», 2006); К.-Ф. Дайбер, «Мистицизм: Третий тип религиозных сообществ по Трёльчу» (Daiber K.-F., «Mysticism: Troeltsch's Third Type of Religious Collectivities», 2002) и многие другие.

В отечественной науке изучению постмодернистского религиозного синкретизма посвящено немало статей. Здесь можно выделить несколько направлений:

1) Теоретические выкладки, определение понятийного аппарата и т.п. Так, Н.М. Маторин в работе «К вопросу методологии изучения религиозного синкретизма» (1934), выстраивает структуру и определяет синкретизм как взаимопроникновение религий, различающихся по степени своего развития. Теоретические разработки предлагает Л.Г. Лемешко в работе «Теоретический и научно-практический аспекты религиозного синкретизма» (1974). Г.Е. Кудряшев вводит понятие полисинкретизма, т.е. многократного напластования различных учений и культов («Динамика полисинкретической религиозности», 1974). Д.А. Таевский в работе «Синкретические религии и секты» (2001) рассматривает религиозный синкретизм как феномен религиозной жизни XX века. Одной из фундаментальных является работа Н.С. Капустина «Особенности эволюции религий (на материалах древних верований и христианства)» (1984), где автор, исследуя понятие религиозного синкретизма, отделяет его от эклектизма и ассимиляции. Ю.В. Гаврилова в статье «Причины формирования религиозных синкретических систем» (2015) уделяет внимание факторам, причинам, условиям и закономерностям синтеза и интеграции религий, полагая, что религиозный синкретизм является и процессом, и результатом.

2) Взаимосвязь синкретизма с глобализацией, массовым и современным религиозным сознанием изучалась в диссертационных исследованиях и статьях О.А. Шелест («Становление новых типов религиозности в условиях социокультурных трансформаций», 2006), Л.Н. Можейко («Новое религиозное сознание в социокультурном контексте трансформирующегося общества», 2004), Ю.В. Архиповой («Синкретизм в структуре культуры», 2005), И.Г. Каргиной («Новые религиозности: социологические рефлексии», 2012), З.У. Омаровой (Трансформация религиозного сознания: современный аспект», 1999), М.Н. Маховой («Некоторые философско-мировоззренческие основания современного религиозного сознания», 2012), И.Г. Гёзалян («Трансформация религиозности», 2011), И.А. Яковенко («Тенденции развития религиозного сознания», 2012), Е.И. Гришаевой, О.М. Фархитдиновой, Г.П. Хазиева («От секулярного к постсекулярному: эклектичность религиозного сознания верующих в современной России», 2015), И.И. Бандерова, А.Ш. Бик-Булатова («Концепция духовного синкретизма», 2015), В.Х. Акаева, А.Б. Дохаевой («Культурный синкретизм: о противоречивом единстве религиозного и светского аспектов», 2012); М.В. Силантьевой («Синкретизм в условиях политизации религии: региональный аспект», 2012), Ш. Эйзенштадта («Новые религиозные констелляции в структурах современной глобализации и цивилизационная трансформация», 2012) и др.

С понятием религиозного сознания тесно связан феномен *индивидуальной религиозности*. На сегодняшний день в академической среде идёт активное исследование данного феномена, формирование терминологической базы и структуры. Филолог, литературный автор и публицист А. Авилова в своих статьях (например, «О нью-эйдже – новом веке», 1997; «Религиозные индивидуалы»; «Наступает время «индивидуалов» и «индивидуальной религиозности», 2015; «Ещё раз об индивидуалах и индивидуальной религиозности», 2015), пытаясь осмыслить и охарактеризовать приверженцев так называемого «индивидуального религиозного сознания», называет их «*религиозными индивидуалами*» или «*ре-индивидуалами*» [Авилова, http://russian.avilova.com/index.php?option=com_content&view=article&id=59:artikelen&catid=48:artikelen&Itemid=66]. Автор определяет их как людей «со своей религиозностью, сложившейся после продолжительного духовного бродяжничества, знакомства с самыми разными традициями и чтения множества книг о религии, философии и психологии» [Авилова, http://russian.avilova.com/index.php?option=com_content&view=article&id=59:artikelen&catid=48:artikelen&Itemid=66]. Авилова отмечает, что ре-индивидуалы по своему психологическому складу склонны к обособлению и самостоятельному принятию решений. Характеризуя данный феномен принадлежностью к *пост-нью-эйдж*, она выявляет специфические особенности «самостоятельных богоискателей» как «верующих без религиозной принадлежности», отмечая синкретичность их мировоззрения и веру в то, что духовный поиск в одиночку может привести к встрече с Богом [Авилова, 2015, http://philologist.livejournal.com/7975298.html].

Значительное место в этом вопросе занимает *рефлексия* как «размышление личности о самой себе, когда она вглядывается в сокровенные глубины своей внутренней духовной жизни» [Сатыбалдиева, http://anthropology.ru/ru/text/satybaldieva-ra/refleksiya-v-strukture-samosoznaniya-lichnosti].

Ю.В. Рыжов даёт следующее определение новой религиозности: «Новая религиозность – это качественно новый (т.е., радикально отличающийся от исторически сложившихся, традиционных для данного общества религий) тип религиозности, характерный для современного этапа развития культуры» [Рыжов, http://www.binetti.ru/studia/ryzhov_11_index.shtml]. Вместе с тем, нельзя с точной уверенностью назвать это явление принципиально «новым религиозным сознанием», так как данный термин, пусть и в несколько ином смысле, употребляли ещё русские мыслители XX века – Д.С. Мережковский, Н.А. Бердяев и др.

Феномен индивидуальной религиозности представляет собой особую ступень религиозного сознания, так называемый «*пост-нью-эйдж*». Исходя из своего внутреннего мироощущения, религиозные индивидуалы не считают, что обретение Бога возможно только посредством церкви – напротив, «вопреки традиционным представлениям, современный ре-индивидуал убеждён, что духовный поиск в одиночку

может подвести к встрече с Богом» [Авилова, http://russian.avilova.com/index.php?option=com_content&view=article&id=59:artikelen&catid=48:artikelen&Itemid=66]. При этом, по мнению Авиловой, они не критикуют церковь и не борются с ней.

Религиозные индивидуалы представляют собой новый тип самостоятельных богоискателей, не ограниченных ничем, кроме своего собственного, внутреннего отношения к миру. Их религиозные построения являются следствием разрешения внутреннего конфликта, возникающего при необходимом желании приобщиться к вере. Это порождает околорелигиозную (в традиционном понимании) вольную интерпретацию древних текстов, практик, учений и сочетание их между собой в удобной для индивида форме, которое трансформируется в многомерное, сложноструктурированное, синкретичное мировоззрение.

По мнению Ю. Рыжова, «носитель данного типа сознания встречается сегодня в исторических традициях. Он надел крест, не верит в Бога, но взыскует оперативных таинств при помощи «привязывания» к себе ангела-хранителя… Он покупает книги о диагностике кармы, читает «Отче наш» и «Харе Кришна» для улучшения пищеварения, рассуждает о типологическом сходстве традиций кастанедовского Дона Хуана и исихазма, запросто общается с космическим логосом и архонтами кубического дифференциала» [Рыжов, http://www.binetti.ru/studia/ryzhov_11_index.shtml]. Источники религиозного поиска в этом случае расширены до предела: они охватывают всю человеческую историю и культуру.

Основные черты индивидуальной религиозности включают:

1) разобщённость, или деиерархизацию, что выражается в отсутствии сакрального, доктринально и идеологически закреплённого ядра представлений, а также наличии множества объектов поклонения, которые могут быть неформально упорядочены с субъективной точки зрения человека;

2) «детотализацию», т.е. отсутствие видимого, воспринимаемого извне единства;

3) максимум веротерпимости и толерантности по отношению к другим религиозно-мифологическим традициям, культам и практикам, но зачастую – антихристианскую направленность;

4) эзотеричность;

5) телеологичность, проявляющуюся в поисках новых смыслов человеческого существования, подчас иллюзорных, но не менее приемлемых для современного человека;

6) «многомерность» и «полирелигиозность», выражающиеся в признании всех форм духовного опыта равноценными, а также наделение древних суеверий тем же статусом, что и традиционных религий;

7) повышенный интерес к древним мифам и истории, попытки возвести свои корни к глубинам прошлого.

Можно выделить следующие причины развития данной формы религиозного сознания:

1) воинствующий атеизм и религиозные преследования XX века;

2) сдерживаемое религиозное возрождение;

3) кризис религиозности в её традиционном понимании;

4) возрастающее искажённое восприятие христианства и других мировых религий;

5) феномен молодёжной «контркультурной» революции XX века, отличающийся отрицанием общепринятой морали и религии, и одновременно – новым поиском «экстаза», «богослияния», запредельности посредством различных экспериментов по расширению сознания;

6) возникновение и распространение новых религиозных движений и культов;

7) секуляризация;

8) процессы глобализации и универсализации.

Также можно выделить неудовлетворённость человека реальной жизнью и, как следствие, поиск религиозной альтернативы; стремление к духовному плюрализму, индивидуальности, личному выбору и т.д.

Определённую проблему представляет тот факт, что носителей индивидуальной религиозности обычно нельзя объединить в какую-то религиозную общность, а также выявить какие-либо сложные, иерархически организованные религиозные институты – на данный момент их попросту нет. Человек, который причисляет себя к религиозным индивидуалам, исповедует своеобразную «народную религию», которая соединяет «элементы теософии, оккультизма, буддизма, йоги и др. и, благодаря своей внутренней аморфности, открытости и терпимости представляет собой привлекательную альтернативу историческому христианству» [Катерный, 2000, 102]. Он обращается к Богу, которого создаёт сам, которого находит не в церкви, а внутри себя.

Особое внимание феномену «новой религиозности» уделяли Е.Г. Балагушкин, В.И. Гараджа, Я. Кантеров, Е.И. Парнова, Е.А. Торчинов, Е.В. Панкратова, Е.С. Элбакян и др. Г.Е. Боков в статье «Кризис веры: утрата сакрального» (2006) указывает на мировоззренческий кризис, охвативший всё человечество, говорит о «религиозной агонии», об отдалении и обособлении современного человека от большинства. Г.Е. Боков отмечает, что сегодня человек, прогрессируя в развитии, сталкивается со своей психикой, которая требует либо религиозного удовлетворения, либо создания новых ценностей.

А.Г. Сафронов в монографии «Психология религии» (2002) освещает психологические стороны данного феномена. Он говорит о тенденции развития религиозности в современном мире, психологических особенностях современных религий, социальных тенденциях в современной религиозной жизни, а также раскрывает тему архаических форм религиозности и их проявления в современном мире.

Таким образом, индивидуальная религиозность представляет собой особый, синкретичный тип религиозного сознания, обладающего совокупностью представлений индивида об окружающем мире, выстраиваемых им на основе личных переживаний и опыта, а также самостоятельно сформированных идей и образов божественных и инобытийных сил.

3) Проявление религиозного синкретизма в массовой культуре в его *неомифологическом* аспекте. Значительный вклад в осмысление мифа в контексте современной культуры внесли Т.А. Апинян, Н.А. Бердяев, К.А. Богданов, Л.Н. Воеводина, А.Ф. Косарев, Е.М. Мелетинский, М.И. Найдорф и др. Е.М. Мелетинский в работе «Поэтика мифа» (1976) исследует мифологические традиции со времен архаики и вплоть до их проявления в литературе XX века.

О.Ф. Смазнова в монографии «Время и этос мифа. Диалектика мифотворчества в русской литературе XIX–XX веков» (2007) изучает мифическое в его универсальности и обосновывает различие форм мифического, которое позволяет изучать динамику мифотворчества в современной культуре.

Проблемы взаимосвязи мифологического сознания и искусства рассматриваются в работах С.П. Батраковой, В.В. Бычкова, М. Германа, В.Б. Куликовой, И.С. Мириманова, В. П. Руднева, О.М. Фрейденберг, Н.А. Хренова и др.

В упомянутой выше работе «Ignoto Deo: новая религиозность в культуре и искусстве» (2006), Ю.В. Рыжов большое внимание уделяет современному искусству и массовой культуре как факторам влияния на новую религиозность (в том числе и индивидуальную) и как определённым формам её проявления.

В монографии «Природа фантастики» (1985) Т.А. Чернышева рассматривает классификацию фантастики, историю формирования двух типов повествования, присущих фантастике как литературному жанру, уделяет внимание современному мифотворчеству и роли фантастики в его возникновении. В другой работе – «Фантастика и современное натурфилософское творчество» Чернышева подчёркивает идею неизбежности мифологического процесса для человека, поскольку он является неотъемлемой частью человеческой жизнедеятельности.

О связи мифа и фантастики в работе «Художественный вымысел в литературе XX века» (2008) пишет Е.Н. Ковтун. Автор рассматривает фантастическую литературу в контексте развития иных типов художественного вымысла, реконструирует оригинальные художественные структуры – модели реальности, характерные для фантастики, утопии, притчи, литературной волшебной сказки и мифа.

Р.А. Силантьев в работах, посвящённых данной теме, изучает интеграцию религии и религиозных идей в сферу фантастики, а также говорит о её роли в появлении новых религий (например, религия Ктулху, джедаизма и т.д.).

Аспекты современного мифотворчества отражены в статьях А.В. Жукова («Формирование религиозно-мифологического мировоззрения и мифы о религиозности», 2010), Е.Н. Савельевой («Религиозные кинематографические модели как фактор толерантности современной культуры», 2006), О.С. Тютиной («Неоязыческие образования и новые религиозные движения как культурно-мировоззренческий феномен постмодерна», 2012), О.С. Андреевой («Родовой синкретизм как проявление синкретичности авторского сознания в художественной литературе», 2013), О.Ю. Гудошниковой («Развитие родовой человеческой универсальности и художественной культуры: от первобытного синкретизма к синкретизму “постмодерна”», 2013) и др.

Изучению неомифологии на Западе посвящено не так много работ, как индивидуальному синкретизму и синкретизму в эпохе глобализации. Разнообразие форм современного мифотворчества актуализировало сегодня дискуссию о месте мифа в культуре. Во второй половине XIX века выделяются две школы изучения мифологии – натуралистическая и антропологическая. Первая ориентировалась на реконструкцию древнеиндоевропейской мифологии посредством этимологических сопоставлений индоевропейских языков и представлена работами А. Куна, Ф.М. Мюллера и др. Так, Мюллер разработал лингвистическую концепцию происхождения мифологии, согласно которой человек обозначал отвлечённые понятия посредством эпитетов и метафор, исходя из сенсуалистических представлений. Антропологическая школа представлена, прежде всего, ранее упомянутыми Э. Тайлором и Э. Лэнгом и основывается на сравнительной этнографии.

В области изучения мифологии также выделяются два направления: традиция демифологизации (работы Р. Барта, М. Хоркхаймера, Т. Адорно и др.) и, что особенно важно для нашего исследования, ремифологизации (Э. Кассирер, К. Хюбнер, М. Элиаде и др.).

Огромный вклад в изучение мифологии внёс основатель ритуализма Дж. Фрейзер, который рассматривал миф как отголосок ритуальной обрядности и указывал на приоритет ритуала над мифом. Единство мифа и обряда, их связь и общую практическую функцию открыл Б. Малиновский, который основал школу функционализма.

Важное значение в изучении мифологии имеет французская социологическая школа, крупнейшими представителями которой являются Э. Дюркгейм и Л. Леви-Брюль, а также теория психоанализа. З. Фрейд рассматривал мифы как откровенное выражение важнейшей психической ситуации и реализацию сексуальных влечений, а также вытесненных в подсознание сексуальных комплексов.

Огромный вклад внес К.Г. Юнг со своей теорией архетипов и большим вниманием к бессознательному началу человеческой личности. Мифология, по мнению Юнга, обращена к глубинам коллективной психологии как к источнику первосоздания человеческого космоса.

Помимо упомянутых концепций, существовало структуралистское исследование мифа как логического инструмента разрешения культурных противоречий (К. Леви-Стросс); семиотическая концепция, в которой миф понимался как «вторичная семиологическая система» (Р. Барт); символическая парадигма, которая изучает миф как автономную символическую форму культуры (Э. Кассирер); интерпретация мифа как нуминозного опыта (К. Хюбнер, М. Элиаде) и др.

Поэтикой мифа и описанием литературного произведения в терминах ритуала и мифа занимался, например, Н. Фрай, а само возрождение мифа в литературе обязано философии жизни (Ф. Ницше), психоанализу З.Фрейда и К.Г. Юнга, новых этнологических теорий и т.д.

Мифологию массового сознания, которая формируется на основе культа потребления, исследуют Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Ж. Бодрийяр. Проблемы взаимосвязи мифологического сознания и искусства рассматриваются, например, в работах Х. Ортеги-и-Гассета; жанр магического реализма и использования религиозного языка и реалий – в работе Лоры Ли Дункан.

Выводы

На данный момент можно выделить три основных исторических типа религиозного синкретизма:

1. «Первичный», или генетический, синкретизм, характерный для первобытного сообщества и обозначающий изначальную «слитность» мировоззрения, которая никоим образом не зависела от человека и не осмыслялась в его сознании. Характерен для проторелигий и мифоритуальных культур.

2. «Вторичный» синкретизм, представляющий собой синтез нескольких (двух, трёх) разных по уровню развития религиозных традиций и являющийся как следствием этнокультурных взаимодействий и завоеваний, так и сознательным заимствованием (например, по политическим причинам). Имеет место по большей части в более развитых религиях древних цивилизаций, мировых религиях, философско-религиозных системах и XIX–XX веков, а также нью-эйдж.

3. «Третичный» синкретизм (синергетический, постмодернистский) представляет собой продукт современного общества глобализма и универсализма, важнейшей чертой которого является неограниченное число составляющих из разных областей знания и культуры (религия, философия, наука, искусство и т.д.), рациональные основания и субъектно-индивидуальная направленность. В большей степени «третичный» синкретизм нашёл отражение в феномене «конструирования веры» – индивидуальной религиозности, которая представляет собой особый, синкретичный тип религиозного сознания, обладающего совокупностью представлений индивида об окружающем мире, выстраиваемых им на основе личных переживаний и опыта, а также самостоятельно сформированных идей и образов божественных и инобытийных сил.

Как в зарубежной, так и в отечественной традиции изучение синкретизма первого типа складывалось, прежде всего, в этнографии, антропологии и социологии XIX века, в основном имевших эволюционистскую направленность. «Вторичный» синкретизм начинает активно изучаться на рубеже XIX–XX веков. На западе большее внимание, помимо теоретических разработок, уделяется древним традициям (античности, эллинизма; восточным культурам), мировым религиям, особенно – христианству и исламу, религиозной философии, нетрадиционным движениям. В отечественной науке акцент делается в основном на религиозные реалии древности и современности на территории России (славянская религия, феномен двоеверия, духовное христианство, культура коренных народов). В достаточной степени изучается «вторичный» синкретизм на Востоке и в культурах народов близлежащих территорий.

Третий тип религиозного синкретизма и в России, и за рубежом вызывает со стороны научного сообщества оживлённый интерес: примерно в равной степени изучаются процессы глобализации, универсализации, секуляризации и растущая роль фундаментализма как реакция на качественные изменения в религиозной среде; делается акцент на новый тип религиозного сознания и его синкретические черты; изучается воплощение продуктов этого сознания в реалиях массовой, неомифологической, культуры «новой архаики». Неомифологическая сторона синкретизма эпохи постмодерна, как и теоретические вопросы относительно данного феномена, в большей степени разрабатываются в отечественной науке.

Библиографический список

1. Авилова, А. Ещё раз об индивидуальной религиозности / А. Авилова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://philologist.livejournal.com/7975298.html (дата обращения: 21.03.2017).
2. Авилова, А. Религиозные индивидуалы / А. Авилова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://psyfactor.org/lib/avilova.htm (дата обращения: 21.03.2017).
3. Архипова, Ю.В. Синкретизм в структуре культуры: авт. дис. канд. филос. наук. 09.00.13: религиоведение, философская антропология, философия культуры по философским наукам / Ю.В. Архипова. – Саратов: Саратовский гос. ун-т, 2005. – 18 с.

4. Беляева, Е.В. Исторические типы религиозного синкретизма / Е.В. Беляева // Вестник Брестского университета. Серия гуманитарных и общественных наук. Философия. Социология. Право. Психология. Педагогика. – Брест. – 2008. – № 4. – С. 45–52.
5. Бросс, Ш., де. О фетишизме [Сб.] / Ш. де Бросс. – М.: Мысль, 1973. – 207 с.
6. Забияко, А.П. Синкретизм религиозный / А.П. Забияко // Религиоведение: энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – С. 984.
7. Забияко, А.П. Магия, демонология и видения в религиозной культуре русских Трёхречья / А.П. Забияко, А.А. Забияко // Религиоведение. – 2016. – № 4. – С. 96–110.
8. Катерный, И.В. На пути к новой религиозной картине мира / И.В. Катерный // Философия XX века: школы и концепции / Научная конференция к 60-летию философского факультета СПбГУ, 21 ноября 2000 г. Материалы работы секции молодых учёных «Философия и жизнь». – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 100–102.
9. Кравчук, Л.А. Синкретические религиозные учения: история и современность / Л.А. Кравчук // Религиоведение. – 2002. – № 4. – С. 141–145.
10. Леви-Брюль, Л. Мистический опыт и символы первобытных людей / Л. Леви-Брюль // Религиоведение. Хрестоматия / под ред. А.Н. Красникова. – М.: Книжный дом «Университет», 2000. – С. 633–656.
11. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. – М.: Педагогика-Пресс, 1999. – 608 с.
12. Лэнг, Э. Становление религии / Э. Лэнг // Религиоведение. Хрестоматия / под ред. А.Н. Красникова. – М.: Книжный дом «Университет», 2000. – С. 373–405.
13. Маретт, Р. Формула манна-табу как минимум определения религии / Р. Маретт // Религиоведение. Хрестоматия / под ред. А.Н. Красникова. – М.: Книжный дом «Университет», 2000. – С. 422–430.
14. Рыжов, Ю.В. Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве / Ю.В. Рыжов [Электронный ресурс] // Электронная библиотека Marco Benitti: офиц. сайт. – Режим доступа: http://www.binetti.ru/studia/ryzhov_11_index.shtml (дата обращения: 21.03.2017).
15. Сатыбалдиева, Р.А. Рефлексия в структуре самосознания личности] / Р.А. Сатыбалдиева [Электронный ресурс // Вызовы современности и ответственность философа: Материалы «Круглого стола», посвященного всемирному Дню философии. – Бишкек: Кыргызско-Российский Славянский университет, 2003. – С. 62–69. – Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/text/satybaldieva-ra/refleksiya-v-strukture-samosoznaniya-lichnosti (дата обращения: 21.03.2017).
16. Тайлор, Э. Первобытная культура / Э. Тайлор // Религиоведение. Хрестоматия / под ред. А.Н. Красникова. – М.: Книжный дом «Университет», 2000. – С. 357–372.
17. Фрэзер, Дж. Предисловие ко второму изданию «Золотой ветви» / Дж. Фрэзер // Религиоведение. Хрестоматия / под ред. А.Н. Красникова. – М.: Книжный дом «Университет», 2000. – С. 410–417.
18. Шахнович, М.М. Л.Я. Штернберг и «наука о религии» / М.М. Шахнович // Лев Штернберг – гражданин, ученый, педагог. К 150-летию со дня рождения / под ред. Е.А. Резвана. – СПб.: МАЭ РАН, 2012. – С. 190–199.
19. Штернберг, Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии: исследования, статьи, лекции / Л.Я. Штернберг. – Л.: Изд-во Институтов народов Севера ЦИК СССР им. П.Г. Смидовича, 1936. – 571 с.
20. Hartney, C. Syncretism and the End of Religion (?) / C. Hartney // Sydney Studies in Religion. – 2008. – P. 233–248.
21. Laude, P. Unmediated Religion: Individualism, the Mediatic Revolution and New Religious Deal / P. Laude // International Journal of Social Science and Humanity. – July 2013. – Vol. 3. – No. 4. – P. 386–389.
22. Pakkanen, P. Is It Possible to Believe in a Syncretistic God? A Discussion on Conceptual and Contextual Aspects of Hellenistic Syncretism / P. Pakkanen // Opuscula. Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome. –2011. – Vol. 4. – P. 125–141.
23. Pieterse, J.N. Globalization as Hybridization / J.N. Pieterse // International Sociology. – 1994. – Vol. 9. – Iss. 2. – P. 45–68.
24. Richard, H.L. Religious Syncretism as a Synctretistic Concept: The Inadequacy of the “World Religions” Paradigm in Cross-Cultural Encounter / H.L. Richard // International Journal of Frontier Missiology. – 2014. – 31:4 Winter. – P. 209–215.
25. Segady, T.W. Globalisation, Syncretism and Religiosity in the United States / T.W. Segady // FREE INQUIRY IN CREATIVE SOCIOLOGY. – Summer 2012. – Vol. 40. – No. 2. – P. 26–36.

Текст поступил в редакцию 15.09.2017.

[1] Англ. *URI* – организация, основанная на принципах межкультурного и межрелигиозного общения с целью положить конец насилию на религиозной почве и создать культуру мира и справедливости на благо планеты и всех живых существ. См. подробнее: www.uri.org.

References

1. Avilova A. *Eshchyo raz ob individual'noy religioznosti* [Once Again about Individual Religiosity]. Available at: http://philologist.livejournal.com/7975298.html (accessed: March 21, 2017) (in Russian).
2. Avilova A. *Religioznye individualy* [Religious Individuals]. Available at: http://russian.avilova.com/index.php?option=com_content&view=article&id=59:artikelen&catid=48:artikelen&Itemid=66 (accessed: March 21, 2017) (in Russian).
3. Arkhipova Yu.V. *Sinkretizm v strukture kul'tury.: Avt. disser. kand. filos. nauk. 09.00.13: religiovedenie, filosofskaya antropologiya, filosofiya kul'tury po filosofskim naukam* [Syncretism in the Stucture of Culture: Abstarct of PhD Thesis in Philosophy]. Saratov: Saratovskiy gos. un-t, 2005, 18 p. (in Russian).
4. Belyaeva E.V. *Vestnik Brestskogo universiteta. Seriya gumanitarnykh i obshchestvennykh nauk. Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo. Psikhologiya. Pedagogika* [Bulletin of Brest University. Series of Humanities and Social Sciences. Philosophy. Sociology. Law. Psychology. Pedagogics]. Brest, 2008, no. 4, pp. 45–52 (in Russian).
5. Brosses Ch., de. *O fetishizme* [On Fetishism]. Moscow: Mysl', 1973, 207 p. (in Russian).
6. Zabiyako A.P. *Religiovedenie: entsiklopedicheskiy slovar'* [Study of Religion: Encyclopedic Dictionary]. Ed. A.P. Zabiyako, A.N. Krasnikov, E.S. Elbakyan. M.: Akademicheskiy proekt, 2006, p. 984 (in Russian).
7. Zabiyako A.P., Zabiyako A.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2016, no. 4, pp. 96–110 (in Russian).
8. Katerny I.V. *Nauchnaya konferentsiya k 60-letiyu filosofskogo fakul'teta SPbGU, 21 noyabrya 2000 g. Materialy raboty sektsii molodykh uchenykh «Filosofiya i zhizn'»* [Scientific Conference to the 60th Anniversary of the Philosophical Faculty of St. Petersburg State University, November 21, 2000. Proceedings of Section Work of Young Scholars "Philosophy and Life".]. St. Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2001, pp. 100–102 (in Russian).
9. Kravchuk L.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2002, no. 4, pp. 141—145 (in Russian).
10. Levy-Bruhl L. *Religiovedenie. Khrestomatiya* [Study of Religion. Chrestomathy]. Ed. A.N. Krasnikov. Moscow: Knizhnyy dom «Universitet», 2000, pp. 633–656 (in Russian).
11. Levy-Bruhl L. *Sverkh"estestvennoe v pervobytnom myshlenii* [Primitives and the Supernatural]. Moscow: Pedagogika-Press, 1999, 608 p. (in Russian).
12. Lang A. *Religiovedenie. Khrestomatiya* [Study of Religion. Chrestomathy]. Ed. A.N. Krasnikov. Moscow: Knizhnyy dom «Universitet», 2000, pp. 373–405 (in Russian).
13. Marett R. *Religiovedenie. Khrestomatiya* [Study of Religion. Chrestomathy]. Ed. A.N. Krasnikov. Moscow: Knizhnyy dom «Universitet», 2000, pp. 422–430 (in Russian).
14. Ryzhov Yu.V. *Ignoto Deo: Novaya religioznost' v kul'ture i iskusstve* [Ignoto Deo: New Religiousness in Culture and Art]. Available at: http://www.binetti.ru/studia/ryzhov_11_index.shtml (accessed: March 21, 2017) (in Russian).
15. Satybaldieva R.A. *Vyzovy sovremennosti i otvetstvennost' filosofa: Materialy «Kruglogo stola», posvyashchennogo vsemirnomu Dnyu filosofii* [Challenges of the Present and Responsibility of the Philosopher: Materials of the "Round table" Devoted to the World Day of Philosophy]. Bishkek: Kyrgyzsko-Rossiyskiy Slavyanskiy universitet, 2003, pp. 62–69. Available at: http://anthropology.ru/ru/text/satybaldieva-ra/refleksiya-v-strukture-samosoznaniya-lichnosti (accessed March, 21, 2017) (in Russian).
16. Tylor E. Religiovedenie. Khrestomatiya [Study of Religion. Chrestomathy]. Ed. A.N. Krasnikov. Moscow: Knizhnyy dom «Universitet», 2000, pp. 357–372 (in Russian).
17. Frazer J. Religiovedenie. Khrestomatiya [Study of Religion. Chrestomathy]. Ed. A.N. Krasnikov. Moscow: Knizhnyy dom «Universitet», 2000, pp. 410–417 (in Russian).
18. Shakhnovich M.M. Lev Sternberg – grazhdanin, uchenyy, pedagog. K 150-letiyu so dnya rozhdeniya [Lev Sternberg – Citizen, Scholar, Teacher. To the 150th Anniversary since the Birth]. Ed. E.A. Rezvan. St. Petersburg: MAE RAN, 2012, pp. 190–199 (in Russian).
19. Sternberg L.Ya. Pervobytnaya religiya v svete etnografii: issledovaniya, stat'i, lektsii [The Primitive Religion in Light of Ethnogrpahy: Studies, Articles and Lectures]. Leningrad: Izd-vo Institutov narodov Severa TsIK SSSR im. P.G. Smidovicha, 1936, 571 p. (in Russian).
20. Hartney C. Syncretism and the End of Religion (?). *Sydney Studies in Religion*. 2008. P. 233–248 (in English).
21. Laude P. Unmediated Religion: Individualism, the Mediatic Revolution and New Religious Deal. *International Journal of Social Science and Humanity.* July 2013. Vol. 3. No. 4. P. 386–389 (in English).
22. Pakkanen P. Is It Possible to Believe in a Syncretistic God? A Discussion on Conceptual and Contextual Aspects of Hellenistic Syncretism. *Opuscula. Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome*. 2011. Vol. 4. P. 125–141 (in English).
23. Pieterse J.N. Globalization as Hybridization. *International Sociology*. 1994. Vol. 9. Iss. 2. P. 45–68 (in English).
24. Richard H.L. Religious Syncretism as a Synctretistic Concept: The Inadequacy of the "World Religions" Paradigm in Cross-Cultural Encounter. *International Journal of Frontier Missiology*. 2014. 31:4 Winter. P. 209¬–215 (in English).
25. Segady T.W. Globalisation, Syncretism and Religiosity in the United States. *Free Inquiry in Creative Sociology*. Summer 2012. Vol. 40. No. 2. P. 26–36 (in English).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.4.79-85

Бортникова Е.Г.

Методологическое основание изучения функционирования религии в обществе

Аннотация. В соответствии с глобальными тенденциями и всесторонним исследованием их собственной религиозной идентичности и уникальности, изучение религии в пространственной перспективе сегодня является актуальным. Статья анализирует структурно-функциональные и эволюционные подходы к динамическому исследованию феномена религии. В частности, на основе обобщения многих принятых теоретических и методологических подходов относительно понимания религии в обществе в рамках философского дискурса, автор предложил создать мультиметодологический аналитический инструмент, нацеленный на выявление восприятия прошлого в текущем состоянии религиозного пространства. Религия действует как социальный механизм, имеющий целью усилить как светское, так и религиозное чувство в среде верующих, интегрировать социальные группы. Существует возможность идентифицировать структурные уровни религии: священное, конфессиональное и религиозное пространство, где каждая следующая более высокая форма включает предыдущую в сжатом виде. Интерпретация религиозного пространства является синергетической по своему характеру и содержанию, так как это обеспечивает синтез научного исследования при использовании ключевых методологических конструкций. Автор показывает основную возможность применения схем пространственного анализа функционирования религии в обществе.

Ключевые слова: религия, функционирование религии в обществе, религиозное пространство, социальный идеал, религиозная идеология

Olena G. Bortnikova

Methodological Basis of the Study of Functioning of Religion in Society

Abstract. According to the global trends and in-depth study of their own religious identity and uniqueness, the importance of study of religion under a spatial perspective is important nowadays. The article analyses structural-functional and evolutionary approaches to dynamic study of the phenomenon of religion. Specifically, on base of generalization of a number of adopted theoretical and methodological approaches concerning the understanding of religion in society in the coordinates of philosophic discourse, the author proposed to construct a multi-methodological analysis tool aimed at detecting reception of the past in the present state of religious space. Religion acts as a social mechanism aimed to strengthen certain secular as well as sacred, the feeling among the faithful, as an integration of social groups. There is the possibility to identify structural levels of religion: sacred, confessional, and religious space, where each next higher form includes the previous one in “shot” form. The interpretation of religious space is synergistic in its nature and content because it provides a synthesis of scientific research on the use of key methodological constructs of its study. The author shows a basic possibility of application of schemes of spatial analysis of the functioning of religion in society.

Key words: religion, functioning of religion in society, religious space, social ideal, religious ideology

---

Бортникова Елена Геннадьевна – кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры религиоведения Киевского национального университета имени Тараса Шевченко; 01001, г. Киев, ул. Владимирская, 60; bortnikova.olena@ukr.net

Olena G. Bortnikova – PhD (Philosophy), Assistant Professor, Post-doctoral fellow at the Department of Religious Studies, Taras Shevchenko National University of Kyiv; 60 Volodymyrska str., Kyiv, Ukraine, 01001; bortnikova.olena@ukr.net

Problem of definition and its relationship with important scientific and practical tasks. In the context of the study of the functioning of religion in society, method of multi-level and multi-scale research needs to the implementation of several methodological constructs. Therefore, the rationale for the methodological construct of the study of the functioning of religion in society is an important scientific problem of religion, politics, and science of public administration.

Modern scientific discourse for the study of religion in spatial terms creates a fertile ground for developing new theoretical positions of the study of the functioning of religion in society. According to the global trends and in-depth study of their own religious identity and uniqueness, the importance of the study of religion in Ukraine under a spatial perspective is important. In particular, the study of peculiarities of historic development of religion for the solid angle of view is also an important strategy to identify the specificity of the contemporary religious situation in Ukrainian society and trends of its development in the future. The structural elements of the methodological knowledge, which are reflected in the basic subject area of the study we call the "methodological construct". The creation of a multidimensional methodological construct, which is based on the methodological potential post-neoclassical science, regarding the implementation of the intelligence problem in the field of cultural diversity of religious space of Ukraine are important scientific and practical tasks.

Analysis of recent publications on issues and sorting out the unsolved aspects of the problem. In foreign and domestic social-humanitarian science, it is possible to allocate following basic directions of the study of religion as a social institution: the development of theoretical and methodological principles of analysis of religion (E. Durkheim, M. Weber, T. Parsons, R. Bellah, P. Berger, N. Luhmann, P. Sorokin, V. Lubskiy, V. Tancher, etc.); studies of the phenomenon of individual religiosity (Z. Freud, T. Gorbachenko, D. Ugrinovich); the study of models of religiosity, its historical, religious, and socio-cultural forms (Y. Kalinin, A. Kolodny, L. Konotop, N. Kapustin); the elucidation of the religious situation and the state of interfaith relations in Ukraine (A. Onishchenko, Y. Duluman, G. Lobovyk, etc.); scientific understanding of the conflicts in the religious sphere of Ukraine (V. Aristova, M. Babiy, Y. Yelensky, P. Kraliuk, M. Rybachuk, O. Sagan, etc.); analysis of problems of formation and implementation of public policies and the determination of development strategy of humanitarian policy of freedom of conscience and religion (S. Zdioruk, A. Popok, Y. Reshetnikov, etc.).

The studies of direct relevance to the topic of the article can be classified along two main directions. The first of these is the development of theoretical and methodological foundations of the study of the functioning of religion in society [Kotelnikov, 2004, 5; Shkurova, 2007, 12], the second is associated with the development of the analysis of religious space as a concept of the latest trends in the study of religious phenomenon is the attraction of schemes for the spatial analysis of the being of religion in society [Ilyin, 1996, 4; Reshetnyak, 2007, 9; Safronov, 1997, 10].

Analysis of the scientific literature on an investigated problem was the basis for the following conclusions: the problem of the functioning of religion is primarily considered in sociocentric aspect, the mechanism of formation of the state policy of management of religious space is almost unaffected. Theoretical construct of Western scholars focused on the study of foreign socio-cultural reality in the relevant concepts, methods, and assessments need to be adapted to the study of the functioning of religion in Ukraine. The above confirms the relevance of research of functioning of social institution in religious space of the state as on theoretical and empirical levels.

At the same time, despite the fact that various specialists has paid enough attention to problems of development and perfection of methodology of functioning of religion in society, many methodological aspects are left out of sight. As a result, even the development of a methodological construct of the study of religious space of Ukraine is at an early stage.

Formulation of research objectives. The purpose of this article is to carry out a conceptual analysis of the content of structural-functional and evolutionary-dynamic approaches to the study of the functioning of religion in society as the conditions of application spatial analysis schemas in society.

The presentation of the main results and their justification. The religious sphere plays a significant role in the life of mankind. It is common to all peoples (races, ethnoses). Wherever people live, have faith in God, spirits and idols. Many terrestrial objects are transformed into objects of worship, laden with religious symbolism. The study of these phenomena, religious and cultural traditions has not only purely cognitive, ideological, and practical meaning. The specifics of the distribution, a significant differentiation of religious activities or activities of confessions (lat. *confessio* – confession, confession, and religion) affect the livelihoods of people who define their way of life in the space-time dimension.

The fundamental position of the relationship and interdependence of sustainable development and the development of public policy as an open, transparent process of adoption of power-political decisions makes it extremely important problem of the role of public policy in ensuring the functionality of interest groups in Ukraine. Particularly noteworthy are the prospects for the formation in Ukraine of a unified humanitarian space as an identification medium for its citizens [Troschinsky, 2013, 11].

The functioning of a particular model of the relationship of interest groups in the religious sphere and the state depends on many factors. One of the main among them is the nature of public policy in the religious sphere. Cities and regions, the ministries and the government as a whole develop, adopt, and make implementation of "policy". However, the common methodological and methodical base of real administrative process is absent. This creates difficulties not only for developing specific policies in the religious sphere, but also in the process of analysis, comparison, harmonization, aggregation and the adoption and implementation of decisions at all levels.

In search of the foundations of the state policy regarding religions and churches some researchers are turning to neo-classical, institutional, and evolutionary paradigm of modern social theory. However, regardless of the differences between these paradigms at any level, the management process has a common methodological basis in the immanent form of logical and temporal structures. The logical structure includes the following elements: subject, object, forms, tools, methods of operation, its result. The characteristics of the activities are external to this structure: the features, principles, conditions, standards. The religious space of the state is the object of public policy in religious sphere. The institutionalization of interest groups in the religious sphere of Ukraine is in correct building of a "strategic managerial space", because the activities of the leading actors of public policies require the availability of strategic positions. The collection of all available to the stakeholder management structures of the strategy object can be interpreted as a system of elements of religious space, with which it must cooperate. In addition, each such actor has its strategic position in the religious space of the state and may have its own strategy.

Religious space is the landscape that means the existing system of arrangement that we need to consider (territory, population, laws, religious organizations, cults, rituals, traditions and so on), and infrastructure – a system for communication with parties and state authorities that control this space.

State management system should include methods and techniques of creation (and destruction) of the landscape infrastructure to change its strategic position according to the strategic objectives of the subject of management – at the level of state and society.

In our opinion, it is possible to identify structural levels of religion: sacred, confessional and religious space, where each next higher form includes the previous one in "shot" form. So, through the studies on the above direction it is possible to identify new ways to create optimal conditions for cooperation of bodies of state and local governments, community organizations, territorial communities and society.

The scientific study of religious space primarily involves the analysis of the general and confessional features of the religious discourse. It is necessary to investigate its structure and content both as diachronic and synchronic positions. Conducting such a study, it is necessary to consider that the methods of analysis of religion are designed mainly to address the problems of religion that is not focused on solving problems of public administration. Therefore, there is a need to adapt scientific and methodological apparatus of relatively specific features of the religious space. Under these circumstances,

there is a need to examine the modern approaches to the interpretation of the methodological constructs of the study of the functioning of religion in society.

A modern approach to the study of social and religious phenomena is systematic. A systematic understanding of religion is based on a certain range of conceptual representations. Today there is a sufficient number of models that explain and give a comprehensive vision of religious phenomena, among which there are functional, structural and evolutionary approaches. However, in addition to the analysis of structural and functional relations, it is necessary to study the content aspect and mechanism of action of religious phenomena that can be realized on the base of the theory of religious space. Thus, there is proposed a system of descriptions of religion on the basis of the analysis of such methodological concepts as: structural and functional aspects of the study of religion and the evolutionary dynamic approach.

Structural-functional methodological construct of study of religious systems involves the study of functions, which has religion as a social institution within the social organism, and it performs in order to save it. This direction in the study of religious subsystems is oriented to a large extent focused on the disclosure of mechanisms of action and reproduction of social structures. Structural-functional approach is represented by the ideas of E. Durkheim, B. Malinowski, T. Parsons, R. Merton.

The following provisions of the structural-functional construct have heuristic value for the purposes of our study.

1. The elementary forms of the religious life allow us to select the main religion is constant in all its modifications, to identify its functions in public life. The society itself is a source of religion; therefore, religion meets important social needs solidarity in society.

Religious phenomenon is considered a kind of social action oriented to specific objects, which are called “Holy things”. System of these things constitutes the sphere of the sacred world, separated from the profane world. “Sacred things,” differing from ordinary, “profane” become the special objects of ritual activities. The role of religious rituals is that they provide access to sacred sites and allow the subjects to identify with their society. So, E. Durkheim defines religion as “a coherent system of beliefs and practices that applies to Holy, i.e. separated, forbidden things – beliefs and practices which unite into one moral community called a Church, all who follow them” [Durkheim, 2003, 3]. The religious system creates a social feeling and organizes collective presentation.

2. Religion as a symbolic system. The main component of religion is not its dogmatic part, but the practical religious activity, which is reflected in the collective ceremonies. Expressing some social needs, religion performs essential social functions. Therefore, the cult aims to observe the dualism of sacred and secular in people's behaviour. In general, the rituals that occur in the gathered groups are designed to solidarity with members of the group and create its unity.

3. Religion should be analyzed not from the point of view of its features, but from its institutions. Institute as the primary organizational unit is a collection of tools and methods to meet varying needs, primary or derivative. The main function of religion in society are cultural and integrative one, which “eliminate obstacles and inconsistencies that inevitably arise in those areas of practice that are of great social importance, where the person is not able to fully control the course of events” [Malinowski, 1996, 6, 38–39]. The function of religion is to help people cope with hopeless situations over which they have no power, thus integrating the group members together and securing the tradition, to maintain order within society.

4. The role of religion should be investigated in human action. In such case, it should be considered at the level of the overall system operation, including the theory of social systems, cultural systems, personality systems, and behavioural organisms. For this analysis, the dichotomy between the sacred and the secular, which in a religious context is “the equivalent of a dichotomy between moral authority and the passage of the utilitarian or instrumental interests in the secular sphere has a great importance” [Parsons, 1996, 8, 109]. The central system consists of sacred religious, moral and categorical a priori components of religion which are the core principles of systems of human action.

5. A functional view of religious systems and their role in public life. Systems of religion influence the behaviour and partially act as its independent determinants.

At the same time, religions can act as factors that motivate and direct the modification of social structure. “That is why, says Merton, – it would be a mistake to assume that all religions everywhere have only one function, namely, to create apathy of the masses” [Merton, 1996, 7, 438].

Religion acts as a social mechanism aimed to strengthen certain secular as well as sacred, the feeling among the faithful, as an integration of social groups.

Evolutionary-dynamic methodological construct of study of the religious systems associated with analysis of changes in religious phenomena from two perspectives: first, with consideration of their interaction with the external environment, and secondly, with the study of peculiarities of their internal transformation and restructuring. This aspect makes it possible to trace regularities of historical development of religions and it is associated with the names of M. Weber, R. Bellah and K. Dawson. Max Weber's conceptual scheme involves two categories of analysis of religious phenomena: on the one hand, the study of religious determination of social action, when religion is seen as a factor of social change, on the other hand – a study of the dependence of religion from social conditions and relations that defines the individuality of a particular religion, due to the system of social relations in society.

There is a revival of interest in the consideration of religion from the standpoint of neo-evolutionism. R. Bellah gives a functional definition of religion as a set of symbolic forms that relate the person with the ultimate conditions of existence. Differentiation of the system of religious symbols is represented by such forms: primitive, archaic, historic, and modern stages [Bellah, 1972, 1, 268–281].

Religious-symbolic system at its primitive level is characterized by the coherence of the mythical world of ancient person with “parts of the real world”. Primitive religions are not institutionalized and do not form a separate social structure. Church and society function as a whole, and religious roles are merged with other social roles. Feature of archaic religion is the emergence of this cult with the complex of gods, priests, worship, sacrifice, and in some cases with deified royal power.

Historical religions are transcendental; they “reject” the world, as compared to the Supreme value the transcendent real world is impaired. The main feature of historical religions is the demythologization of the world and the idea of one God greatly simplifies the cosmological ideas of ancient religions. On the historical stage in the development of religion we differentiate religious organizations from other forms of social organization, in particular from political structure. Religion in some sense becomes a factor of legitimization of the political life.

Early-modern religion was characterized by a shift towards here and now world as the main areas of religious action. Salvation must be sought directly in secular activities. Thus, Early-modern reformulated the ideas of the historical religious systems to add the religious motivation for secular activities.

The growing secularization of society causes the emergence of a new religion – a modern form of which is not entirely clear, but it is a consequence relativizing person`s place in nature and the universe through the development of science and relativizing human in the cultural world through the expansion of knowledge about history and other cultures. The process of secularization entails not the elimination of religion itself, but changing its structure and role. Religion is individualistic in its nature, and religious symbols are used for understanding personal and social action. However, at the same time, even in the most developed societies is kept quite powerful lower layer of primitive and archaic.

There is a “civil religion” in modern society that is the agreed basis for the religious unity of society. Defined concept is similar to the concept of “national faith”, which implies the recognition of common characters, “sacred objects” that often have purely secular nature.

The basic idea of K. Dawson`s concept is that changes in culture are determined by the changes of religious beliefs, spiritual values [Dawson, 2000, 2]. Accordingly, there are such elements of religion: the element of the transcendent (religion acts as a channel of communication between human society and the spiritual world); the idea of salvation based on faith in the immortality of the soul; the revelation, which acts as a source of religious truth because the last one is the basis of the ordering of life and the preservation

of tradition for the believer. The importance of religion in the dynamics of the society is to perform two functions: first, it is conservative because religious doctrine means saving and sanctifying traditions, and secondly, it is dynamic because it integrates various social elements in a culture based on a common goal.

The structural elements of religion are theological and sociological ones. On the one hand, it is a system of beliefs, on the other – it is embodied in people`s behaviour, objects of religious practice and ritual ceremonies. Sociological form of religion is seen in the categories of social relations, activities and places. First, a specific form of religiosity corresponds to a specific social organization. Second, every religion is corresponded to certain territories, even in religions there are "Holy places" to which pilgrimages are made.

Conclusions. In this article, the author comes from the fact that the development of any theory about the functioning of religion in society is based on a critical rethinking of existing theories, consideration of their individual provisions with new methodological approaches. There is shown a basic possibility of application of schemes of spatial analysis of the functioning of religion in society. The interpretation of religious space is synergistic in its nature and content because it provides a synthesis of scientific research on the use of key methodological constructs of its study.

The methodological construct of the religious discourse is a set of communicative actions or events aimed at the transfer, preservation and development of religious beliefs and taking into account the interdependence and coherence of structural changes of religious phenomena, considering them as a system, internally organized in space and time.

Problems for further study. The specific of the current situation in Ukraine is that the post-Soviet religious space was semi structured, developing in the absence of any control by state structures. Only in the late 90s of the 20th century there began the attempts of building the strategy of relations between religious space and political power through the allocation of the sphere of "traditional religions" and other religious associations that were classed among the sects (often with the phrase "destructive direction"). Thus, trends in the development of post-secular society in Ukraine are forced to critically consider the methodological potential of the constructs functioning of religion in society, paying the attention to the historical context of relations between the state and religious organizations, as well as their place in the structure of religious space. Such scientific exploration could be called promising by definition the methodological possibilities of the category of "religious space" and establish the causes and mechanisms of the relationship of religious and political space.

Библиографический список

1. Белла, Р. Социология религии / Р. Белла // Американская социология. Перспективы. Проблемы. Методы; сокр. пер. с англ. В.В. Воронина, Е.В. Зиньковского. – М.: Прогресс, 1972. – С. 268–281.
2. Доусон, К.Г Религия и культура / К.Г. Доусон; пер. с англ., вступ. ст., комент.: К.Я. Кожурин. – СПб.: Алетейя, 2000. – 281 с. – (Миф, религия, культура) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http:// www. gumer. info/bibliotek Buks/Sociolog/ index_socio.php (дата обращения: 21.12.2005).
3. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система Австралии / Э. Дюркгейм. – 2003 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.etnograf.ruZk pub/durkgejm/ durkgejm_formrel3.php (дата обращения: 14.10.2005).
4. Ильин, М.В. Хронополитическое измерение: за пределами Повседневности и Истории / М.В. Ильин // Политические исследования . – 1996. – № 1. – С. 55–77.
5. Котельников, Г.А. Концептуальные модели взаимодействия светской и религиозной культур / Г.А. Котельников, С.Д. Лебедев // Социс. – 2004. – № 5. – С. 121–129.
6. Малиновский, Б. Магия и религия / Б. Малиновский // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии: в 2 ч. / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – Ч. 2. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – С. 23–40.
7. Мертон, Р. Явные и латентные функции / Р. Мертон // Американская социологическая мысль: тексты / под ред. В.И. Добренькова. – М.: Изд-во Междунар. ун-та бизнеса и управления, 1996. – С. 393–462.

8. Парсонс, Т. Современный взгляд на дюркгеймову теорию религии / Т. Парсонс // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии: в 2 ч. / сост. И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – Ч. 1. – М.: АспектПресс, 1996. – С. 104–115.
9. Решетняк, О.М. Релігійний простір України: зміна світоглядних орієнтирів від язичництва до християнства / О.М. Решетняк // Вісн. КНУ ім. Тараса Шевченка. Соціологія, психологія, педагогіка. – К.: ВПЦ «Київ. ун-т», 2007. – Вип. № 27–28. – С. 87–90.
10. Сафронов, С.Г. Структура и особенности современного религиозного ландшафта / С.Г. Сафронов // Проблемы расселения: история и современность. – М.: Ваш Выбор, ЦИРЗ, 1997. – С. 71–75.
11. Трощинський, В.П. Соціогуманітарні пріоритети суспільного розвитку України / В.П. Трощинський, А. Скуратівський // Вісн. НАДУ. – 2013. – № 3. – С. 17–25.
12. Шкурова, Е.В. Теоретико-методологические основания исследований религиозного поля / Е.В. Шкурова // Труд. Профсоюзы. Общество. – 2007. – № 4. – С. 95–99.

Текст поступил в редакцию 08.09.2017.

References

1. Bellah R. *Amerikanskaya sotsiologiya. Perspektivy. Problemy. Metody* [American Sociology. Prospects. Problems. Methods]. Moscow: Progress, 1972, pp. 268–281 (in Russian).
2. Dawson K.G. *Religiya i kul'tura* [Religion and Culture]. St. Petersburg: Aleteia, 2000, 281 p. (Myth, religion, culture). Available at: http:// www.gumer.info/bibliotek Buks/Sociolog/ index_socio.php (in Russian).
3. Durkheim E. *Elementarnye formy religioznoi zhiznu. Totemicheskaya sistema v Avstralii* [The Elementary Forms of the Religious Life. Totemic System in Australia]. 2003. Available at: http://www.etnograf.ruZk pub/durkgejm/ durkgejm_formrel3.php (in Russian).
4. Ilyin M. *Politicheskie issledovaniya* [Political Studies]. 1996, no. 1, pp. 55–77 (in Russian).
5. Kotelnikov G.A., Lebedev S.D. Sotsis [Socis]. 2004, no. 5, pp. 121–129 (in Russian).
6. Malinowski B. *Religiya i obshchestvo. Khrestomatiya po sotsiologii religii* [Religion and Society. Chrestomathies on the Sociology of Religion]. Moscow: Aspect-Press, 1996, pp. 23–40 (in Russian).
7. Merton R. *Amerikanskaya sotsiologicheskaya mysl': teksty* [American sociological thought: texts]. Moscow, 1996, pp. 393–462 (in Russian).
8. Parsons T. *Religiya i obshchestvo. Khrestomatiya po sotsiologii religii* [Religion and Society. Chrestomathies on the Sociology of Religion]. Moscow: Aspect-Press, 1996, pp. 104–115 (in Russian).
9. Reshetnyak O. *Bulletin of Taras Shevshenko National University of Kyiv. Sociology, Psychology, Pedagogy* [Visn. KNU im. Tarasa Shevchenka. Sotsiologiya, psikhologiya, pedagogika]. Kyiv: "Kyiv. University", 2007. Vol. 27–28, pp. 87–90 (in Ukranian).
10. Safronov S. *Problemy rasseleniya: istoriya i sovremennost'* [Problems of Settlement: History and Modernity]. Moscow, 1997, pp. 71–75 (in Russian).
11. Troschinsky V.K., Skurativsky A. *Bulletin of the National Academy for Public Administration under t he President of Ukraine* [Vistnik Natsional'noi Akademii Derzhavnogo upravleniya pri Presidenti Ukrainy]. 2013, no. 3, pp. 17–25 (in Ukranian).
12. Shkurova E. *Trud. Profsoyuzy. Obshchestvo* [Labor. Trade Unions. Society]. Moscow, 2007, no. 4, pp. 95–99 (in Russian).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.4.86-96

Боков Г.Е.

Парадоксы «христианского атеизма». Некоторые особенности радикального протестантского теологического модернизма третьей четверти XX века

Аннотация. Оксюморон «христианский атеизм» появился в середине 1960-х годов в США на волне «теологической революции», сопровождавшей период социально-политических волнений, культурных инноваций и религиозных исканий. Более всего он стал известен благодаря работе «Евангелие христианского атеизма» Т. Дж. Дж. Альтицера (Олтайзера), лидера радикального теологического движения «смерти Бога». Все протестантские теологи-модернисты, особенно представители так называемой «секулярной теологии», были единодушны в провозглашении наступления «пост-христианской эры», и, в той или форме, пытались реализовывать и развивать концепцию «безрелигиозного христианства» Д. Бонхёффера. В результате, то «христианство», о котором говорили протестантские теологи-модернисты, наполнялось новыми, далекими от ортодоксии, смыслами. В сущности, проект «христианского атеизма» был одним из способов «спасения» христианства, что привело к этизации христианства и нивелированию собственно христианской веры. В 1970–80-х гг. он получил своё продолжение в радикальном постмодернистском проекте «а/теологии». Концепции «христианского атеизма» и «радикальной теологии» явилась наиболее ярким примером коренного перелома западно-христианского сознания и поиска новых христианских ориентиров в современном секулярном мире. Однако господство мировоззренческого плюрализма стало угрозой христианскому теологическому эксклюзивизму, отказ от которого привёл к размыванию христианской идентичности в современном западном обществе.

Ключевые слова: секуляризация, протестантизм, модернизм, Д. Бонхёффер, «безрелигиозное христианство», «секулярная теология», теология «смерти Бога», «пост-христианская эра», «христианский атеизм», Т. Дж. Дж. Альтицер (Олтайзер), «а/теология»

German E. Bokov

The Paradoxes of “Christian Atheism”. Some Features of Radical Protestant Theological Modernism from the Third Quarter of the 20th Century

Abstract. Oxymoron ”Christian Atheism” appeared in the middle ‘60s in the USA in the wake of “theological revolution”. This time was marked by unprecedented social and political unrest, innovations in culture, and religious quests. This oxymoron became popular mainly due to “The Gospel of Christian Atheism” written by an exceptional American thinker Th. J. J. Altizer, who was a leader of radical theological movement the “death of God”. Although few protestant theologians-modernists, who were associated with this movement, agreed with this statement, nevertheless all of them criticized religious, dogmatic Christianity and its “religious forms”. All of them, especially the representatives of so called “secular theology”, were unanimous in proclamation of the “Post-Christian Era”, and this or that way they were trying to implement and develop the concept of “religionless Christianity“ (“religionsloses Christentum”) of D. Bonhoeffer. As a result, the “Christianity” protestant theologians-modernists were talking about being filled with new meaning, which was quite far from orthodoxy. In fact, the project of “Christian Atheism” was one of the ways to “save” Christianity, which led to ethication of Christianity and leveling of Christian faith itself. Thereafter, in 1970-80s it was continued in radical postmodern project “A Postmodern A/theology”. Philosophers of new generation, such as C. A. Raschke and M. C. Taylor tried to fit the concept of deconstruction of J. Derrida in theology to be more consistent in destruction of metaphysics than the death-of-God theologians. The concepts of “Christian Atheism” and the “radical theology” were the most striking examples of the crisis of traditional Western-Christian consciousness and the search of the new Christian reference points in the contemporary secular world. However, the predominance of pluralism threatened Christian theological exclusivism. The refusal from the latter resulted in dilution of Christian identity in modern western society. In light of this the problem of attitude of Christianity to Atheism and secularization has become vital. And the future of Christianity much depends on solution of this problem. Nowadays, for Western World in the period of celebration of five hundredth anniversary of Reformation, this problem is especially acute.

Key words: secularization, Protestantism, modernism, D. Bonhoeffer, “religionless Christianity” (“religionsloses Christentum”), “secular theology”, “death of God” theology, “post-Christian era”, “Christian atheism”, Th.J.J. Altizer, “a/theology”

Боков Герман Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета; 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5, bokovg@gmail.com

German E. Bokov – PhD (Philosophy), Associate Professor of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, St. Petersburg State University, 5 Mendeleevskaya liniya, St. Petersburg, Russia, 199034; bokovg@gmail.com

Протестантский теологический модернизм третьей четверти XX века был вызван к жизни беспрецедентным размахом секуляризации западного общества и так называемым «кризисом доверия» по отношению к христианству. Происходивший в тот период на Западе коренной пересмотр места и роли христианского вероучения и Церкви после Второй мировой войны в первую очередь явился реакцией на вовлечённость как католической, так и, особенно, протестантских церквей Германии в орбиту фашистских и нацистских режимов. В результате для немецкой теологии «критические нотки в отношении деятельности церквей в годы фашистской диктатуры» сменяются «признанием глубокого кризиса всей христианской культуры» [Бровко, 2009, 405–406]. Вместе с тем, «кризис доверия» способствовал и небывалой теологической рефлексии, начавшейся уже после Первой мировой войны, что привело к появлению «диалектической теологии» (неоортодоксии) и нашло своё продолжение в третьей четверти XX века уже в новых теологических направлениях. «Тёмный период фашизма дал и исключительное явление – своего рода ренессанс, всплеск принципиально новой богословской мысли». Для него была характерна постановка проблемы «соответствия деятельности церквей и всего христианского сообщества самому христианству, его сущностным принципам. Теологи возвращали христиан к самим себе, к христианству, к раннему христианству» [Бровко, 2009, 424]. Вскоре после Второй мировой войны этот «теологический ренессанс» охватил весь протестантский мир, обратившийся к чтению таких теологов как К. Барт, Р. Бультман, П. Тиллих и Д. Бонхёффер.

Протестантская теология третьей четверти XX века, хотя и возникла во многом под влиянием этих теологов, тем не менее, представляет собой совершенно уникальный феномен. Она характеризуется радикальным пересмотром христианской традиции, что обусловлено, в первую очередь, появлением новых форм христианского самосознания. «Теологический ренессанс» этого периода – это поиск протестантской мыслью принципиально новых ориентиров в мире, который, как полагали тогда, по всей видимости перестал быть христианским. Отсюда – большое количество теологических проектов, которые принято называть теологиями «родительного падежа». Все они предлагают ответы на вопросы о различных аспектах человеческого бытия и являются своеобразной реакцией на социально-политические и культурные трансформации послевоенной эпохи. Главная же особенность современности понимается новой теологией как секуляризация западного мира, его «обмирщение», то есть утрата христианством своих исконных и незыблемых позиций.

Секуляризация – это планомерный процесс вытеснения религии на периферию социальных, культурных и мировоззренческих ориентиров. Её обуславливают различные факторы. Среди них: развитие науки и техники, автономия от религиозной сферы различных социальных институтов и отраслей культуры и искусства, демократизация и дифференциация общества, развитие политического сознания, формирование мировоззренческого и культурного плюрализма. Всё это в послевоенный период и оказалось в центре внимания протестантской теологии, которая стала пониматься как «контекстуальная дисциплина», или размышления о Боге «в контексте» современности, то есть как «ответ» на «вызовы» современности. Теологии «родительного падежа» также называют «контекстуальными теологиями». Под «контекстом» здесь подразумеваются условия социально-политического и культурного характера, которые для теологов-модернистов стали главным проблемным полем [Гараджа, 2010, 39–41].

Секуляризация общества и сознания (а теории секуляризации в социологии религии как раз и разрабатываются в 1960-е годы) – это очевидная угроза традиционной религиозности и религиозным институтам. Секуляризация приводит к вытеснению религии на периферию культурных и мировоззренческих ориентиров,

к приватизации религии, когда она оказывается делом личного выбора, и, в конечном счёте, к индифферентизму в отношении религии. Противостоять нивелированию религиозной веры, вызовам атеизма и индифферентизма, призван религиозный консерватизм, который возвращает своих приверженцев к истокам – к Священному Писанию и основам вероучения. В отдельных своих проявлениях он тяготеет к клерикализму или даже фундаментализму, притязает на активное участие Церкви в социально-политической и идеологической жизни с жёсткой ориентацией на традиционализм и незыблемые религиозные ценности.

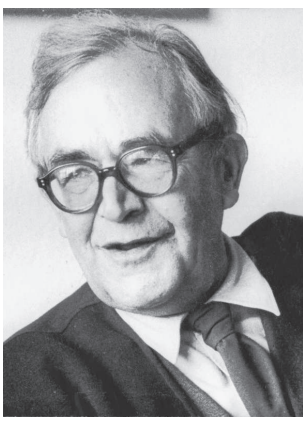
Религиозный модернизм – это явление другого порядка. Он представляет собой попытку дать позитивный ответ на происходящие в обществе изменения, даже в том случае, если они являются угрозой для религиозной традиции. Важной особенностью протестантского теологического модернизма третьей четверти XX века было то, что принимались не только отдельные явления современности, как например, новые научные открытия, которым давалась теологическая интерпретация. Появление теологий «родительного падежа» явилось, в первую очередь, беспрецедентной позитивной реакцией на секуляризацию общества как таковую. Отсюда – феномен так называемой «секулярной теологии».

Теологами-модернистами секуляризация зачастую воспринимается как необходимое условие для религиозной трансформации или теологического развития. Как и в случае с консерватизмом, секуляризация также может пониматься как вызов христианству. Однако, в отличие от фундаментализма, отрицающего современную действительность как реальную угрозу традиционному христианству, теологи-модернисты, напротив, провозглашают, что на этот вызов следует дать позитивный ответ, учитывая все требования современности. В свою очередь, это может повлечь за собой решительные изменения в самой религии, и именно так и обстояло дело с пониманием христианства в среде представителей новых протестантских теологий.

Совершенно уникальным для протестантского теологического модернизма третьей четверти XX века был новый взгляд на секуляризацию – она стала пониматься не как нечто антихристианское, а как необходимое следствие развития христианства. Вместе с тем, после уничижительной критики Карлом Бартом либеральной теологии XIX века, возврат к ней был невозможен. Так, один из родоначальников «теологической революции» в США Габриэль Ваханян, с одной стороны, был сторонником неоортодокии, с другой – занимался социологией религии и пытался охарактеризовать происходящие в американском обществе радикальные перемены в отношении религии. Более всего он стал известен своей ранней работой «Смерть Бога. Культура нашей пост-христианской эры», вышедшей в 1961 году. По его словам, основания современной культуры не являются «нехристианскими» или «антихристианскими». Согласно его позиции, секулярная культура есть «производная от христианства», которое находится не столько в «смертельной агонии», сколько в «поисках эвтаназии». Его тезис о том, что «наша эпоха по-прежнему религиозная», но, безусловно, «пост-христианская» [Vahanian, 1961, xxxiii], оказался одним из наиболее широко обсуждаемых в американской теологической среде 1960-х годов и перекочевал оттуда в европейский постмодернистский дискурс. Сегодня термин «пост-христианство» стал общеупотребимым, хотя изначально речь шла лишь о необходимости трансформировать христианскую теологию, призванную отвечать на вызовы секулярного мира. Вопрос заключался лишь в том, как далеко можно продвинуться в реформировании христианства, и не приведёт ли это, в дальнейшем, к нивилированию собственно христианского содержания.

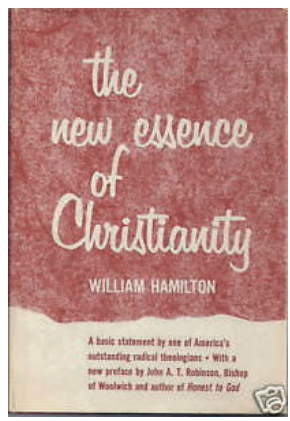
Протестантский теологический модернизм 1960-х годов был связан с требованием категорического отказа от прежних «религиозных форм», то есть явился движением за «обновление» христианства, которое приобрело самый широкий размах в США. Именно там стало принято говорить о «теологическом радикализме», который выражался в попытке обнаружить «сущность христианства» и вовсе вне каких-либо «религиозных форм». Такое заявление, в принципе, было логичным выводом для всех теологий «родительного падежа», представители которых были увлечены социально-политическими лозунгами «освобождения» человека и общества от различных форм угнетения и насилия, в том числе и идеологического. В этой

связи возникла острая необходимость трансформации самой теологии изнутри. Её основная задача стала пониматься как позитивный ответ на актуальные запросы общества, порождённые секуляризаций. При этом внимание стало акцентироваться на открытости христианина по отношению к данному, земному миру и всем его тяготам, то есть на служении ближнему. Иными словами, происходила очевидная переориентация теологии с метафизики (которая решительно пересматривалась и, в дальнейшем, вовсе отбрасывалась в проекте деконструктивистской «а/теологии») на этику и решение конкретных социально-политических проблем. Однако это привело к проблемам идентичности, поскольку понятие «христианство» начинало обрастать новыми смыслами, а для теологов-модернистов стояла задача размежеваться с церковным и ортодоксальным христианством, в особенности же – с протестантскими фундаменталистами. Отсюда и поиск новых теологических определений, среди которых «христианский атеизм» оказался одним из самых популярных в 1960-х годах.



Илл. 1. К. Барт.

Илл. 2. «Теология смерти Бога. Культура нашей пост-христианской эры» (1961) Г. Ваханяна.



Илл. 3. «Новая сущность христианства» (1961) У. Гамильтона (Хэмилтона).

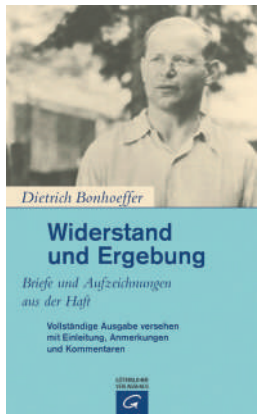
Для всей христианской теологии второй половины XX века существует фундаментальной важности вопрос: что значит быть христианином в «пост-христианском» мире? Он был сформулирован в 1960-е годы, но сама его постановка, безусловно, была определена тем колоссальным влиянием, которое оказали на послевоенную богословскую мысль размышления выдающегося немецкого лютеранского теолога-антифашиста Дитриха Бонхёффера. Влияние его идей на теологию третьей четверти XX века было колоссальным; его имя стало, возможно, самым известным в христианской среде, а его книги – наиболее обсуждаемыми всеми современными теологами [Heron, 1980, 152].

Как известно, Бонхёффер выступил с концепцией «безрелигиозного христианства». Находясь в нацистском заключении по подозрению в заговоре против Гитлера, он писал, что его постоянно занимает вопрос: «чем для нас сегодня является христианство и кем – Христос?», утверждая в связи с этим: «мы приближаемся к абсолютно безрелигиозному периоду; люди уже могут просто быть нерелигиозными» [Бонхёффер, 1994, 199–200]. Однако он полагал, что новый «безрелигиозный период» может стать для христианина уникальной возможностью проявить свою «самостоятельность», или «совершеннолетие», и выйти из-под опеки «религии». По мысли Бонхёффера, сам Бог «даёт нам понять, что мы должны жить, справляясь с жизнью без Бога». Бог хочет, чтобы мы жили «без рабочей гипотезы о Боге» и «дозволяет вытеснить себя из мира на крест» [Бонхёффер, 1994, 264].

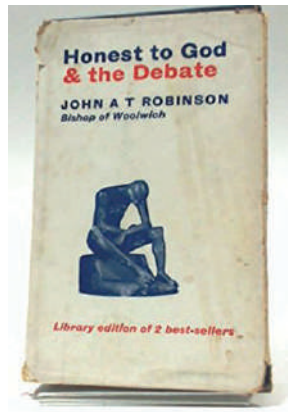
Знакомство молодых протестантских теологов с наследием Бонхёффера в послевоенный период во многом определило ту «теологическую революцию», о которой говорилось, в частности, в появившейся в 1963 году в Англии небольшой книге англиканского епископа Вулвичского Джона А.Т. Робинсона «Честность с Богом».

Эта работа не была сколько-нибудь серьёзным или глубоким теологическим трудом, но её издание всколыхнуло общественность и явилось наиболее ярким признаком начала «нового этапа волнений и переворотов» в теологии англоязычного мира. В ней была высказана существовавшая уже в теологической среде потребность обнаружить «значение Христа для нас сегодня» [Heron, 1980, 152].

Илл. 4. Д. Бонхёффер.



Илл. 5. «Сопротивление и покорность. Письма и записки из заключения» (1943–45; год первого издания 1951) Д. Бонхёффера.



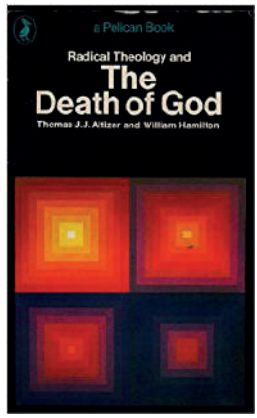
Илл. 6. «Честность с Богом» (1963) Дж.А.Т. Робинсона.

В своей книге Робинсон писал о вынужденной необходимости отказаться от того образа трансцендентного Бога, который до сих пор его прихожанами воспринимался как суровый Властелин, восседающий на небесах. Сделать это, по его словам, нужно во имя имманентного присутствия в мире вечно живого Христа. Такая переориентация христианской теологии, писал он, «может оказаться в будущем единственным способом сохранить значимость христианства» [Robinson, 1963, 16–17].

Робинсон называл такой пересмотр традиционного христианского учения о Боге «коперниканской революцией» в христианстве, или «революцией поневоле» [Robinson, 1963, 27]. Однако за несколько лет до выхода его книги в Англии, в США уже появилось несколько работ, в которых высказывались не менее радикальные взгляды. В самом скором времени там заговорили о появлении целого направления, название для которого – школа «смерти Бога», было подобрано как раз в 1963 году известным рецензентом новых теологических изданий, теологом Лэнгдоном Гилки. «С хронологической точки зрения первое радикальное течение 1960-х годов стало известно как движение “смерти Бога”. Оно возникло в самом начале десятилетия, чтобы впоследствии воскреснуть из небытия благодаря светской прессе» [Гренц, Олсон, 2011, 235].

Теология «смерти Бога» – одно из самых парадоксальных явлений протестантского теологического модернизма. Манифестом этого течения стала совместная работа теологов Уильяма Гамильтона (Хэмилтона) и Томаса Дж. Дж. Альтицера (Олтайзера) «Радикальная теология и смерть Бога», вышедшая в 1966 году. В ней говорилось о «теологическом движении», захлестнувшем, по словам авторов, Соединенные Штаты Америки, то есть о «теологической революции» со специфически американским колоритом [Altizer, Hamilton, 1966, ix]. Но главное, и это следует особенно подчеркнуть, авторы этого сборника теологических эссе утверждали, что происходит фундаментальная трансформация, и, вместе с тем, рождение принципиально нового христианского самосознания. Его первое требование, как писал Альтицер в одной из своих важнейших работ 1960-х годов «Евангелие христианского атеизма», состоит в том, чтобы перестать отождествлять христианство с его «церковными выражениями», поскольку сама церковная традиция, по его словам, есть основное препятствие на пути «к живой и современной христианской вере» [Altizer, 1967, 9].

Альтицер и Гамильтон выступили с проектом «радикальной теологии», которая, по их словам, есть «теологическое выражение современного христианского утверждения о смерти Бога» [Altizer, Hamilton, 1966, ix]. Радикальная теология, писали они, представляет собой «попытку установить атеистическую точку зрения внутри спектра христианских возможностей», то есть теологических интерпретаций «христианской вести» о «смерти Бога». Это выражение не следует связывать с одним только Ницше, но, так или иначе, именно благодаря ему оно, бесспорно, «находится в средоточии современной мысли и опыта» [Altizer, Hamilton, 1966, ix-x]. Однако существуют различные, порой достаточно противоречивые, смысловые коннотации тезиса «Бог умер» – от классического или «конвенционального» атеизма, то есть отрицания бытия Бога, и, строго последовательно, вплоть до апофатического богословия христианской ортодоксии. Таких способов понимания или интерпретаций этого высказывания авторы насчитывали ровно десять. Их собственная позиция, таким образом, была выражена в сравнении с прочими.



Илл. 7. «Радикальная теология и смерть Бога» (1966) У. Гамильтона (Хэмилтона) и Т. Дж. Дж. Альтицера (Олтайзера).

С одной стороны, Альтицер и Гамильтон отличали себя от атеистов («конвенциональных атеистов»), с другой, они выступали против тех многочисленных теологических трактовок тезиса о «смерти Бога», ставших распространёнными среди других теологов-модернистов, в которых говорилось, например, о том, что Бог есть, но «идея Бога и само слово Бог нуждаются в радикальном переформулировании» поскольку не могут быть удовлетворительными для современных верующих людей [Altizer, Hamilton, 1966, x]. В свою очередь, Альтицер и Гамильтон настаивали на том, что «радикальный христианин» более последователен в своих выводах. Он верит, что «некогда был Бог, по отношению к которому возможно, и даже необходимо, было поклонение, восхваление и доверие, но теперь такого Бога нет», то есть «Бог умер», и это следует понимать как произошедшее в истории «событие». Отсюда – теологический «поиск Иисуса», который проявил себя «в совпадении со смертью Бога». «Радикальный христианин», таким образом, «освобождается от идеи потустороннего Бога и обращается к посюсторонности жизни и смерти Христа» [Altizer, Hamilton, 1966, x; Селиванов, 1996, 103].

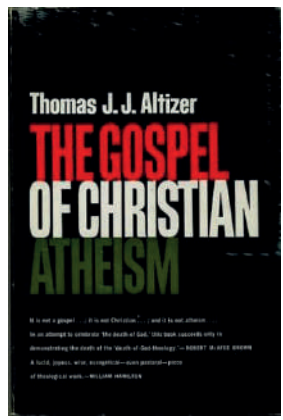
22 октября 1965 года в популярном многотиражном американском журнале «Тайм», в рубрике «Теология», появилась статья «Христианский атеизм: Движение “мертвого Бога“». Эпиграфом к ней послужили слова Альтицера: «Мы должны признать, что смерть Бога – это историческое событие: Бог умер в наше время, в нашей истории, в нашем бытии» [Christian Atheism, 1965, 22]. В статье отмечалось, что в Америке заявила о себе группа молодых академических теологов, которые провозглашают некий «христианский атеизм». Краеугольным камнем этого учения, говорилось там, послужил ницшеанский тезис «Бог умер», и теперь это одна из наиболее обсуждаемых тем в американской протестантской среде, особенно в религиозных учебных заведениях [Christian Atheism, 1965, 22].

Строго говоря, популярность оксюморона «христианский атеизм» была связана с парадоксальной концепцией только одного теолога – Томаса Дж. Дж. Альтицера [Боков, 2008]. В «Евангелие христианского атеизма». он писал, что Богоявление есть «конкретное нисхождение Бога в человеческую плоть», то есть «реальное изменение самого Бога, преобразование, которое происходит окончательно и бесповоротно, и продолжает происходить везде, где есть история и жизнь» [Altizer, 1967, 51]. По мнению Альтицера, уникальность христианства заключается в том, что только здесь провозглашается «смерть самого священного», только в христианстве «мы обнаруживаем конкретный опыт фактической и окончательной смерти». При этом, «в основе этого христианского опыта смерти лежит новая открытость по отношению к смерти как абсолютно реальному событию», то есть «событию смерти Бога» [Altizer, 1967, 51]. Именно этот факт, по его словам, был известен первым

христианам, а в дальнейшем стал достоянием различных мистиков и маргинальных («еретических») групп, а также «пророков христианского атеизма», к которым Альтицер относит, прежде всего, Уильяма Блейка, Гегеля и Ницше. Все они, утверждал он, были «радикальными христианами», то есть выступали против укоренившегося гностического представления о трансцендентном и «злом» Боге (Бог как Судия, Бог как палач, «полностью чуждый» христианину Бог), которое, якобы, в завуалированной форме тринитарного учения стало достоянием ортодоксального и церковного христианства.

Илл. 8. «Христианский атеизм: Движение “мертвого Бога“» («Тайм», 22 октября 1965 г.).

Илл. 9. Т. Дж. Дж. Альтицер (Олтайзер) в 1960-е гг.



Илл. 10. «Евангелие христианского атеизма» (1966) Т. Дж. Дж. Альтицера (Олтайзера).

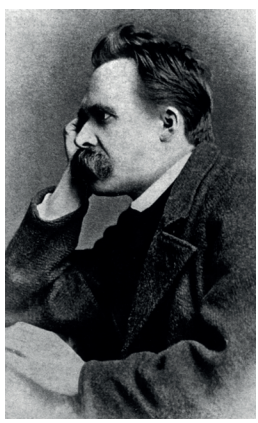
Илл. 11. Т. Дж. Дж. Альтицер (Олтайзер) (на заднем плане, в центре) во время семинаров П. Тиллиха (на переднем плане) и М. Элиаде на теологическом факультете Чикагского университета, проходивших в 1962–64 гг.

Ницше писал, что в Боге христиан «и провозглашена вражда жизни, природе, воле к жизни! Бог – формула клеветы на “посюсторонность”, формула лжи о “потусторонности”! В боге Ничто обожествлено, воля к Ничто – освещена!..» [Ницше, 2009, 123]. Альцер, в свою очередь, утверждает, что первое требование «радикального» или эсхатологического христианства – признание окончательной смерти в Иисусе того Бога, который был отчуждён от мира и от человечества, но который до сих пор заманивает в «паутины религии», хотя и был распознан Блейком как «сатана» [Altizer, 1967, 102]. По его словам, этот «трансцендентный тиран» и «враг человеческой целостности» есть «просто мёртвое тело Бога, которое постепенно разлагается в истории христианского мира» [Altizer, 1967, 94]. Однако, по мнению Альтицера, наступает период крушения западной цивилизации, в которой христианская религия играла ведущую роль [Altizer, 1963, 105]. Именно само это время тотальной «переоценки ценностей» приводит к необходимости покинуть «религиозную форму христианства», даже если она «содержала в себе почти всё, что христианство некогда знало как веру». Альтицер полагает, что именно в «пост-христианском мире» существует возможность обнаружить, наконец, «истинного Бога», который есть «Воплощённое Слово и кенотический Христос», и который постоянно проявляет себя в истории и неизменно обновляет её [Altizer, 1967, 51, 44].

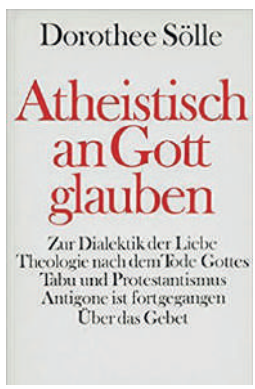
Несмотря на свою радикальную экстравагантность, проект Альтицера, стоящий особняком среди всех прочих концепций теологического модернизма, был направлен на решение конкретных проблем, наличие которых признавалось всей

западно-христианской мыслью в 1960-е годы. В частности, этот проект был своеобразной попыткой показать, что «атеизма вообще, конвенционального атеизма как самостоятельной позиции, безразличной к существующим формам религиозной веры, никогда не было и быть не может. <…> Просто отрицательное решение вопроса о существовании Бога не избавляет от связи с религией, оно также не освобождает от необходимости вынесения каких-либо положительных решений по религиозным вопросам» [Селиванов, 1996, 104]. Следовательно, Альтицер выразил общее настроение, господствовавшее в американской протестантской среде того времени. Задачей современной теологии, писал он, должен стать поиск «присутствия Христа в мире» [Altizer, 1967, 10]. Особенно на этом настаивали представители так называемой «секулярной теологии», которые отрицали свою причастность к «школе смерти Бога», но которых пресса постоянно причисляла к этому движению. Вместе с тем, эти идеи разделяли многие представители политических теологий, а особой радикальностью в Европе 1960-х гг. отличалась Доротея Зёлле, утверждавшая, что после Освенцима традиционный образ Бога безвозвратно утрачен.

«Секулярная теология» в 1960-е годы явилась позитивным ответом христианской мысли на секуляризацию общества, понимаемую как «совершеннолетие» человечества. Представители этого направления призывали к теологическим реформам, но избегали крайностей «радикальной теологии» Альтицера и Гамильтона. В США «секулярная теология» формировалась в условиях беспрецедентных социально-политических волнений, культурных инноваций и религиозных исканий. Она была в полной мере связана с либерализацией и демократизацией общества, и, непосредственно, с именем американского президента Дж. Ф. Кеннеди (1961–63), на которого возлагались большие надежды и который стал своего рода символом после смерти. Представители «секулярной теологии» с самого начала были вовлечены в широкие общественные движения против расовой сегрегации, они выступали за расширение прав и свобод человека и гражданина, участвовали в пацифистских маршах. В этом смысле, главной ориентацией этого направления стала этика, «завещанная» теологии Бонхёффером, а миссия христианина понималась исключительно как служение ближнему.

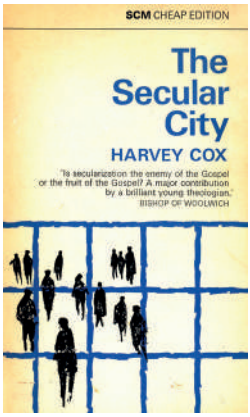


Илл. 12. Ф. Ницше.



Илл. 13. «Атеисты верят в Бога» (1968) Д. Зёлле.

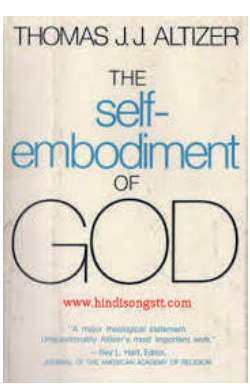
Харвей Кокс, будучи один из ярчайших выразителей «секулярной теологии» в США, в середине 1960-х годов писал, что объектом теологического внимания должно стать обращение человека «к этому миру и к этому времени», то есть его освобождение «от опеки религиозных и метафизических систем, смена его интересов» [Кокс, 1995, 21, 33]. По его мнению, секуляризация, с наступлением которой обнаружилась радикальная «перемена в том, как люди стали осмыслять свою жизнь» [Кокс, 1995, 20–21], закономерна, она ставит человека перед необходимостью «говорить о Боге мирским языком и найти нерелигиозную интерпретацию библейских понятий» [Кокс, 1995, 23]. Кокс утверждал, что «Бог равно присутствует как в мирской, так и в религиозной сферах жизни» [Кокс, 1995, 7]. По его словам, для человека послевоенного периода «традиционный Бог вообще никогда не существовал», поскольку он родился уже после крушения христианской цивилизации. Его среда – это светская урбанистическая Америка, а мировоззрение определяют два лейтмотива – прагматизм, наиболее отчётливо выраженный Дж. Ф. Кеннеди, и профанность, которую Кокс связывал с мировоззренческой позицией А. Камю, называя его классическим «христианским атеистом».



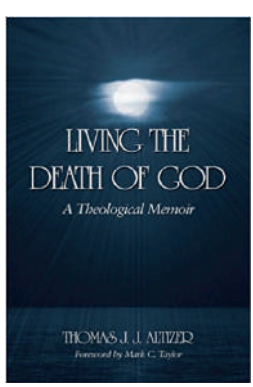
Илл. 14. «Секулярный город. Секуляризация и урбанизация в теологической перспективе» (1965) Х. Кокса.

Фактически, такое понимание секуляризации стало основополагающим для протестантского теологического модернизма 1960-х годов, показывающего всеми возможными способами, что христианство не оторвано и не обособлено от мира, а проявляет себя в самом «средоточии» «профанной» истории и современной жизни. В этом смысле «христианский атеизм» мог пониматься предельно широко, а именно – как снятие противоречий между религиозным и светским в ситуации, когда христианство перестаёт отождествляться с его «церковными формами» и «религиозными выражениями». Проект «секулярной теологии» был способом «спасения» христианства, что привело, в результате, к его этизации и разрушению христианского эксклюзивизма, а также к нивелированию собственно христианской веры. Вместе с тем, религиозный модернизм следует рассматривать как яркую иллюстрацию того коренного перелома западно-христианского самосознания, который происходил не только на теологическом, но и на обыденном уровне, что, в конечном счёте, и определило господство радикального плюрализма и размывание христианской идентичности в современном мире.

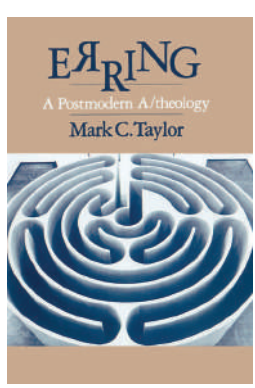
Принципиальная установка на отказ от метафизики в дальнейшем развивалась в проекте «а/теологии», участие в котором принимал Олтайзер вместе с более молодыми и ещё более радикально настроенными теологами-постмодернистами. Находящиеся под обаянием идей деконструкции французского философа Жака Дерриды главные выразители этого направления, такие как Карл Рашке и Марк Тэйлор, сознательно «балансировали» на грани веры и неверия, теизма и атеизма, религиозного и светского [Deconstruction, 1982; Селиванов, 1994]. Возникновение «а/теологии» на рубеже 1970–80-х годов было частью деконструктивистского проекта теологии «смерти теологии», которая, хотя и явилась своего рода продолжением темы «христианского атеизма», уже не получила такой скандальной славы, как теология «смерти Бога» в середине 1960-х годов. Вместе с тем, и сегодня в самых разнообразных новых теологических модернистских проектах возникают те же самые попытки «осовременить» христианство, а вопрос об отношении христианства к атеизму, и, шире, к светскому миру, всё так же продолжает оставаться одним из наиболее актуальных для современной христианской мысли. В конечном счёте, от решения этой проблемы во многом зависит будущее христианства в так называемом «постхристианском» обществе.



Илл. 15. «Самовоплощение Бога» (1977) Т. Дж. Дж. Альтицера (Олтайзера).



Илл. 16. «Жить смертью Бога. Теологические метуары» (2006) Т. Дж. Дж. Альтицера (Олтайзера).



Илл. 17. «Постмодернистская а/теология» (1984) М. Тэйлора.

Илл. 18. «Бог мертв?» («Тайм», 8 апреля 1966 г.).

Библиографический список

1. Барабанов, Е.В. О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхёффера / Е.В. Барабанов // Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность / Д. Бонхёффер; пер. с нем. А.Б. Григорьева. – М.: Прогресс, 1994. – С. 3–24.
2. Боков, Г.Е. Теология Томаса Дж. Дж. Альтицера и феноменология религии / Г.Е. Боков // Религиоведение. – 2008. – № 3. – С. 128–137.
3. Бонхёффер, Д. Сопротивление и покорность / Д. Бонхёффер; пер. с нем. А.Б. Григорьева. – М.: Прогресс, 1994. – 344 с.
4. Бровко, Л.Н. Церковь и Третий рейх / Л.Н. Бровко. – СПб.: Алатейя, 2009. – 472 с.
5. Гараджа, В.И. Теологии родительного падежа / В.И. Гараджа // Новая философская энциклопедия / рук. проекта В.С. Степин, Г.Ю. Семигин. В 4-х т. – Т. 4. – С. 39–41.
6. Гренц, С. Богословие и богословы XX века / С. Гренц, Р. Олсон; пер. с англ. О. Розенберг. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – 520 с.
7. Кокс, Х. Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / Х. Кокс; пер. с англ. О. Боровой и К. Гуровской; под общ. ред. и с примеч. О. Боровой; послесл. С. Лёзова. – М.: Восточная литература, 1995. – 263 с. (Сверено с оригиналом: Cox, H. The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective / H. Cox. – New York: Macmillan, 1965. – 276 p.).
8. Ницше, Ф. Антихрист. Проклятие христианству. Антихристианин / Ф. Ницше; пер. с нем. А.В. Михайлова; сверка, научн. редактирование, общая редакция И.А. Эбаноидзе // Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Том 6 / Ин-т философии. – М.: Культурная революция, 2009. – С. 107–184.
9. Селиванов, Ю.Р. Деконструктивизм и современная христианская теология / Ю.Р. Селиванов // Волшебная гора. – 1994. – № 2. – С. 36–43.
10. Селиванов, Ю.Р. Идея апокалипсиса в христианском атеизме. (К публикации статьи «Россия и апокалипсис» Томаса Альтицера) / Ю.Р. Селиванов // Вопросы философии. – 1996. – № 7. – С. 103–109.
11. Altizer, Th. J.J. The Gospel of Christian Atheism / Th. J. J. Altizer. – London: Collins, 1967. – 159 pp. [английское издание – переиздание первого американского издания: Altizer Th. J.J. The Gospel of Christian Atheism Philadelphia / Th. J.J. Altizer. – Westminster Press, 1966. – 157 p.].
12. Altizer, Th. J.J. Nirvana and Kingdom of God / Th. J.J. Altizer // The Journal of Religion. – Chicago, 1963. – April. Vol. XLIII, № 2. – P. 105–117.
13. Altizer, Th. J.J. Radical Theology and the Death of God / Th. J.J. Altizer, W. Hamilton. – Indianapolis; New York; Kansas City: the Bobbs-Merrill Company, Inc., a Subsidiary of Howard W. Sams & Co., Inc., 1966. – 203 p.
14. Christian Atheism: The “God Is Dead” Movement // TIME. – 1965, October 22. – P. 62–63.
15. Deconstruction and Theology / Th. J.J. Altizer, M.M. Myers, C.A. Raschke, R.P. Scharlemann, M.C. Taylor, Ch.E. Winquist. – New York: The Crossroad Publishing Company, 1982. – 178 p.
16. Heron, A.I.C. A Century of Protestant Theology / A.I.C. Heron. – Philadelphia: Westminster Press, 1980. – 215 p.
17. Robinson, J.A.T. Honest to God / J.A.T. Robinson. – London: SCM Press LTD, 1963. – 143 p.
18. Vahanian, G. The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era / G. Vahanian. – New York: George Braziller, 1961. – 253 p.

Текст поступил в редакцию 20.10.2017.

References

1. Barabanov E.V. *Bonhoeffer D. Soprotivlenie i pokornost'* [Opposition and Surrender]. Transl. A.B. Grigoryev. Moscow: Progress, 1994, pp. 3–24 (in Russian).
2. Bokov G.E. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2008, no. 3, 2008, pp. 128–137 (in Russian).
3. Bonhoeffer D. *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Munich: Christian Kaiser Verlag. 1970 (Russ. Ed.: Bonhoeffer D. *Soprotivlenie i pokornost'*. Moscow: Progress, 1994, 344 p.).
4. Brovko L.N. *Cerkov' i Tretij rejh* [Church and the Third Reich]. St. Petersburg: Alatejja, 2009, 472 p. (in Russian).
5. Garadzha V.I. *Novaja filosofskaja jenciklopedija* [New Philosophical Encyclopedya]. Eds. V.S. Stepin, G.Ju. Semigin. Vol. 4, pp. 39–41 (in Russian).
6. Grenz S., Olson R. *20th-Century Theology: God and the World in a Transitional Age*, 1997 (Russ. Ed.: Grenz S., Olson R. *Bogoslovie i bogoslovy XX veka*. Transl. O. Rozenberg. Cherkassy: Kollokvium, 2011, 520 p.).

7. Cox H. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. New York: Macmillan, 1965, 276 p. (Russ. Ed.: Cox H. *Mirskoj grad: Sekuljarizacija i urbanizacija v teologicheskom aspekte*. Moscow: Vostochnaja literatura, 1995, 263 p.).
8. Nietzsche F. *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete Works]. Vol. 6. Moscow: Kul'turnaja revoljucija, 2009, pp. 107–184 (in Russian).
9. Selivanov Ju.R. *Volshebnaja gora* [Magic Mountain]. 1994, no. 2, pp. 36–43 (in Russian).
10. Selivanov Ju.R. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 1996, no. 7, pp. 103–109 ((in Russian).
11. Altizer Th.J.J. *The Gospel of Christian Atheism*. London: Collins, 1967, 159 pp. (in English).
12. Altizer Th.J.J. *The Journal of Religion*. Chicago, 1963. April. Vol. XLIII, no. 2, pp. 105–117 (in English).
13. Altizer Th.J.J., Hamilton W. *Radical Theology and the Death of God.* Indianapolis; New York; Kansas City: the Bobbs-Merrill Company, Inc., a Subsidiary of Howard W. Sams & Co., Inc., 1966, 203 p. (in English).
14. Christian Atheism: The "God Is Dead" Movement. *TIME*. 1965, October 22, pp. 62–63 (in English).
15. Altizer Th.J.J., Myers M.M., Raschke C.A., Scharlemann R.P., Taylor M.C., Winquist Ch.E. *Deconstruction and Theology*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1982, 178 pp. (in English).
16. Heron A.I.C. *A Century of Protestant Theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1980, 215 pp. (in English).
17. Robinson J.A.T. *Honest to God*. London: SCM Press LTD, 1963, 143 pp. (in English).
18. Vahanian G. *The Death of God*: *The Culture of Our Post-Christian Era*. New York: George Braziller, 1961, 253 pp. (in English).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.4.97-111

Аринин Е.И., Воронцова Е.В., Петросян Д.И.

Религиоведческо-терминологические аспекты социологических исследований «верующих» в постсоветской России: модели и типология

Издание поддержано грантом РГНФ-ННИС (проект № 15-23-06002, 2015–2017)

Е.И. Аринин

Е.В. Воронцова

Д.И. Петросян

Аннотация. Статья анализирует ключевые типы слова «верующий» в российских социологических исследованиях, сделавших его одним из ключевых терминов современной социологии религии и религиоведения. Отмечается дифференцирование «модели-1», «модели-2» и «модели-3» как форм, обусловленных конкретным историческим контекстом места России в глобальной геополитике. Предпринята попытка интерпретации современного массового представления о «верующем» с помощью предположения о конфликте двух альтернативных «моделей» его нормативного понимания, исторически сложившихся в России XVIII–XX вв. В «модели-1» «верующий» имплицитно понимается как «твёрдый в вѣре» прихожанин храма «господствующего вероисповедания», а в «модели-2» – маргинальный для властей СССР субъект «атеистического воспитания», нормы отнесения к которым задавались «сверху» и «извне» по отношению к личности. Особенностью сложившейся сегодня «модели-3» является то, что к «верующим» может отнести себя респондент социологического исследования, который «изнутри» в акте самоидентификации причисляет себя в момент опроса к одной из анкетных рубрик. Становление нормативной «модели-3» предполагает, среди других задач, анализ терминологического аппарата социологического инструментария. Эти термины можно рассмотреть как экспликацию определённых денотатов и коннотатов в системе коммуникативных отношений, возникающих в условиях опроса. Требует особого анализа терминологический аппарат современных СМИ, где «атеисты» могут квалифицировать себя как «верующие». Такого рода высказывания свидетельствуют о политической ситуации господства нормативов «свободы совести» («модель-3»), сочетающей моменты «модели-1» и «модели-2» и о «концептуальном хаосе» в общественном сознании.

Ключевые слова: религия, верующий, конфессия, религиозность, социология религии

Evgenii I. Arinin, Elena V. Vorontsova, Dmitrii I. Petrosyan

Religious Terminological Aspects of Sociological Study of “Believers” in Post-Soviet Russia: Models and Typology

The research is supported by a grant of the Russian Science Foundation, and the Deutsche Forschungsgemeinschaft, project № 15-23-06002, 2015–2017

Abstract. The article analyzes key types of the word “believer” in the Russian sociological studies which have made the term one of key notions of modern sociology of religion and religious studies. The authors account differentiation of “model-1”, “model-2”, and “model-3” as the forms caused by a concrete historical context of the place of Russia in global geopolitics. The paper attempts to interpret modern mass idea of a “believer” by means of an assumption of the conflict between two alternative “models” of its standard understanding, which historically developed in Russia in the 18th – 20th centuries. In the “model-1” “believer” is implicitly understood as a “devout” parishioner of the “dominating religion”, and in the “model-2” – as a subject of “atheistic education” marginal for the USSR authorities, and being referred to the subjects “from above” and “from the outside” in relation to the personality. The feature of the “model-3” which has developed today is that a respondent of a sociological research can rank himself as a “believer”, when relating himself “from within” to one of the inquiry questions during the self-identification. Formation of the standard “model-3” assumes, among other tasks, the analysis of a terms framework of sociological tools. These terms can be

considered as an explication of certain denotations and connotations in the system of communicative relations arising in the conditions of the poll. The terms framework of modern media where “atheists” can qualify themselves as “believers” demands special analysis. Such statements confirm a political situation of domination of standards of the “freedom of worship” (“model-3”) combining the part of the “model-1” and “model-2” and testify “conceptual chaos” in public consciousness.

Key words: religion, believer, denomination, religiosity, sociology 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

Воронцова Елена Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Архива Российской Академии наук, Московский университет имени М.В. Ломоносова; Москва, ул. Новочеремушкинская 34; lendail@ya.ru

Elena V. Vorontcova – PhD (Philosophy), Senior Research Fellow at the Russian Academy of Science Archive, Lomonosov Moscow State University; 34 Novocheremushkinskaya str., Moscow, Russia; lendail@ya.ru

Петросян Дмитрий Ильич – кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Владимирского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации; 600017, г. Владимир, ул. Горького 59-а; ilyich87@yandex.ru

Dmitry I. Petrosyan – PhD (Philosophy), Assistant Professor at the Department of Social Studies and Humanities, Vladimir Brach of The Presidential Academy of National Economy and Public Administration; 59-a Gorky str., Vladimir, Russia, 600017; ilyich87@yandex.ru

Введение

Термин «верующий» сегодня присутствует не только во множестве сообщений СМИ, особенно в контексте обострившихся с 2013 года проблем с «оскорблением чувств верующих», но и в академических публикациях по социологии религии, другим религиоведческим наукам, философии и теологии (богословию). Так, к примеру, в русскоязычном секторе системы Google можно найти 11 600 000 документов с этим словом (на 09.12.2016). Согласно академическому ресурсу «Национальный корпус русского языка» (НКРЯ) это слово, начиная с 1762 года, встречается в 603 документах (при 943 вхождениях), но только в XXI веке оно приобретает широкое распространение, достигая «пика» к 2014 году [Национальный корпус, http://ruscorpora.ru/]. Другим подтверждением того, что это слово только с XVIII века становится заметным, является словарь русского языка XI–XVII веков, где представлена богатая семантика слова «вѣра», но отсутствует слово «верующий», хотя и приводятся его близкие эквиваленты «вѣрник» и «вѣрный» [Словарь, 1975, 79–80, 90, 91–92].

В современном массовом сознании, представленном в интернете, как показывает анализ Г.Ю. Любарского, отнесение себя к «верующим» имеет двойственный характер, выступая, с одной стороны, в качестве маркера причастности к «сакральной силе», которая, с другой, воспринимается как полная «неопределённость», поскольку «характеристики людей как верующих не несут нормативного аспекта» [Любарский, http://polit.ru/article/2012/09/21/cogniometry/]. Далее мы попытаемся интерпретировать парадоксы современного массового представления о «верующем» с помощью предположения о конфликте двух альтернативных «моделей» его нормативного понимания, исторически сложившихся в России XVIII–XX веков. Условно назовем их «модель-1» и «модель-2». В первом случае «верующий» имплицитно понимается как «твёрдый в вѣре» прихожанин храма «господствующего вероисповедания», а во втором – маргинальный для властей СССР субъект «атеистического воспитания», нормы отнесения к которым задавались «сверху» и «извне» по отношению к личности. Особенностью сложившейся сегодня «модели-3» является то, что к «верующим» может отнести себя респондент социологического исследования, который «изнутри» в акте самоидентификации причисляет себя в момент опроса к одной из анкетных рубрик.

Методология

Описать трансформации последних трёх десятилетий в России можно в терминах П. Бергера и Т. Лукмана, отметивших, что как «человек создаёт социальную

реальность», так и «эта реальность создаёт человека», при этом то, «что "реально" для тибетского монаха, не может быть "реальным" для американского бизнесмена», т.е. «"реальность" того или иного понятия поддерживается в том или ином обществе», она «создаётся и пересоздаётся», при этом она «может быть однажды утеряна индивидом или всем коллективом» [Бергер, Лукман, 1995, 5; 23]. Именно такой «реальностью» традиционно выступала «религия», которая связывала «социальные конструкции» с вечным и высшим порядком, помещая их в «священный космос», спасающий человека от хаоса и формулируя предельно глубокое определение этой реальности [Бергер, Лукман, 1995, 79].

Другой эвристичный подход предложил Б. Андерсон в известной концепции «воображаемых сообществ», о которых он пишет, что «это не просто большие группы людей, которые, за невозможностью личного контакта между ними, солидаризированы унифицированным воображением (в этом смысле всякое человеческое «сообщество»…, чтобы быть таковым, должно быть "воображаемо", будь то нации или "первичные группы")» [Баньковская, 2016, 11]. Андерсон отмечал, что «великой заслугой традиционных религиозных мировоззрений … была их озабоченность человеком-в-космосе, человеком как родовым существом и хрупкостью человеческой жизни» [Андерсон, 2001, 34]. С XIX века традиционные религии в мире начинают вытесняться «национализмом», который стал выступать «как своего рода религия современного общества, сулящая человеку бессмертие в вечном существовании нации, к которой он себя причисляет в своём воображении» [Баньковская, 2016, 11].

Эвристичными для анализа представляются и идеи Н. Лумана, утверждающего понимание «реальности» как «аутопойетических» (самопроизводящих) систем [Луман, 2006, 10]. Луман утверждает, что нам «не остаётся никакой другой возможности, кроме одной – конструировать реальность и при случае: наблюдать наблюдателей в том, как они конструируют реальность» [Луман, 2012, 17]. Общество дифференцировано на разные функциональные «субсистемы», которые бинарно (позитивное/негативное) кодируют информацию в собственных символических средствах. Здесь нет «ложного» и «истинного» как таковых (в «разделительном» понимании), но есть то, что кодируется как «ложное» в науке, «незаконное» в юриспруденции, «еретическое» в религии и т.п. «Субсистемы» современного общества (политика, искусство, наука, религия и т.п.) являются «аутопойетичными», над ними нет высшего, объемлющего единства, реализуемого через некую специальную субсистему. Религию в самом широком значении Н. Луман определял как «надзирание за неизвестным» [Луман, 2006, 64].

Нормативные модели 1 и 2

Россия принадлежит к особому типу культуры «конструирования реальности», где на протяжении более чем 1 000 лет и 40 поколений формировалась «модель-1», в которой «идеальной реальностью», «воображаемым сообществом» и «аутопойетической системой» было единство «твёрдых в вѣре» приверженцев «καθολικῆς ἐκκλησίας»/«Ecclesia Catholica», причисленной к «religio» в созданной римлянами грандиозной средиземноморской «Imperium Romanum», нормы которой конструировались около 2 000 лет, повлияв на весь мир, в том числе и наше отечество. Это сообщество себя описывало как «единство Веры, Надежды и Любви», позиционируя себя в качестве уникально должной формы причастности индивида к высшему и подлинному порядку бытия и вечности в священном космосе, символически осмысленному как «Незримая Сила», спасающая от хаоса и смерти. Это бытие выступило как имманентное индивиду стремление к идеальной гармонии Красоты, Истины и Блага, т.е. как универсальная, легитимная, величественная, сильная и яркая форма «благочестия», воображаемая в качестве действительного отношения с миром в целом.

Приверженность «верных» («преданных») последователей к «должному» скрупулёзно противопоставлялась «предателям» («неверным»), т.е. всем «иным», куда относили «безбожников», «язычников», «еретиков», «сектантов», «раскольников», «идолопоклонников», «волшебников», «гадателей» и т.п. Так, в «Codex Theodosianus» (438) христианским императором вводилась смертная казнь для упорствующих в стремлении «свободно грешить», т.е. «всех развращённых {суевериями людей}»,

кем признавались «язычники» и «еретики», несущие «оскорбление {кафолической} религии», поскольку «Бога должно чтить благочестивыми молитвами», т.е. «правильно» и «канонично» [Кодекс, 2013, 38–47]. Такая консолидация сообщества опиралась на новое осмысление древнейшей семантики «должно-нормативного» как преданности «истинным традициям благочестия», отождествляемым с «отеческими ритуальными практиками», с позиций которых Сократ и первые христиане квалифицировались обществом как «атеисты», «безбожники» и «нечестивые преступники».

В противоположность этому «модель-2» на протяжении семи десятилетий (1917–1987) российской истории и трёх поколений россиян конструировала новую «идеальную реальностью», где «воображаемое сообщество» выступило как «аутопойетическая система» построения «коммунистического завтра», для которой образ «верующего» осмысливался властями в качестве эмпирического воплощения «религии», квалифицировавшейся как «мракобесие», «суеверие», «тормоз общественного развития», «непримиримый враг науки» и т.п. Религия описывалась как «препятствие» на пути движения общества к «коммунизму» как сплочённому объединению «сознательных атеистов», где, как ожидалось, она «отомрёт», наглядные образы которого были даны, к примеру, в «Антирелигиозной азбуке» (1933). Вместе с тем, как показала перепись 1937 года, социальная реальность оказалась устойчивой к двум десятилетиям активной «атеистической пропаганды», поскольку тогда 56,7 % населения отнесли себя к «верующим» [Чумакова, 2012, 108].

Ускорить теоретически предсказанное «отмирание религии» предполагалось на основе предпринимавшихся с конца 50-х годов исследований религиозности населения СССР. Выделялось до 10 типов «отношения к религии»: от «верующих активных и последовательных в своих религиозных взглядах», до «неверующих активных и последовательных» [Иванов, 2013, 102–103]. Вместе с тем в эти же годы в среде творческой интеллигенции изменяется отношение к религии, часть которой признала себя «верующими». Начинаются публикации «писателей-деревенщиков», исследований С.С. Аверинцева, М.М. Бахтина, Д.С. Лихачева, Ю.А. Лотмана, С.А. Токарева и др., открываются массовые туристические маршруты по старинным городам («Золотое кольцо» и т.п.), создаётся фильм А. Тарковского «Андрей Рублев» (1966, 1971). В 1973 году на всесоюзном телевидении демонстрировался фильм «Семнадцать мгновений весны», где впервые в отечественном кинематографе был представлен героический образ священнослужителя, причём «фашистского» («пастор Шлаг»). Определённым итогом попыток описания фундаментальной неописуемости динамичного и полиморфного «многообразия верующих» в позднем СССР стала монография М.Н. Эпштейна, иронично показавшего, что те или иные формы «религиозности» возникают и исчезают практически ежедневно, и, соответственно, государству не хватит ресурсов, чтобы их чётко отслеживать своими ведомствами «государственной безопасности» [Эпштейн, 1994].

В мировой литературе XX века получило развитие иное понимание термина «верующий», фокусирующееся на «совести» как нравственном основании личности, когда, как отмечал П. Тиллих, «число верующих людей в т.н. "иррелигиозный" период может быть большим, чем в "религиозный"» [Тиллих, 1995]. Подвижничество знаменитой Симоны Вейль (Simone Adolphine Weil, 1909–1943), других «верующих вне конфессий», способствовало тому, что Второй Ватиканский собор (Concilium Oecumenicum Vaticanum Secundum, 1962–1965) впервые в истории интерпретировал «верных граждан Царства Божия» не как «твёрдых в вѣре» последователей исключительно «Ecclesia Catholica Romana», но как «людей доброй воли» и «совести», принадлежащих к любым этническим, конфессиональным и мировоззренческим традициям, включая даже «советских атеистов». Митрополит Антоний (Сурожский) сформулировал этот «вызов» традиционным нормативным представлениям теологии как вопрос о том, кого в трагических обстоятельствах Второй мировой войны можно назвать действительно «верующим»: того, кто с крестиком на шее прятался в окопе, или того коммуниста («безбожника»), который рискуя жизнью спас немецкого («чужого», «фашистского») ребёнка (известный монумент в Трептов-парке в Берлине) [Сурожский, 1999, 69, 70, 72].

Таким образом, «модель-2» формировала особое «воображаемое сообщество», во-первых, тех, кто в СССР искренне относил себя к «носителям научно-атеистического мировоззрения», стремясь «перевоспитать» тех, кто считал себя «верующим», а во-вторых, к «людям доброй воли», принимающим «таинственность» нашего бытия в мире и реально проявляющим себя в практиках «самопожертвования» и «сотрудничества». «Модель-2» не смогла стать нормой для новой глобальной «аутопойетической системы коммунизма», геополитические проекты которой не выдержали испытания временем, хотя сам концепт «доброй воли» и получил признание, когда, к примеру, в 1986 году в Москве были проведены запомнившиеся многим «Игры доброй воли» («Goodwill Games»).

Парадоксы «модели 3»: постсоветское воображаемое общество

Социологические исследования, начиная с 1987 года, когда в СССР на официальном уровне решили совместно с ЮНЕСКО праздновать «1000-летие Крещения Руси», показали, что к 1997 году, т.е. в течение одного десятилетия, прежнее «общество массового атеизма» превратилось в общество «проправославного консенсуса» [Каариайнен, Фурман, 1997, 35–36]. Этот социологический факт нередко воспринимается частью СМИ как возвращение к «модели-1» и утверждение в стране «клерикализма». Такие оценки, однако, представляются некорректными в условиях конституционных гарантий свободы совести (1993). Сегодня «модель-1» юридически законно стала сосуществовать с «моделью-2», неизбежно трансформируя прежние формы в новую «идеальную реальность», т.е. «воображаемое сообщество», призванное стать перспективной «аутопойетической системой», где «верующие» и «атеисты» живут в соседних квартирах или в одной семье.

В таком обществе нормативным становится требование «толерантности», которое, однако, само оказывается фундаментальной «апорией», поскольку, как отмечает Ю. Хабермас, толерантный человек должен быть «нетолерантен к нетолерантности», так как он должен уметь обращаться к плану «двусторонней перспективы», т.е. быть способным вообразить себе «перспективу другой стороны» и, признав саму возможность сотрудничества «по поиску истины», принять как норму то, что истина носит «открытый характер», не принадлежа ни одной из сторон «по природе», отказ от чего характерен, к примеру, для расистов (фашистов, радикалов и т.п.), толерантное отношение к которым оказывается невозможным, поскольку «если кто-то отвергает людей с чёрным цветом кожи, то мы не должны его призывать к "толерантности в отношении людей с иной наружностью"... Расисту следует не становиться толерантным, а преодолеть свой расизм» [Хабермас, http://www.ecsocman.edu.ru/data/797/836/1219/006_Habermas_45-53.pdf].

Г.Ю. Любарский, как уже отмечалось выше, предпринял интересную попытку анализа современного массового сознания, представленного в интернете, где отнесение себя к «верующим» приобрело двойственный характер, выступая, с одной стороны, в обществе «проправославного консенсуса» в качестве демонстративной причастности к «Православию» (в региональных субкультурах – к другим «Традициям» – «Исламу», «Буддизму», «Шаманизму» и т.п.) как «Религии», т.е. «Высшей Истине, Красоте, Силе и Власти» (нормы «модели-1»), тогда как, с другой, характеризуясь полной «неопределённостью», поскольку «если о человеке говорят, что он "верующий", это не значит, что ему вменяют в обязанность что-то делать и быть каким-то», в отличие от того, что «интеллигентный человек не может быть любым», и, более того, в последние годы у понятий «верующий, религиозный, воцерковлённый» появилась ассоциация со значением «обиженные», т.е. «верующие» – это люди, которые «обижены, оскорблены, обмануты, их не уважают» (нормы «модели-2») [Любарский, http://www.ecsocman.edu.ru/data/797/836/1219/006_Habermas_45-53.pdf].

Конституционный запрет на «господствующую идеологию», которая была характерна для двух прежних «моделей», поддерживаемых соответствующими «силовыми» ведомствами, порождает новую социальную реальность поиска форм сосуществования между гражданами, выступающими как «носители религиозных и атеистических убеждений». Требуются новые подходы, позволяющие корректно описывать нормативные представления, лежащие в основе целого спектра резонансных скандалов последних лет, на одном полюсе которых лежит «религиозный

акционизм», тогда как на другом – «новый русский атеизм», примером которого можно назвать сайт «nevzorov.tv» А.Г. Невзорова.

Исследователи отмечают, что «российские социологи оказались неспособны выработать согласованную позицию относительного того, насколько реально влиятельна в наши дни религия как социальный институт», поскольку нет согласия по фундаментальному вопросу: «является ли такое влияние фундаментальной общественной реальностью постсоветской России или оно – беспочвенный информационный конструкт, выгодный группе профессиональных священнослужителей и активных мирян данной конфессии» [Лебедев, Сухоруков, 2013, 118–126]. Иначе говоря, исследователи не готовы солидаризироваться с той частью политических элит и общества, которая фактически готова отказаться от норм Конституции 1993 года, призывая к реставрации норм «модели-1» или «модели-2».

Становление новой нормативной «модели-3» предполагает, среди других задач, анализ терминологического аппарата социологического инструментария, включая и анкеты, которые предлагаются для изучения современной религиозности. Эти термины можно рассмотреть как экспликацию определённых денотатов («значений», «референтов») и коннотатов («смыслов», «сигнификатов») в системе коммуникативных отношений, возникающих в условиях опроса.

Попытку преодоления ограниченности понятийного аппарата советского периода для описания новой социальной реальности одной из первых предприняла В.Ф. Чеснокова [Чеснокова, 2005, 7–8, 63–64]. Дальнейшее развитие и углубление этих подходов характерно для исследований Ю.Ю. Синелиной [Синелина, 2013, 105–106, 112, 114–115]. Вместе с тем, требует особого анализа терминологический аппарат современных СМИ, где «атеисты» могут квалифицировать себя сегодня как «верующие», как, к примеру, известный тележурналист В. Познер, который, характеризуя себя как «крещённого католика», ставшего «атеистом», отмечал, что «религиозный человек» и «атеист» являются по сути не столько альтернативой, как обычно считается, сколько частными проявлениями феномена «люди верующие» [Познер, http://pozneronline.ru/2015/12/13336/]. Другой известный телеведущий и учёный С.П. Капица утверждал, что он «русский православный атеист» [Капица, http://rodon.org/society-090]. В этом контексте уже не кажется парадоксальным то, что И.В. Сталин, «крещённый православный» и «семинарист», стал «атеистом», утвердившим «государственный атеизм в СССР», может для некоторых представителей Русской православной церкви восприниматься как «богодарованный вождь России». Такого рода парадоксальные высказывания свидетельствуют, во-первых, о политической ситуации господства нормативов «свободы совести» («модель-3»), сочетающей моменты «модели-1» и «модели-2» и, во-вторых, о «концептуальном хаосе» в общественном сознании.

Вместе с тем, такого рода парадоксы не новы и, как заметил ещё Августин (Aurelius Augustinus Hipponensis, 354–430), присутствуют в обществе с первых веков утверждения христианства, когда с одной стороны, признавалось, что «путь к добродетельной и блаженной жизни указан в истинной религии, в которой ...с чистейшим благоговением познаётся Начало всех природ», тогда как, с другой, «философы», развивавшие разное понимание этого «Начала», тем не менее, «храмы чтили общие», т.е. разные «метафизические» представления не мешали «им всем посещать общие святыни», когда фактически «вместе с народом они вроде бы исповедовали одну и ту же религию, частным же образом каждый из них защищал свою, особую» [Блаженный, 2000, 394].

В этом контексте показательно, что когда в 2012 году социологи «Gallup International Association» проводили масштабное исследование «глобального индекса религии и атеизма» в 57 странах мира, то ими задавался вопрос: «Независимо от того, посещаете ли вы храм, считаете ли вы себя религиозным человеком, нерелигиозным или убеждённым атеистом?» [The Global Index, http://www.wingia.com/web/files/news/14/file/14.pdf]. Иначе говоря, факт «посещение храма» и в современной культуре не означает осознание человеком себя в качестве «религиозного», т.е. «твёрдого в вѣре», хотя именно «общинная жизнь» и «евхаристическое братство» были тем нормативным образом, с которого началось само историческое христианство как «истинная религия».

В этой связи показателен пример Японии, где, согласно опросам «Бюро статистических данных» в 2013 году, «религиозными» себя считали около 30 % населения, тогда как по данным «Агентства по делам культуры» число «верующих» достигало 190 176 262 человек при общем населении страны в 126 896 000 человек, т.е. почти 150 % [Такахаси, 2015, 90–91]. Парадоксальная разница в цифрах объясняется различием в подходах к подсчёту, поскольку в первом случае опрос проводили методом личного интервью, тогда как во втором опрашивались религиозные объединения, каждое из которых по-своему определяло своих «верующих», когда, к примеру, синтоистский храм может считать всех своих посетителей в новогодние праздники («хацумодэ») «верующими Синто», тогда как буддийский храм обычно считает своих «верующих» по системе «Данка сэйдо», т.е. семей, традиционно с XVII века приписанных к определённому храму, при этом сегодня одни и те же люди могут посещать все эти храмы, практикуя принятые ритуалы, но часто совершенно не интересуясь их «доктринами».

Эти факты хорошо известны мировому религиоведению XX века. Так, М. Элиаде (Mircea Eliade, 1907–1986) обратил внимание на тот важный момент, что само понятие «нормативности» в представлениях о «религиозности верующих» не выявляется в полной мере только «статистическими» (социологическими) данными, т.е. тем, что «обычные граждане» думают, к примеру, о «православии», отвечая на вопросы анкеты, но совершенно необходимо аутентичное «теолого-нормативное» понимание реальности, пусть им в сообществе владеет только один авторитетный человек, статистически «незаметный» для социологов («священник», «духовник», «епископ» и т.п.) [Элиаде, 1999, 37–39].

С.А. Токарев (1899–1985) отмечал, что «подавляющее большинство "верующих"», не знает … верований и не особенно интересуется ими, разве лишь в моменты каких-то катастроф: с него достаточно совершать установленные обряды, приносить жертвы» [Токарев, 1979, 89]. Ж. Ваарденбург (Jean Jacques Waardenburg, 1930–2015) писал, что как правило «религиозная составляющая этой жизни не является столь исключительной или преобладающей, как это представляется» некоторым группам элит, фокусирующихся на «солидарности» с целью «усилить однородность своих сообществ» [Ваарденбург, 2004, 66]. Ещё один важный момент описал Роберт Бэлла (Robert Neelly Bellah, 1927–2013): для людей с низким уровнем образования главным видится «ревностная» приверженность определённой «традиции благочестия» («конфессии»), т.е. категорические религиозные формулировки со сравнительно простыми представлениями и непосредственной императивной установкой к практикам, тогда как в университетских кампусах предпочитают утончённые и недогматические системы мысли с высоким уровнем самопознания [Bellah, 1964, 358–374]. Официальное крушение «модели-2» в 1988 году показало, что в обществах со свободой совести (нормы «модели-3») религия не «отмирает», но обретает форму двух свободно сосуществующих «субкультур религиозности», фиксируемых социологически – «практической» («ритуальной», «традиционной» или «модернистской») и «интеллектуальной» («доктринальной», «охранительной» или «критичной»), а сама «религиозность» может приобретать целый спектр форм «причастности к таинственному» – от преходящего «мгновенного мистического переживания» до пожизненного «духовного избранничества», приобретаемого в процессе многолетнего обучения в конфессиональных учебных заведениях и преданности традиции в сане священнослужителя.

Религия в России превратилась в свободный идентификационный и поведенческий выбор. В таких условиях важнейшее значение приобретает «харизма» традиции, лидеров сообщества или «практик», когда, к примеру, в Париже, известном своими давними «секулярными» традициями, в 2013 году обращение Папы Римского собрало на демонстрацию около 1 500 000 человек. Эти «практики» реализуются в стране, где, согласно опросам, только 52 % французских католиков утверждают, что они «верят в Бога» [Чуть более половины, http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=50700]. В современной России сложилась парадоксальная идентичность «православные атеисты» (С.П. Капица) и до 20 % граждан, называющих себя «православными», утверждают, что они «не верят в Бога», при этом

беспрецедентным событием в новейшей российской истории стало пребывание в Москве и ряде других городов «пояса Богородицы» в 2011 году, собравшее около 2 000 000 паломников.

«Живой» и «спонтанный» характер современной вероисповедальной идентичности описал ещё И.-В. Гете (Johann Wolfgang von Goethe, 1749–1832), создавший «себе религию для личного употребления», «вѣру новорожденности» как «способности на невозможное» и пересмотр («руинизацию») всех традиционных (массовых, стереотипных) форм ради постижения подлинной, уникальной, таинственной и ускользающей «истины» [Свасьян, 1989, 66, 56]. Он иронизировал над «поверхностным рационализмом», который в духе таксономии Карла Линнея распределял людей по категориям – «христианин», «лютеранин», «пиетист», «атеист», «пантеист» и т.п., причём считалось, что, подобно тому, как «одно и то же растение… не могло одновременно фигурировать» под разными рубриками, то точно так же «оказывалось нежелательным нарушение соответствующей рубрикации и философами, которым в отместку была уготована особая и, с позволения сказать, штрафная рубрика "эклектики"» [Свасьян, 1989, 66, 56, 71]. Сегодня часто пишут о «кентаврической», «мозаичной», «гибридной», «мерцающей», «флуктуирующей» и т.п. религиозности «массового сознания» [Аринин, Петросян, 2016, 71–77].

«Модель-3» характеризуется целым рядом других аспектов, из которых ведущими в последние годы стали «электоральный» и «правозащитный». «Электоральный» аспект проявляется в том, что на уровне 85 субъектов современной Российской Федерации ситуация с «проправославным консенсусом» может значительно отличаться и данные по Владимиру будут иными, чем социологические показатели, к примеру, Грозного или Кызыла [Министерство, http://unro.minjust.ru/NKOs.aspx]. В таком контексте возникает вопрос о самом статусе «религии» как таковой, которая не только в СМИ, но и в академических изданиях до настоящего времени представляется амбивалентно, т.е. «прорелигиозно» и «антирелигиозно». Так, некоторые авторы могут трактовать её («конфессии», «религиозные объединения» и «верующих») в семантике «конфессиональной самопрезентации» как «Высшую Истину, Красоту, Силу и Власть» (в духе «модели-1», присутствующей на официальных сайтах конфессий), находящей очевидную поддержку части локального «электората». Оборотной стороной такого возвышения являются печально известные примеры «последовательного радикализма» в практиках А. Брейвика, лидеров проектов (движений, организаций) «Исламское государство» (запрещённой в РФ) и, в связи с длящимся скандалом вокруг фильма «Матильда», нового сообщества «Христианское государство – Святая Русь».

На сайтах целого ряда «неоатеистических проектов» религию могут трактовать как маргинальное, медико-патологическое или криминальное явление, порождающее «нетерпимость», «экстремизм» и «терроризм» (в духе «модели-2»). В таком контексте привлекаются «правозащитники», призванные защитить конституционные права на свободу совести и практик, в рамках которых сограждан делят не столько на «верующих/неверующих», сколько, в терминах бытовой лексики, на «радикалов» («акционистов», «экстремистов») и «нормальных» («толерантных», «светских»).

Данные три «модели» можно трактовать как три денотата концепта «должного» («нормативного», «истинного», «подлинного», «настоящего» и т.п.), которые воплощают позиции трёх исторически сформировавшихся типов массовых отечественных субкультур, которые фиксируются при социологических исследованиях, показывающих очевидно устойчивые различия приверженцев «прорелигиозных» («конфессиональных»), «антирелигиозных» («атеистических») и «нейтральных» («гражданских», «светских», «секулярных», «религиоведческих» и т.п.) норм, стремящихся к «возвышению», «занижению» или «нейтральному» пониманию содержания термина «верующий», включая целый спектр «версий» его трактовок от яркой «поэтики» до сухой «аналитики», сопровождаемых, порой, ненормативной лексикой в блогах.

Конфликты интерпретаций сторонниками выделяемых «моделей» возвращают нас к необходимости вспомнить мудрые слова Ю.А. Левады о том, что

«те, которые за, и те, которые против, неизменно качаются на одних качелях, сидят на одной доске», тогда как «позиция науки … состоит в том, что надо видеть дальше, глубже и свободнее, чем видят те, которые за, и те, которые против» [Левада, http://www.gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2006/441]. Элементарный уровень «бинарного» (за/против) видения проблемы следует дополнить выходом на уровень «тернарный», характеризующийся пониманием необходимости «наблюдения за наблюдателем» (Н. Луман), включением проблемы в универсальный социально-исторический контекст, где осознаётся, что «бинарная» система «монологична», различая только «своё/чужое» (истинное/ложное), тогда как именно «тернарная» (соотношение трёх «моделей») «диалогична» [Луман, 2005, 199].

В таком контексте важно рассматривать социологическое исследование методом анкетирования как коммуникативное отношение, где терминология «анкеты» выступает как экспликация одной из трёх отмеченных «исторических моделей», сохраняющихся в общественной памяти и языке, требуя содержательного анализа, важного для адекватного понимания и прогноза социальных процессов в современной России как части глобальной геополитической системы. Каждый из терминов будет рассмотрен со стороны его денотатов (значений) и массовых коннотаций (смыслов).

Особенности религиозности студентов и нормы «модели-3»

В этом контексте важно отметить, что студенты, согласно нашим исследованиям в ВлГУ и ряде других университетов России, характеризуются толерантностью. Анкетный опрос проводился в 2015 году в ВУЗах шести регионов РФ: Архангельской области (205 чел.), Республики Бурятии (202 чел.), Владимирской области (200 чел.), Москвы (187 чел.), Орловской области (200 чел.), Республики Татарстан (206 чел.) [Аринин, Петросян, 2015, 245–285]. Нас интересовало то, как молодёжь представляет себе «верующих», которых сегодня начинают противопоставлять «религиозным» согражданам. В ходе опроса студентам было предложено оценить по пятибалльной шкале значимость отдельных характеристик, позволяющих называть человека: а) «верующим», и б) «религиозным». Оказалось, что оценки признаков человека «верующего» и «религиозного» различаются.

«Верующим» сегодня признаётся любой, кто «верит в Бога» (3,59 балла по пятибалльной шкале), в то время как «религиозным» в первую очередь может быть признан только тот, кто «соблюдает традиции своей религии» (3,52). 150 лет назад, в словаре В. Даля (1863) «верующий» понимался как «религиозный человек» и «твёрдый в вѣре» [Даль, 1955]. Это понимание отражало исторические нормы «модели-1», воображаемым идеалом которой был искренний приверженец господствующей «вѣры Христианской Православной Кафолической Восточного исповедания», чистота которой контролировалась «Священным синодом», главой которого был император [Уставы, 1896, 9]. Слово «вѣра» обозначало тогда не особенности личности, противопоставляемые «знанию», но императорский «Закон Божий», отказ от которого был уголовным преступлением до 1905 года. Другой семантической особенностью слова «вѣра» было то, что оно употребляется в литературных источниках с X века, обретя более 10 значений и тысячи смыслов, войдя в фольклор, тогда как слово «религия» входит в русский язык только в XVIII веке, оставшись «книжным» воплощением общеевропейского концепта локального «государственного исповедания» в духе геополитики по принципу «cuius regio, eius religio», закреплённому «Pax Augustana» («Augsburger Reichs- und Religionsfrieden», 1555) и «Westfälischer Friede» (1648). Такая «вѣра» ассоциировалась с «преданностью» в духе скандально известного лозунга «православие или смерть», который в 2010 году был включён судом в Федеральный список экстремистских материалов (№ 865), отражая новую социальную реальность современной России.

Последний лозунг выразил попытки утвердить идею, что «вера» должна быть моральным стержнем личности и смыслом жизни, отражая идеалы монашеских аскетических практик «отречения от мира» и «самопожертвования» как проявления «силы духа». В таком контексте выражение «религиозный человек» коннотирует с «монахом» и «истовым приверженцем официальной церкви» как «ревнителями подлинно правоверного благочестия». В противоположность этому словосочетание

«верующий человек», начиная с текстов XX века, всё больше коннотирует с личным «духовным миром» («верой в Бога»), противопоставляясь как «интимные глубины», «сердце» и «эмоциональный центр» личности, её «другой стороне» – «разуму», «науке» и «знанию» [Рейсмер, 2011].

Вместе с тем, показательно и то, что к «верующим» или «религиозным» почти никто не относит «любого, кто верит хоть во что-то таинственное» (2,00 и 2,04) или «любого, кто лично сталкивался с таинственными явлениями» (1,79). Сегодня в интернете среди миллиардов текстов невозможно найти выражение «верующий шаман» («верующий колдун» и т.п.), хотя там рекламируются «Русская православная школа магии и знахарства» и ряд сходных «учреждений». Опрос показывает, что интуитивно ощущается культурная грань между «авраамической традицией» и «чародейством» («магией»), противопоставление которых восходит к Библии. «Таинственное» для православного сообщества представляется иначе, чем для «волшебников», а «Бог» – не «Дед Мороз».

В таком контексте студентам было предложено самоопределиться по шкале из 6 позиций: «верующие», «скорее верующие, чем неверующие», «скорее неверующие, чем верующие», «неверующие», «ещё только ищущие свою веру», «слишком заняты насущными проблемами, чтобы думать о вере и религии». Отвечая на данный вопрос, более трети студентов (36 %) вполне однозначно определили себя «верующими». «Неверующих» оказалось почти в два с половиной раза меньше (15 %). Определённые сомнения в самоидентификации выразили 40 % студентов. Причём три четверти этой группы скорее склоняются к вере, чем к неверию (30 % против 10 % от общего числа опрошенных). Отметим, что подавляющее большинство студентов с той или иной степенью уверенности смогли сделать выбор в рамках предложенной альтернативы «верующие»/«неверующие». Уклонились от выбора лишь 12 % опрошенных: 3,7 % указали, что только ищут свою веру, 3,9 % сослались на то, что слишком заняты, чтобы думать о вере, а 4,6 % просто выбрали вариант «Затрудняюсь с ответом».

Таким образом, с одной стороны, студенчество разделилось на две группы, одна из которых смогла определённо выразить своё отношение к религиозной идентичности, а вторая – испытывает в этой связи те или иные сомнения. С другой стороны, и среди определившихся, и среди сомневающихся, большинство склоняется к принятию статуса «верующего» или «скорее верующего», демонстрируя на вербальном уровне позитивное отношение к вере как таковой.

Дисперсия доли «верующих» оказалась довольно высокой – от 22 % в Архангельской области до 45 % в Республике Татарстан. Ещё более высока дисперсия среди «неверующих» – от 28 % в Архангельской области до 12 % в Орловской области и в Республике Татарстан. Принципиальных гендерных отличий в религиозной самоидентификации студентов не отмечается, однако девушки традиционно чаще юношей признают себя как «верующими» (39 % против 34 %), так и «скорее верующими» (33,5 % против 26 %).

Для большинства так или иначе верующих, их вера связана с Богом (55 %). Правда, лишь чуть более половины верующих в Бога (29 % от общего числа ответивших на вопрос) трактуют его так, как учит этому вероисповедание респондента (церковь, конфессия, община). Другая часть респондентов (26 % от общего числа ответивших на вопрос) просто верят в Бога так, как понимают его сами. С непостижимыми таинственными силами, правящими миром, природу своей веры связывает лишь каждый одиннадцатый из ответивших на вопрос (9 %). Такая же доля респондентов верит одновременно и в Бога, и в таинственные силы. В целом, к «институционализированному», т.е. связанному с определёнными «канонами» («религией», «конфессией»), пониманию веры склоняются чуть более четверти «верующих» студентов.

Важно отметить и тот факт, что студенты проявляют более высокий интерес именно к тем конфессиям, которые традиционны для тех или иных регионов. В Архангельской, Владимирской, Орловской областях и в Москве это православие и христианство вообще (от 2,75 до 3,20 баллов по пятибалльной шкале), в Бурятии это буддизм (2,89), а в Татарстане – ислам (2,87). Эзотерические практики и новые религиозные движения не вызывают заметного интереса ни в одном регионе

(в среднем 1,81 и 1,64 баллов, соответственно). Данные результаты могут быть свидетельством восприятия традиционных религий в качестве носителей некоего «национального культурного кода». Но в то же время студенты довольно высоко оценивают свой интерес и к магии, к гаданию и к гороскопам (2,41 балла).

Обратим внимание и на то, что при ответе на вопрос о том, что даёт религия людям, студенты наиболее высоко оценивают значимость нравственной составляющей религиозных учений («Религия способствует нравственному воспитанию» – 3,56). Значимым является и представление о религии, как об источнике смысла жизни (3,28). При этом проявляется и утилитарный подход к религии: высокие оценки получили такие позиции, как «Помогает выходу из стрессовых ситуаций, утешает в трудные минуты» (3,48) и «Помогает решать житейские проблемы» (2,66). Интересно также и то, что религия чаще воспринимается, как фактор объединения людей в одно духовное целое (3,34), чем путь индивидуального спасения души (2,82).

Эти данные позволяют принять вывод, что выделяется три статистически заметные формы нормативной самоидентификации, когда «верующие» понимаются как: 1) большинство «обычных сограждан», т.е. «маловерных» в доктринальном смысле «захожан», приходящих в храм «по обстоятельствам» (рождение, смерть, Пасха и т.п.), связанным с их «трансцендентными упованиями»; 2) «люди доброй воли», интуитивно стремящиеся «жить по совести» и принимающие «таинственность» мира, дистанцирующиеся от «конфессии» в большей или меньшей степени как «несвободы»; 3) «ядро общины», практикующие и активные «прихожане храма», стремящиеся к «скрупулёзной аутентичности», т.е. к тому, чтобы в духе словаря Владимира Даля быть «религиозными» как «твёрдыми в доктринальной вѣре» и «традиции».

Термины описания религиозности в Германии

«Живой» и «неуловимый» для контроля извне уровень «религиозности» в демократическом обществе выступает как своего рода «вещь-в-себе», которая может быть доступнее для понимания в странах, где утвердились нормы публичной и документированной презентации своих «трансцендентных упований». Так обстоит дело, к примеру, в Германии, где существуют юридически ясные и прозрачные нормы фиксации «религиозной принадлежности», предполагающей прямую финансовую поддержку гражданами конкретной «религиозной юрисдикции»[1], т.е. где «религия» выступает не как принудительный «институт господствующего государственного исповедания», но как свободное «общественное объединение», «аутопойетическая система», сохраняемая и поддерживаемая своими «приверженцами». Так, к примеру, если в 50-е годы XX века 95 % граждан ФРГ считали себя «христианами», принадлежащими к конкретным юрисдикциям «Katholische Kirche in Deutschland» («Ecclesia Catholica Romana») и «Evangelische Kirche in Deutschland», то после ряда скандалов с католическими священниками тысячи людей официально заявили о «выходе из Церкви», прекратив финансово поддерживать «объединение», хотя в последние годы многие стали вновь возвращаться в «юрисдикцию».

Традиция Германии, как представляется, близка в некотором плане к нормативным представлениям в России, которая, возможно, социологически ближе к Великобритании с одной традиционно массовой конфессией («Ecclesia Anglicana»), значительно отличаясь от США с традицией т.н. «религиозного супермаркета», сложившейся в стране, исторически созданной «диссентариями» («dissenters»), бежавшими от религиозных преследований в Европе и придавшими этой «травме» юридическую форму «первой поправки к Конституции» («Bill of Rights», 1789). В этом контексте нам представляется важным обратиться к опыту концептуального осмысления социологических исследований в Германии, где население свободно избирает фиксируемое членство с финансовой поддержкой «Katholische Kirche in Deutschland» и «Evangelische Kirche in Deutschland» [см. подробнее: Воронцова, 2016, 32–47].

Особый интерес представляет панельное исследование членства в Евангелической Церкви Германии (ЕЦГ), проводимое с 1972 г. каждые 10 лет. Исследование было инициировано ЕЦГ в рамках подготовки церковных реформ и стало самым масштабным в стране. В подготовке, проведении и анализе полученных данных

принимали участие наряду с теологами также ведущие социологи, историки, философы. Последние три опроса проводились на территории объединённой Германии, однако данные по Востоку и Западу страны представлялись дифференцировано. Целевой аудиторией исследования были не только прихожане ЕЦГ, но все сограждане, включая тех, кто отнёс себя как к верующим, так и к индифферентным к религии или утратившим связь с той или иной конфессией. Возраст респондентов был ограничен только нижней границей – 14 лет. При последнем опросе было собрано более 3 000 анкет. Проводимое в Германии исследование позволило выявить ряд важных черт в религиозности современных немцев. Более того, оно позволило зафиксировать различия в религиозных представлениях наследников социалистического (и атеистического) прошлого из Восточной Германии и представителей Западной Германии (где религиозная традиция не прерывалась). Среди общих черт можно указать на снижение общего уровня религиозных знаний, сокращение религиозной коммуникации; продолжающееся снижение количества формальных членов церкви (уплачивающих церковный налог). В то же время можно указать на тенденцию к ревитализации религиозности для населения бывшей Восточной Германии (в том числе молодёжи).

К особенностям используемых в опросах ЕЦГ анкет можно отнести наличие внутри анкеты вопросов-фильтров, разделяющих респондентов на группы верующих и утративших/не имеющих связи с религией. Ряд вопросов направлен на выявление связей между религиозностью индивида и его вкусами, предпочтениями (в музыке, политике и т.п.), а также культурой и традициями семьи и ближайшего окружения. Отдельная группа вопросов позволяет оценить знание респондентом вероучения, догматов, степень участия в ключевых обрядах и беседах на религиозные темы, что существенно повышает уровень достоверности при выявлении членов церкви по сравнению с критерием участия в еженедельных богослужениях/молитвах.

Представляется перспективным переработать сложившийся терминологический аппарат наших анкет для нового исследования студенческой религиозности в 2017 году [Анкета, 2016, 244–268], что позволит сопоставить отдельные группы данных с немецкими реалиями.

Библиографический список

1. Андерсон, Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон. – М.: Канон-пресс-Ц, 2001. – 288 с.
2. Анкета пятого опроса по членству в Евангелической церкви Германии (пер. Воронцовой Е.В.) // Образовательные проекты и конструирование религиозной толерантности в регионах России: монография / под ред. доц. Н.М. Марковой; Владим. гос. ун-т им. А.Г. и Н.Г. Столетовых. – Владимир: Аркаим, 2016. – С. 244–268.
3. Аринин, Е.И. Особенности религиозности студентов / Е.И. Аринин, Д. И. Петросян // Социологические исследования. – 2016. – № 6. – С. 71–77.
4. Аринин, Е.И. Приложение / Е.И. Аринин, Д.И. Петросян // Свеча-2015. Т. 29 / ред. и сост. Е.И. Аринин, Н.М. Маркова. – Владимир: Изд-во ВлГУ, 2015. – С. 245–285.
5. Баньковская, С.П. Воображаемые сообщества как социологический феномен / С.П. Баньковская // Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В.Г. Николаев. – М., 2016.
6. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман; пер. с англ. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
7. Блаженный Августин. Об истинной религии // Творения: в 4 тт. Т. 1: Об истинной религии. – СПб.: Алетея, Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. – 742 с.
8. Ваарденбург, Ж. Христиане, мусульмане, иудеи и их религии / Ж. Ваарденбург // Страницы: богословие, культура, образование. – 2004. – № 9/1.
9. Воронцова, Е.В. Перспективы научного анализа религиозности молодежи: опыт Германии / Е.В. Воронцова // Образовательные проекты и конструирование религиозной толерантности в регионах России: монография / под ред. доц. Н.М. Марковой; Владим. гос. ун-т им. А.Г. и Н.Г. Столетовых. – Владимир: Аркаим, 2016. – С. 32–47.
10. Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I и IV / В. Даль. – М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1955. – 2720 с.

11. Иванов, А.И. Религиозность населения Владимирской области эпохи «завершения советского периода» / А.И. Иванов // Религия и религиозность во Владимирском регионе: коллективная монография / под ред. Е.И. Аринина. Т. 2. – Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2013. – С. 102–103.
12. Каариайнен, К. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) / К. Каариайнен, Д.Е. Фурман // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 35–36.
13. Капица, С. «Я – русский православный атеист» / С. Капица [Электронный ресурс]. – URL: http://rodon.org/society-090 (дата обращения: 19.12.15).
14. Кодекс Феодосия «О язычниках, жертвоприношениях и храмах» / пер. с лат. и комм. М.А. Ведешкин // Научные ведомости Белгородского государственного университета. – 2013. – № 27. – С. 38–47.
15. Лебедев, С.Д. Тесный путь не туда? / С.Д. Лебедев, В.В. Сухоруков // Социологические исследования. – 2013. – № 1. – С. 118–126.
16. Левада, Ю. Что может и чего не может социология / Ю. Левада [Электронный ресурс]. – URL: http://www.gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2006/441 (дата обращения: 02.02.2017).
17. Луман, Н. Дифференциация / Н. Луман; пер. с нем. – М., 2006. – 320 с.
18. Луман, Н. Реальность массмедиа / Н. Луман; пер. с нем. А.Ю. Антоновского. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 256 с.
19. Любарский, Г.Ю. Вера. Религия. Церковь. Продолжение: интеллигентные vs. религиозные / Г.Ю. Любарский [Электронный ресурс]. – URL: http://polit.ru/article/2012/09/21/cogniometry/ (дата обращения: 09.12.2016).
20. Министерство юстиции РФ. Информация о зарегистрированных некоммерческих организациях [Электронный ресурс]. – URL: http://unro.minjust.ru/NKOs.aspx (дата обращения: 01.12.2016).
21. Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. – URL: http://ruscorpora.ru/ (дата обращения: 09.12.2016).
22. Познер, В. «Религиозный человек и атеист – люди верующие» / В. Познер [Электронный ресурс]. – URL: http://pozneronline.ru/2015/12/13336/ (дата обращения: 05.12.2016).
23. Рейсмер, М.А. Государство и верующая личность / М.А. Рейсмер. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. – 428 с.
24. Свасьян, К.А. Иоганн Вольфганг Гете / К.А. Свасьян. – М.: Мысль, 1989. – 191 с.
25. Синелина, Ю.Ю. О динамике религиозности россиян и некоторых методологических проблемах его изучения (религиозное сознание и поведение православных и мусульман) / Ю.Ю. Синелина // Социологические исследования. – 2013. – № 10. – С. 105–115.
26. Словарь русского языка XI–XVII вв. / гл. ред. С.Г. Бархударов. Вып. 2. – М.: Наука, 1975. – 320 с.
27. Сурожский, Антоний митрополит. О встрече / Антоний Сурожский, митрополит. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 1999.
28. Такахаси, С. Понятие о религии и религиозных феноменах в Японии / С. Такахаси // Феномен религии в конфликте интерпретаций: коллективная монография / под ред. Е.И. Аринина. – Владимир: ВлГУ, 2015. – С. 90–91.
29. Тиллих, П. Избранное. Теология культуры / П. Тиллих. – М.: Юрист, 1995. – 480 с.
30. Токарев, С.А. О религии как социальном явлении (мысли этнографа) / С.А. Токарев // Советская этнография. – 1979. – № 3.
31. Уставы духовных дел иностранных исповеданий // Свод законов Российской империи. – СПб., 1896. – Т. XI – Ч. 1.
32. Хабермас, Ю. Когда мы должны быть толерантными / Ю. Хабермас [Электронный ресурс]. – URL: http://www.ecsocman.edu.ru/data/797/836/1219/006_Habermas_45-53.pdf (дата обращения: 19.12.15).
33. Чеснокова, В.Ф. Тесным путем / В.Ф. Чеснокова. – М.: Академический проект, 2005. – 304 с.
34. Чумакова, Т. «Карта религий» для неудавшейся Всесоюзной переписи 1937 г.: забытая страница советского религиоведения / Т. Чумакова // Государство. Религия. Церковь. – 2012. – № 3–4 (30).
35. Чуть более половины французских католиков верит в Бога [Электронный ресурс]. – URL: http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=50700 (дата обращения: 01.12.2016).
36. Элиаде, М. Трактат по истории религий. Т. 1 / М. Элиаде. – СПб.: Алетейя, 1999. – 400 с.
37. Эпштейн, М.Н. Новое сектантство: типы религиозно-философских умонастроений в России. 1970–1980-е годы / М.Н. Эпштейн. – М.: Лабиринт, 1994. – 181 с.
38. Bellah, R.N. Religious Evolution / R.N. Bellah // American Sociological Review. – 1964. – Vol. 29. – № 3. – P. 358–374.
39. The Global Index of Religiosity and Atheism [Электронный ресурс]. – URL: http://www.wingia.com/web/files/news/14/file/14.pdf (дата обращения: 19.12.15).

Текст поступил в редакцию 19.05.2017.

[1] Критерием членства в той или иной религиозной группе выступает уплата религиозного налога, который идёт на нужды той или иной религиозной организации. Так, в бюджете ЕЦГ уплата церковного налога составляет 70 % всех доходов.

References

1. Bellah R.N. Religious Evolution. *American Sociological Review,* 1964, vol. 29, no. 3, pp. 358–374 (in English).
2. *The Global Index of Religiosity and Atheism*. Available at: http://www.wingia.com/web/files/news/14/file/14.pdf (accessed: December 19, 2015) (in English).
3. Anderson B. *Voobrazhaemye soobshhestva. Razmyshlenija ob istokah i rasprostranenii nacionalizma* [Imaginary Societies. Reflections on Origins and Spread of Nationalism]. Moscow: Kanon-press-C, 2001, 288 p. (in Russian).
4. *Obrazovatel'nye proekty i konstruirovanie religioznoj tolerantnosti v regionah Rossii: monografija* [Educational Projects and Forming of Religious Tolerance in Russian Regions: Monograph]. Ed. by N.M. Markova. Vladimir: Arkaim, 2016, pp. 244–268 (in Russian).
5. Arinin E.I., Petrosjan D.I. *Sociologicheskie issledovanija* [Social Studies]. 2016, no. 6, pp. 71–77 (in Russian).
6. Arinin E.I., Petrosjan D.I. *Svecha-2015* [Candle-2015]. Vol. 29. Ed. by E.I. Arinin, N.M. Markova. Vladimir: Izd-vo VlGU, 2015, pp. 245–285 (in Russian).
7. Banjkovskaja S.P. *Voobrazhaemye soobshhestva. Razmyshlenija ob istokah i rasprostranenii nacionalizma* [Imaginary Societies. Reflections on Origins and Spread of Nationalism]. Transl. V.G. Nikolaev. Moscow, 2016 (in Russian).
8. Berger P., Luckmann T. *The Social Construction of Reality*, 1966 (Russ. Ed.: Berger P., Luckmann T. *Social'noe konstruirovanie real'nosti. Traktat po sociologii znanija*. Moscow: Medium, 1995, 323 p.).
9. Augustine. *Tvoreniya: v 4 tt. T. 1.: Ob istinnoj religii* [Writings: in 4 volumes. Vol.1: On True Religion]. St. Petersburg: Aleteya, Kiev: UCIMM-Press, 2000, 742 p. (in Russian).
10. Waardenburg J. *Stranicy: bogoslovie, kul'tura, obrazovanie* [Pages: Theology, Culture, Education]. 2004, no. 9/1, p. 66 (in Russian).
11. Voroncova E.V. *Obrazovatel'nye proekty i konstruirovanie religioznoj tolerantnosti v regionah Rossii: monografija* [Educational Projects and Forming of Religious Tolerance in Russian Regions: Monograph]. Ed. by N.M. Markova. Vladimir: Arkaim, 2016, pp. 32–47 (in Russian).
12. Dahl V. *Tolkovyj slovar' zhivogo velikorusskogo jazyka* [The Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacional'nyh slovarej, 1955, 2720 p. (in Russian).
13. Ivanov A.I. *Religija i religioznost' vo Vladimirskom regione: kollektivnaja monografija* [Religion and Religiosity in Vladimir Region: Collective Monograph]. Ed. By E. I. Arinin. Vol. 2. Vladimir: Izd-vo Vladim. gos. un-ta, 2013, pp. 102–103 (in Russian).
14. Kaariajnen K., Furman D.E. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 1997, no. 6, pp. 35–36 (in Russian).
15. Kapitsa S. *"Ja – russkij pravoslavnyj ateist"* ["I Am a Russian Orthodox Atheist"]. Available at: http://rodon.org/society-090 (accessed: December 19, 2015) (in Russian).
16. *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta* [Science Bulletin of Belgorod State University]. 2013, no. 27, pp. 38–47 (in Russian).
17. Lebedev S.D., Suhorukov V.V. *Sociologicheskie issledovanija* [Social Studies]. 2013, no. 1, pp. 118–126 (in Russian).
18. Levada Ju. *Chto mozhet i chego ne mozhet sociologija* [What Sociology Can and Cannot Do]. Available at: //http://www.gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2006/441 (accessed: February 2, 2017) (in Russian).
19. Luman N. *Differenciacija* [Differentiation]. Moscow, 2006, 320 p.(in Russian).
20. Luman N. *Real'nost' massmedia* [Reality of Mass-Media]. Transl. A.Ju. Antonovsky. Moscow: «Kanon+» ROOI «Reabilitacija», 2012, 256 p. (in Russian).
21. Ljubarskij G.Ju. *Vera. Religija. Cerkov'. Prodolzhenie: intelligentnye vs. religioznye* [Faith. Religion. Church. Continuation: The Educated vs. Religiously Affiliated]. Available at: http://polit.ru/article/2012/09/21/cogniometry/ (accessed: December 9, 2016) (in Russian).
22. *Ministerstvo justicii RF. Informacija o zaregistrirovannyh nekommercheskih organizacijah* [Department of Justice of the Russian Federation. Information about Registered Noncommercial Organizations]. Available at: http://unro.minjust.ru/NKOs.aspx (accessed: December 1, 2016) (in Russian).
23. *Nacional'nyj korpus russkogo jazyka* [National Corpus of the Russian Language]. Available at: http://ruscorpora.ru/ (accessed: December 9, 2016) (in Russian).
24. Pozner V. *«Religioznyj chelovek i ateist – ljudi verujushhie»* ["Religiously Affiliated Person and Atheist Are Both Believers"]. Available at: http://pozneronline.ru/2015/12/13336/ (accessed: December 5, 2016) (in Russian).
25. Rejsmer M.A. *Gosudarstvo i verujushhaja lichnost'* [State and Believer]. Moscow: Knizhnyj dom «LIBROKOM», 2011, 428 p. (in Russian).
26. Svas'jan K.A. *Iogann Vol'fgang Gete* [Johann Wolfgang von Goethe]. Moscow: Mysl', 1989, 191 p. (in Russian).
27. Sinelina Ju.Ju. *Sociologicheskie issledovanija* [Social Studies]. 2013, no. 10, pp. 105 106, 112, 114–115 (in Russian).

28. *Slovar' russkogo jazyka XI–XVII vv.* [Dictionary of the Russian Language of the 11th – 17th Centuries]. Ed. S.G. Barhudarov. Vol. 2. Moscow: Nauka, 1975, 320 p. (in Russian).
29. Surozhskij Antonij, mitropolit. *O vstreche* [About the Meeting]. Klin: Fond «Hristianskaja zhizn'», 1999, pp. 69, 70, 72 (in Russian).
30. Takahashi S. *Fenomen religii v konflikte interpretacij: kollektivnaja monografija* [The Phenomenon of Religion in the Conflict of Interpretations: Collective Monograph]. Ed. E.I. Arinin. Vladimir, VlGU, 2015, pp. 90–91 (in Russian).
31. Tillich P. *Izbrannoe. Teologija kul'tury* [Selected Works. Theology of Culture]. Moscow: Jurist, 1995, 480 p. (in Russian).
32. Tokarev S.A. *Sovetskaja jetnografija* [Soviet Ethnography]. 1979, no. 3, p. 89 (in Russian).
33. Svod zakonov Rossijskoj imperii [The Digest of Laws of the Russian Empire]. St. Petersburg, 1896, vol. XI, part 1, p. 9 (in Russian).
34. Habermas Ju. *Kogda my dolzhny byt' tolerantnym*i [When We Should Be Tolerant]. Available at: http://www.ecsocman.edu.ru/data/797/836/1219/006_Habermas_45-53.pdf (accessed: December 19, 2015) (in Russian).
35. Chesnokova V.F. *Tesnym putem* [In a Hard Way]. Moscow: Akademicheskij proekt, 2005, 304 p. (in Russian).
36. Chumakova T. *Gosudarstvo. Religija. Cerkov'* [State. Religion. Church]. 2012, no. 3–4 (30), p. 108 (in Russian).
37. *Chut' bolee poloviny francuzskih katolikov verit v Boga* [A Little over a Half of the French Catholics Believe in God]. Available at: http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=50700 (accessed: December 1, 2016) (in Russian).
38. Eliade M. *Traité d'histoire des religions*, 1949 (Russ. Ed.: Eliade M. *Traktat po istorii religij*. St. Petersburg: Aleteiya, 1999, 400 p.).
39. Epshtein M.N. *Novoe sektantstvo: tipy religiozno-filosofskih umonastroenij v Rossii. 1970–1980-e gody* [New Sectarianism: Types of Religious Philosophical Ways of Thinking in Russia]. Moscow: Labirint, 1994, 181 p. (in Russian).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.4.112-117

Скурко Е.В.

Религия и право: современные формы взаимодействия

Аннотация. Соотношение религии и права в настоящее время выходит на первый план в ряду ключевых факторов государственно-правового развития современных обществ. Длительная и противоречивая история проблемы позволяет говорить о значительном накопленном опыте в указанной сфере. Тем не менее, кризисные явления и новые вызовы, появляющиеся в современных условиях, требуют определённого переосмысления вопросов отношений религии и права и в теоретическом, и в практическом аспектах. Ряд проблемных сфер и актуальных вопросов в указанной проблематике рассматривается в данной статье. В современной России совершенно необходимой становится потребность осмысления роли религии, определения позиции государства по данному вопросу, роли права – в религии, а также религии – в современном правовом развитии. Признание принципа верховенства права никак не должно быть связано и обусловлено требованием игнорировать либо отрицать фактор религии в правовом развитии. Необходимо признать и исходить из обязанности государства сообразовывать правовое развитие с общественными потребностями и интересами, выраженными в том числе в религиозных воззрениях граждан, занимающих, помимо прочего, крайне существенное и традиционное место в общественном сознании, в общественных отношениях. В статье обосновывается необходимость создания определённого механизма, позволившего бы должным образом учитывать фактор религии в государственно-правовом развитии. В качестве возможной организационной формы предлагается учреждение специального совета религий России, который мог бы быть либо самостоятельной организацией, либо специальным подразделением, например, в рамках Общественной палаты РФ.

Ключевые слова: религия, секуляризм, право, государство, секуляризация права, правовая система, принцип верховенства права

Elena V. Skurko

Religion and Law: Contemporary Forms of Interrelation

Abstract. The relationship of religion and law nowadays turns out to become an issue among key factors within the terms of state and legal development of contemporary societies. The long-lasting and controversial history of the issue allows to point out comprehensive experience accumulated in the field. Nevertheless, actual crises and new challenges appearing nowadays call for proper reconsideration of general questions concerned the relationship of religion and law both in theory and in practice. Several points of the problem and vital questions in terms of the issue are discussed in the article. In modern Russia, an absolutely necessary thing is the understanding of a role of religion, defining of a position of the state on the matter and a role of law in religion and also the role of religion in modern legal development. Recognition of the rule of law shouldn't be connected with and caused by the requirement to ignore or deny religious factor in legal development. It is necessary to recognize and proceed from the obligation of the state to conform legal development to public needs and interests expressed in religious views of the citizens, occupying, in addition, extremely essential and traditional place in public consciousness and relations. The paper proves the need of creation of a certain mechanism, which could allow properly considering of religious factor in state and legal development. Establishment of a special council of religions of Russia which could be either the independent organization, or special division, for example, within the Civic Chamber of the Russian Federation, is offered as a possible organizational form.

Key words: religion, secularism, law, state, secularization of law, legal system, rule of law

---

Скурко Елена Вячеславовна – кандидат юридических наук, старший научный сотрудник Института государства и права РАН; 119019 Москва, ул. Знаменка, д. 10; e.skurko@mail.ru

Elena V. Skurko – PhD (Law), senior research fellow at the Institute of State and Law of the Russian Academy of Sciences;10 Znamenka str., Moscow, Russia, 119019; e.skurko@mail.ru

С древнейших времён религия и право тесно взаимодействовали. В Новое время, однако, ситуация стала резко меняться – во многом в силу сложившихся к этому времени особенностей развития так называемой западной традиции права и политико-правовой мысли. В современном мире проблема взаимодействия религии и права – одна из наиболее актуальных и острых проблем. Так, в настоящее время необходимо признать, что религия – прямо или косвенно, но практически повсеместно в мире – поставлена в подчинение государству и праву, в рамках которых оформляется положение (статус) религии в обществе, общественной жизни и общественных отношениях, что соответствующим образом гарантируется в том числе мерами государственного принуждения, определяемыми действующими нормами права.

Между тем, как право, так и религия, в конечном счёте, во все времена были обращены к этическим принципам, по которым живёт человек, которым следует данное общество, защите которых, в том числе, должно служить современное государство. В этом смысле вопрос взаимодействия религии и права может рассматриваться либо через призму своего рода «конкуренции», конфликта между правом и религией, – либо же, напротив, через их взаимное дополнение и обогащение, т.е., в итоге, служить общественному благу и достижению гармонии в общественных отношениях.

На практике, однако, «чаша весов» в выборе между конфронтацией и конструктивным взаимодействием религии и права в современных обществах и государствах по большей части склоняется в сторону первой. Фактором, определяющим такое положение вещей, как уже было отмечено, выступает сам ход государственно-правового развития, заложенный в Новое время в европейских странах, в том числе с проводившейся колониальной политикой, и являющийся на сегодняшний день абсолютно доминирующим, в том числе в международном праве и международных отношениях, т.е. современном глобальном миропорядке.

Не случайно, поэтому, западные исследователи усматривают основной задачей, которая должна быть решена в вопросе отношения религии и права, требование их некоторым образом разграничивать – по определённому установленному критерию, – т.е. определить и ограничить сферу их действия, соответственно. И, строго говоря, именно определение такого критерия разграничения права и религии позиционируется сегодня как центральный вопрос в современной научной дискуссии по обозначенной проблеме: как подчёркивается рядом специалистов, «если право и религия могут пересекаться, в таком случае уместны сферы «правовой религии» и «религиозного права». Если они должны быть строго отграничены друг от друга – такого рода граница должна быть чётко определена и её следует придерживаться» [Law, 2011, 1].

Очевидно, современная наука не предлагает однозначного ответа на указанный вопрос, однако современное общество и государство на практике сталкиваются с необходимостью найти те или иные конкретные решения в указанной сфере – в противном случае складывающаяся неопределённость может стать причиной существенных кризисных явлений как в краткосрочной, так и в среднесрочной, а равно и в долгосрочной перспективе, вплоть до того, что под вопрос может быть поставлено само сохранение данного общества и государства, если они не уделяют достаточного внимания обозначенной проблеме.

В ряду подходов по определению соотношения религии и права можно выделить два аспекта сферы их взаимодействия, в плоскости которых такое соотношение пытаются установить. Это, во-первых, нормативный аспект – т.е. те вопросы в общественной жизни и социальных отношениях, которые составляют предмет регулирования – в сфере права и религиозной сфере соответственно; во-вторых – организационный аспект, в плане которого в основном рассматривается вопрос взаимного позиционирования права и религии на уровне оформления отношений государства и церкви.

В плане разграничения по предмету регулирования наиболее точно граница «юрисдикций» права и религии, по мнению целого ряда правоведов, была обозначена уже в XVII в. английским лордом-канцлером Х. Финчем, а именно как та, что в вопросах естественного и духовного (*naturalis et interna*) праву нет места: его сфера –

гражданское и политическое (*civilis et politica*) [Saunders, 1997, 2]. Решение кажется точным, если не принимать во внимание, однако, целый ряд как сложившихся теорий и концепций, так и существующей практики – начиная теорией естественного права и заканчивая, например, статусом и юрисдикцией Ватикана, в том числе каноническим правом Римско-католической церкви и т.д.

В организационном плане, в рамках которого, по сути, государство определяет положение религии, в том числе в аспекте отношения государства и церкви, т.е. та или иная религия некоторым образом легитимируется, единого практического решения, точно так же, не существует.

Наиболее характерный пример – положение ислама в государствах, большинство населения которых составляют мусульмане. Так, исследователи приводят следующие данные: «Из миллиарда мусульман, проживающих в странах, большинство населения которых исповедует ислам, 28 % проживает в 10 странах, которые, согласно их конституциям, провозглашены мусульманским государством. В дополнение к ним 12 стран, большинство населения которых исповедует ислам, провозглашают ислам официальной государственной религией, не декларируя однако, что являются мусульманским государством. Напротив, конституции 11 стран, большинство населения которых исповедует ислам, провозглашают государство светским. В этих странах проживает около 140 миллионов мусульман, или 13,5 % мусульман, проживающих в странах, большинство населения которых исповедует ислам. Наконец, 11 государств в ряду стран, большинство населения которых исповедует ислам, не приняли никакого конституционного установления касательно мусульманской или светской природы своего государства и не провозгласили ислам официальной государственной религией» [Law, 2011, 6–7].

В плане оценок общей тенденции формирования отношений религии и права, в том числе в аспекте государства и церкви, зарубежные исследователи подчёркивают, что, во всяком случае, для современных западных обществ ещё совсем недавно было характерно делать уверенные прогнозы об отмирании религии в общественной жизни: «Религиозные люди сетовали, что либеральное государство приватизировало религию, исключило её из публичной сферы, – даже раньше, чем развитие науки, образования и философии привели религию к окончательному упадку. За исключением необычайно религиозных Соединённых Штатов, религия во второй половине двадцатого века играла малозначительную роль во внутренних общественных дискуссиях в западных обществах и редко учитывалась в международных отношениях» [Law, 2008, 1].

К настоящему времени, тем не менее, ситуация во многом резко и неожиданно изменилась: религия стремительно возвращается в повестку общественного обсуждения как внутри отдельных государств, так и на международно-правовом уровне и в международных отношениях. По мнению западных специалистов «Вопрос о роли религии в общественной жизни напомнил о себе в связи с рядом событий и перемен, произошедших в западных странах. Влияние событий «9/11», террористических атак или угроз таких атак выступили довлеющим фактором в такой переоценке. Во многих аспектах, к сожалению, этот факт сводит и ограничивает общественную дискуссию отношением к религии как к инструменту терроризма либо исчерпывается дебатам вокруг ислама и запада» [Law, 2008, 1].

Однако, следует подчеркнуть, что как сама проблема, так и в целом конфронтационный курс, избранный для её обсуждения и поиска решений, были предопределены задолго до того момента, как произошло такое явное обострение. Действительно, отмечается, что «уже задолго до атак на Всемирный торговый центр стали проявлять себя комплексные и принципиальные вопросы о роли религии в современном обществе. Ряд факторов, помимо угроз терроризма, свидетельствовали, что наступило время для пересмотра ряда фундаментальных вопросов в сфере соотношения религии и конституционализма. В числе прочего, актуальность такого переосмысления обозначилась в ряде западных стран в силу кризиса консенсуса, существовавшего в обществе, касательно роли господствующей религии» [Law, 2008, 1–2]. Например, в США протестантизм, фактически воспринимавшийся как «национальная религия», стал стремительно утрачивать свои позиции в силу известных

изменений в культурном и демографическом планах и социальных структурах, в Великобритании Англиканская церковь была поставлена под давление юридических норм о запрете дискриминации и иных государственных обязательств в сфере защиты прав человека, в государствах континентальной Европы произошёл существенный рост доли в общей численности населения лиц, исповедующих ислам, и, кроме того, в дополнение, отмечается «повсеместно подъём атеизма, агностицизма, гуманизма и секуляризма, которые сами нередко бросают вызов идее о том, что какая-либо религия в принципе может иметь влияние в правовой сфере и общественных отношениях – т. е., в любом случае, поднимается сложный вопрос о требовании равного отношения к религии и «не-религии» [Law, 2008, 2] и т.д.

В государствах, где веками совместно проживали приверженцы различных религиозных конфессий и религии мирно сосуществовали, проблема выработки новых подходов и оценок в отношении права и религии в общественной жизни, государства и различных церквей, действующих на его территории, к сегодняшнему дню также приобретает новое звучание и смыслы. Факторами, обуславливающими необходимость повышенного внимания к проблеме, сегодня выступают как внутренние процессы в обществе, так и внешние влияния, исходящие как от воздействий проводимой государством политики, так и в силу своего рода «религиозного ренессанса» последних десятилетий, который, с нашей точки зрения, сегодня наблюдается практически повсеместно в мире и носит объективный характер, однако о его природе и причинах, очевидно, пока преждевременно рассуждать. Любой конфликт, могущий возникнуть в такого рода обществах, – будь то между представителями различных религиозных конфессий, либо в отношении государства в силу проводимой им политики в отношении положения религии либо отдельных лиц – последователей тех или иных религиозных учений – может привести к существеннейшим социальным кризисам, вплоть до того, что поставить данное общество и государство на грань существования.

Российская Федерация, очевидно, принадлежит к числу таких государств, и в настоящее время в российском обществе, в том числе в диалоге с государством, совершенно необходимой становится потребность осмысления роли религии, определения позиции государства по данному вопросу, роли права – в религии, а также религии – в современном правовом развитии.

Так, Российская Федерация, также как и большинство западных стран, – хотя и в силу иных исторических причин, – стоит на позиции отделения церкви от государства и секулярности права, соответственно. Несмотря на то, что на государственно-правовое развитие России в плане отношения к религии в сфере права в том числе оказывают влияние несколько традиций, наиболее существенное воздействие сегодня фактически сохраняет западная правовая традиция, которая прочно и последовательно укоренялась в правовой системе страны в период после 1991 г. – в отечественной юридической практике и практике государственного строительства, развитии правовой системы в целом. Однако именно эта традиция определённо продемонстрировала – причём непосредственно в местах своего происхождения, т.е. в западных странах прежде всего, – самые неудовлетворительные результаты в плане разрешения вопроса соотношения права и религии, положения церкви в государстве и т.п., свидетельством чему служат сегодня кризисные явления в указанной сфере, наблюдающиеся в западных странах в первую очередь, – причём не только отмечаемые специалистами, но и, как представляется, вполне отчётливо воспринимаемые на профанном уровне и в повседневности. Не случайно, поэтому, целый ряд исследователей сходится во мнении, что секуляризация права, произошедшая в эпоху Просвещения в Европе, из подхода, направленного на решение проблемы зреющих межрелигиозных конфликтов в обществе, вплоть до довлеющей угрозы религиозных войн, сегодня всё более становится частью этой же самой проблемы в праве [Law, 2008; 2011].

Здесь, следовательно, нельзя не обратиться более основательно к истокам, приведшим к существующему положению вещей.

Так, секуляризация правовой сферы в Новое время в Европе, как приходят к выводу историки, происходила в два этапа. Первым стал подъём абсолютизма,

в рамках которого получило обоснование отнесение религиозной жизни к сугубо частной сфере, над которой была безоговорочно установлена публичная власть в государстве, никоим образом не связанная, в свою очередь, никакой религиозной моралью и традиционными обязательствами, которым было привержено ранее государство в этой связи. Вторым и последующим этапом выступило сначала требование, а затем и фактическое, впоследствии формализованное, ограничение абсолютной власти в государстве на основании установления принципа верховенства права. Таким образом, постепенно сложилась ситуация, в которой уже секуляризованное прежде право было поставлено не только над абсолютизировавшейся прежде публичной властью, но и, тем более, над религией, сохранявшей своё место в частной сфере, как это было установлено в отношении неё в период абсолютизма [Saunders, 1997; Koselleck, 1988].

Сегодня в западной традиции права секуляризм определённо воспринимается как средство организации политической и правовой жизни и сферы конституционализма, в конечном счёте направленное на максимально полное исключение религиозных понятий, представлений и институтов из публичной сферы общественной жизни, считаясь непреложным условием, только и обеспечивающим нормальное функционирование современного либерального государства. Соответствующим образом, как делают вывод учёные, «чтобы преуспеть в мультикультурном обществе или глобальном сообществе со множеством религий, секуляризм должен быть способен продемонстрировать избирателям в государстве, что его программа в принципе состоит в том, что все религии будут поставлены в равное положение» [Law, 2011, 35], что, в свою очередь, следуя представленной логике, может быть реализовано только при условии, что секуляризм полностью отвергает любые религиозные воззрения как фактор в публично-правовой жизни и государственно-правовом развитии [Law, 2011, 35].

Именно в этой принципиальной позиции, последовательно проводимой в настоящее время в практике западных стран в первую очередь, с нашей точки зрения, кроется фундаментальная ошибка в подходе, уже приведшая и продолжающая создавать целые комплексы разноплановых проблем современности – начиная от признанного сегодня на всех уровнях кризиса мультикультурализма в континентальной Европе, который существенно усугубился в купе с миграционным кризисом последних лет, и заканчивая подходами, получающими распространение в англо-американском праве, в рамках которых при отправлении правосудия и в судебной практике в целом получают прямое применение обычаи, в том числе основывающиеся на религиозных нормах, при разрешении отдельных частно-правовых споров, если их стороны (а зачастую – только одна из сторон) считают себя ими связанными, – несмотря на то, что сами эти обычаи и религиозные нормы в их конкретном приложении могут входить в прямое, вплоть до антагонистического, противоречие с целым рядом норм действующего законодательства и обязательств, принятых государством в части защиты прав человека, вытекающими как из международных обязательств, так и в рамках конституционализма и т.п. [Поленина, Скурко, 2009].

Для современной России очевидно, что реализация подхода, в рамках которого, даже со ссылкой на принцип верховенства права, будут последовательно отвергаться любые религиозные воззрения и позиции как фактор публично-правовой жизни и государственно-правового развития, не только является неконструктивной, но несёт прямо деструктивную нагрузку и может повлечь за собой крайне существенные кризисные явления, не исключая серьёзные социальные потрясения, как для государства и общества в целом, так и в правовой сфере в частности.

С нашей позиции признание принципа верховенства права никак не должно быть связано и обусловлено требованием игнорировать либо отрицать фактор религии в правовом развитии. Напротив, следует признать и исходить из обязанности государства сообразовывать правовое развитие с общественными потребностями и интересами, выраженными в том числе в религиозных воззрениях граждан, занимающих, помимо прочего, крайне существенное и традиционное место в общественном сознании, в общественных отношениях, – словом, в общественной жизни и обществе в целом. Другой вопрос, что для этого, со стороны государства прежде

всего, требуется создание определённого механизма, позволившего бы должным образом учитывать фактор религии в государственно-правовом развитии.

Если, далее, пытаться предположить, в какой форме в рамках правовой системы современной России мог бы быть сформирован такого рода механизм, способный обеспечить учёт религиозного фактора в развитии современного российского права, в том числе и непосредственно, можно, например, обратиться к опыту организации и деятельности Общественной палаты РФ, а также общественных палат, созданных и активно работающих в субъектах Российской Федерации. Так, действуя по своего рода аналогии, возможно, было бы конструктивным рассмотреть вопрос учреждения специального совета религий России – либо в качестве самостоятельного, либо в качестве специального подразделения в рамках, например, Общественной палаты РФ. Однако необходимо сразу подчеркнуть, что полномочия такого совета должны быть шире, нежели, например, у Общественной палаты РФ, а также общественных палат субъектов Российской Федерации, – т.е. выходить за рамки экспертизы или принятия решений, носящих исключительно рекомендательный характер. В то же время, эти полномочия, очевидно, должны быть уже, нежели у федерального законодателя или субъектов права законодательной инициативы в Российской Федерации. Своего рода компромиссным решением могло бы стать, например, наделение представителей религиозных конфессий, действующих в России, коллегиальным правом вето при условии консенсуса: т.е. в тех случаях, если какая-либо законодательная инициатива или законопроект вызывает обоснованные религиозными представлениями возражения всех представителей религиозных сообществ и церквей, законно действующих в Российской Федерации, совет религий должен быть уполномочен наложить вето на соответствующую законодательную инициативу или законопроект – либо иметь какие-либо сходные полномочия и т.п.

Развитие такого или иного, в принципе сходного с представленным, подхода в правовой системе России, с нашей позиции, есть актуальное требование современности. Объективные проблемы, существующие на данном направлении, могут и должны получить своё скорейшее и конструктивное решение.

Библиографический список

1. Поленина, С.В. Право, гендер и культура в условиях глобализации / С.В. Поленина, Е.В. Скурко. – М.: Формула права, 2009. – 192 с.
2. Koselleck, R. Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society / R. Koselleck. – Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1988. – 204 p.
3. Law and Religion in Public Life: The Contemporary Debate / Ed. N. Hosen, R. Mohr. – London and New York: Routledge, 2011. – 274 p.
4. Law and Religion in Theoretical and Historical Context / Ed. P. Cane, C. Evans, Z. Robinson. – Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – 328 p.
5. Saunders, D. Anti-Lawyers: Religion and the critics of law and state / D. Saunders. – London and New York: Routledge, 1997. – 183 p.

Текст поступил в редакцию 08.06.2017.

References

1. Polenina S.V., Skurko E.V. *Pravo, gender i kultura v usloviyah globalizatsii* [Law, Gender and Culture in Terms of Globalization]. Moscow: Formula prava, 2009, 192 p. (in Russian).
2. Koselleck R. *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Cambridge, Massachusetts, 1988, 204 p. (in English).
3. *Law and Religion in Public Life: The Contemporary Debate*. Eds. N. Hosen, R. Mohr. London and New York, 2011, 274 p. (in English).
4. *Law and Religion in Theoretical and Historical Context*. Eds. P. Cane, C. Evans, Z. Robinson. Cambridge, 2008, 328 p. (in English).
5. Saunders D. *Anti-Lawyers: Religion and the Critics of Law and State*. London and New York: Routledge, 1997 (in English).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.4.118-125

Буланова И.С.

Социально-психологические подходы к изучению религиозных норм

Исследование поддержано грантом РФФИ и Администрацией Волгоградской области, проект № 17-16-34018

Аннотация. Традиционно религиозные нормы представляют собой специфическую для той или иной религии систему предписаний и правил. Они оказывают регулирующее воздействие на социальное поведение, являясь видом социальных норм. В этом случае перед социальной психологией стоит первоочередная задача определения специфики религиозных норм как социально-психологического феномена. Для этого были использованы основные теоретические подходы к дефиниции социальных норм. Представленные на этой основе теоретические подходы к религиозным нормам предполагают различные взгляды на их природу, генезис и особенности функционирования. В рамках группового подхода религиозные нормы рассматриваются как некоторые правила, регулирующие поведение в религиозной группе. В случае если речь идёт о процессе включения в малые группы, изучаются процессы усвоения и интернализации религиозных норм, заданных религией и транслируемых данной группой. В случае если речь идёт о больших группах, можно говорить о процессе формирования религиозных норм, механизмом которого является религиозная идентичность. При таком понимании предметом исследования могут быть социальные представления больших религиозных групп о правильном или неправильном поведении с точки зрения типичного представителя группы (например, православного). В рамках альтернативного социо-когнитивного подхода религиозные нормы понимаются как часть социокультурной системы. Они отражают стандарты поведения, необходимость которых укоренена в культуре и обществе. В индивидуальном сознании они формируются под влиянием социальных взаимодействий с религиозными феноменами и рассматриваются как субъективные репрезентации социально желательного поведения.

Ключевые слова: религиозные нормы, социальные нормы, социальная психология, групповой подход, социо-когнитивный подход

Irina S. Bulanova

Socio-Psychological Approaches to the Study of Religious Norms

The research is supported by a grant of the Russian Foundation for Basic Research and the Administration of Volgograd Oblast, project № 17-16-34018

Abstract. Traditionally, religious norms are a system of prescriptions and rules specific to a particular religion. They have a regulatory effect on social behavior being a kind of social norms. In this case, the primary task of the social psychology should be defining the specificity of religious norms as a socio-psychological phenomenon. For this, the main theoretical approaches to the definition of social norms were used. Theoretical approaches to religious norms, presented on this basis, suggest different views on their nature, genesis, and features of functioning. Within the framework of the group approach, religious norms are considered certain rules governing behavior in a religious group. In the case of the process of inclusion in small groups, the processes of assimilation and internalization of religious norms prescribed by religion and broadcasted by this group are being studied. If we are referring to large groups, we can talk about the process of forming of religious norms, the mechanism of which is religious identity. With this understanding, the subject of research may be social representations of large religious groups about right or wrong behavior from the point of view of a typical representative of the group (for example, an Orthodox person). Within the framework of the alternative socio-cognitive approach, religious norms are understood as part of the socio-cultural system. They reflect the standards of behavior, the necessity of which is rooted in culture and society. In individual consciousness, they are formed under the influence of social interactions with religious phenomena and are viewed as subjective representations of socially desirable behavior.

Key words: religious norms, social norms, social psychology, group approach, socio-cognitive approach

Буланова Ирина Сергеевна – кандидат психологических наук, доцент кафедры психологии Волгоградского государственного университета; 400062, Россия, г. Волгоград, проспект Университетский, 100; bis_m@mail.ru

Irina S. Bulanova – PhD (Psychology), Assistant Professor at the Department of Psychology, Volgograd State University; 100 Universitetskiy prospect, Volgograd, Russia, 400062; bis_m@mail.ru

Религиозные нормы представляют собой специфическую для каждой религии систему предписаний, определяющую необходимый образ мыслей и поведения (В.К. Бабаева, И.С. Берднакова, М.И. Ильичев, Е.О. Настоящев, А.Л. Посашкова, Е.В. Пруцкова, А.А. Радугин, Н.Н. Тарусина, Н.В. Усов). Специфика религиозных норм зависит от конкретной религии, поскольку подразумевает наличие согласованной и упорядоченной системы мировоззрения. Однако любые религиозные нормы так или иначе оказывают регулирующее воздействие на социальную активность, определяя не только порядок богослужения и поведение верующих в общине или церковной организации, но и мотивацию поведения и деятельности в различных социальных ситуациях и сферах жизни. Другими словами, религиозные нормы, утверждаясь в сознании, оказывают регулирующее воздействие на социальное поведение. В этой связи они рассматриваются как вид социальных норм и представляют особый интерес для социальной психологии.

В современной психологической литературе представлены некоторые исследования религиозных норм (О.В. Здоровцева, А.Ф. Кашапова, Н.В. Усов, др.). Однако редко эти исследования рефлексируются в предметном поле социальной психологии. Вместе с тем, проблема социальных норм и их видовой специфики – это обширная область социальной психологии, где они рассматриваются в контексте различных подходов, теорий, с точки зрения различных объяснительных схем (Г.А. Балл, М.Ю. Говорухина, Н.В. Гришина, О.В. Курышева, Е.М. Пеньков, В.И. Слободчиков и др.). Дефиниция религиозных норм как вида социальных норм требует анализа этих подходов, что и является целью данной статьи.

С психологической точки зрения, социальные нормы являются средством социальной регуляции поведения и рассматриваются в контексте межличностного взаимодействия [Янчук, 2005, 485]. В этом случае они понимаются как скоординированность действий индивида с действиями других людей. На более высоком уровне анализа социальные нормы выступают в качестве средств реализации важнейших социальных функций, осуществляют систему социального контроля, гарантируют стабильность, устойчивость и сбалансированность общества.

В социальной психологии традиционно проблематика социальных норм представлена в контексте взаимоотношений индивида и группы (групповой подход).

В рамках группового подхода социальная норма (групповая норма) представляет собой некоторое правило, стандарт поведения в группе [Янчук, 2005, 555]. В этом случае речь идёт, прежде всего, о том, что социальные нормы рассматриваются как структурообразующие элементы различных социальных групп, обеспечивающие их существование и функционирование наряду с другими её элементами, – статусом и ролью. Социальная норма понимается как некоторый стандарт поведения в группе, который служит её образующим элементом. Норма рассматривается как единообразие в поведении и образа мысли и соответствуют оценкам и поведению большинства её членов. С этой точки зрения, следование или отклонение от социальной нормы – два разнонаправленных процесса, которые, чаще всего сводятся к феноменам конформизма как соответствию групповым нормам (нормативность) или девиации как отклонению от групповых норм (ненормативность). В качестве механизмов соответствия поведения или суждений групповым нормам рассматриваются групповая идентичность, групповые роли, статус, различные процессы социального влияния.

В контексте группового подхода решается проблема формирования и функционирования социальных норм, представленная многочисленными экспериментами и построенными на этом основании теориями (С. Аш, Д. Майерс, М. Шериф, др.). Классификации исследований процессов формирования и развития норм,

представлена, в частности, в работе Р.Л. Кричевского и Е.М. Дубовской. Они рассматривают эти исследования в контексте трёх групп: 1) исследования норм, разделяемых большинством членов группы; 2) исследования норм, разделяемых меньшинством членов группы; 3) исследования последствий отклонения от групповых норм [Кричевский, Дубовская, 2001, 120].

Первая группа теорий посвящена исследованию конформизма (С. Аш, Г. Джерард, Дж. Хоманс). В рамках этих теорий нормативность приравнивается к конформизму.

Вторая группа теорий сосредоточена вокруг исследований влияния меньшинства С. Московичи и французской школой. С. Московичи говорит о том, что маргинальное и девиантное поведение (поведение меньшинства) способно оказать влияние на большинство членов группы при определённых условиях. Таким образом, автор объясняет социальные изменения и инновации в группе [Moscovici, Faucheux, 1972, 149–202].

И, наконец, третья группа теорий сосредоточена на вопросе отклонения от групповых норм. Этот процесс понимается как девиантное поведение и противопоставляется конформному поведению. Девиантное поведение – это расхождение между поведением индивида и поведением большинства членов группы. Девиант – человек, который ведёт себя иначе, чем ожидает группа, в которую он включён. Когда речь идёт об исследованиях в области коммуникации и консенсуса в дискуссионных группах, термин «девиант» применяется к любому человеку, чьи взгляды заметно отличаются от взглядов большинства [Dubois, 2002, 211].

В рамках группового подхода рассматриваются также различные механизмы следования социальным нормам (нормативности) или отклонения от них (ненормативности): теория групповой идентичности, теория рационального выбора и другие теории [Курышева, Чернов, 2015, 81–106].

Наряду с групповым подходом к дефиниции социальных норм в социальной психологии представлен подход, в котором социальные нормы рассматриваются как часть нормативно-ценностной системы культуры. Этот подход представлен, в частности, социально-когнитивным подходом, который во многом противопоставлен групповому подходу к дефиниции социальных норм [Dubois, 2002, 211].

В отличие от группового подхода социо-когнитивный подход подразумевает, что социальные нормы являются частью ценностно-нормативной системы культуры и общества. В рамках этого подхода социальные нормы подчёркивают социальную обусловленность способов поведения или суждений человека. В рамках социо-когнитивного подхода норма – это поведение или образ мыслей социально ценные и значимые с точки зрения социальной системы и культуры. Другими словами, социальная норма отражает некоторые стандарты поведения или суждений, необходимость которых укоренена в культуре, обществе и социальных системах. Таким образом, социальные нормы формируются и функционируют на более высоком уровне социальной организации, чем на групповом. Рассматриваемые в рамках данного подхода социальные структуры и практики охватывают и социальные группы как таковые, формируя и поддерживая единообразие в области культуры.

Основанием социального функционирования сторонники социо-когнитивного подхода считают способы мышления и социальное познание. Социальное познание означает процесс приобретения, организации и применение знаний о социальных объектах на уровне обыденного сознания. Этот процесс рассматривается сквозь призму основополагающих единиц познавательной активности: схемы, прототипы, фреймы, репрезентации, когниции и другие когнитивные конструкты [Андреева, 2005, 304]. Так социальная норма может быть определена как репрезентация социально желательного поведения, выраженная в качестве нормативного суждения. Совокупность этих суждений создаёт некоторые кластеры или виды норм. Так, например, сторонники социо-когнитивного подхода говорят о нормах андрогинии, нормах интернальности и других видах норм [Dubois, 2002, 211]. Специфика их содержательного наполнения, функциональное значение в различных социальных ситуациях и сферах жизни может существенно варьироваться в зависимости от той или иной социальной системы.

Процесс формирования нормативных суждений начинается с базового процесса социального познания – категоризации, с помощью которого окружающий социальный мир упорядочивается. Этот процесс происходит в контексте социальных взаимодействий, которые, в свою очередь, формируют конструкты социального познания, оказывающие влияние на формирование знаний об объектах и субъектах. Социальные объекты не могут быть поняты вне социальных отношений и независимо от социального взаимодействия. Различные объекты и субъекты воспринимаются через конкретные конструкты, которые отражают их социальную ценность в конкретных социальных отношениях. Воспроизводство нормативных суждений зависит от активизации нормативной ситуации, то есть ситуации, в которых субъекты включены во взаимоотношения с потенциальным оценщиком.

Результат этого процесса составляет часть жизненного опыта и выражается как та или иная мера нормативного или ненормативного поведения. При этом отсутствие нормативности не всегда подразумевает наложение санкций. Точно также как и соответствие не всегда прибавляет социальную ценность индивиду, позволяя ему различать себя. Всё зависит от вида норм и функций, которые они выполняют в общественной жизни. Понятие «девиация» в социо-когнитивном подходе заменено понятием «ненормативность», которое определяется как несоответствие поведения или суждения критерию социальной полезности. Это поведение или суждение позволяет человеку хорошо/плохо восприниматься в социальных отношениях. Ненормативность может иметь негативные последствия в реализации социальных коммуникаций. Однако само отклонение от социальных норм признаётся социальными структурами и зависит от их функционирования.

Нормы могут приводить к различным эффектам. С одной стороны, они обладают пределом толерантности вокруг относительно нечётких границ, которые определяют, какие события считаются приемлемыми и какие события считаются неприемлемыми. Размер границы толерантности фиксирует предел воспринимаемого отклонения и, следовательно, возможную стигматизацию индивида.

Религиозные нормы в контексте представленных подходов

В рамках группового подхода подразумевается, что религия функционирует на уровне групп: больших (прежде всего, конфессии) и малых (церковные организации, приход, общины и пр.). Процесс формирования религиозности, религиозного сознания и религиозных норм, соответствует процессам включения в эти группы. Вхождение в малые религиозные группы чаще всего сводится к изучению феномена «воцерквления», а процесс вхождения в большие социальные группы можно рассматривать в контексте религиозной идентичности.

Для отечественной науки термин «воцерквление» является приоритетным (Л.П. Ипатова, В.Г. Берзогов, В.Ф. Чеснокова). Это объясняется тем, что если «для западных христианских стран… основой религиозной, конфессиональной жизни выступает вероучение,… регионы, находящиеся под юрисдикцией РПЦ, приоритетом считают ритуальную, церковную жизнь, участие в службах и таинствах…» [Безрогов, 2002].

Воцерквление означает процесс вхождение в ту или иную религиозную организацию. В этом случае проблема религиозных норм сводится к изучению процессов усвоения правильного поведения приходской жизни, приобщения к таинствам, службам, соблюдение заповедей, добродетелей [Богатова, 2011, 114–122; Здоровцева, 2014; Пахутко, 2010, 152–159]. В этом же контексте трактуется проблема ненормативности или отступления от норм как проявление религиозной девиации (сектантство, вероотступничество, ересь и прочее).

Процессу включения в ту или иную религиозную организацию соответствует процесс формирования религиозного сознания. При этом в контексте проблемы включения в малую группу, речь идёт, прежде всего, о последовательном процессе формирования концептуального религиозного сознания, в ходе которого верующий сверяет свои действия с конфессиональными и церковными требованиями [Никонов, 1971, 236–250]. Субъектами этого процесса являются носители религиозных норм и правил (например, духовные наставники), а сам процесс осуществляется в непосредственном межличностном взаимодействии верующих с носителями религиозных норм.

Рассматривая религиозные нормы как компонент концептуального религиозного сознания в исследованиях, как правила, лишь констатируют факт соблюдения/несоблюдения тех или иных религиозных норм в процентном соотношении, например, у представителей различных социальных групп (как часто соблюдают пост, как часто считают нужным ходить в церковь, и т.д.) [Усов, Кашапова, 2013]. Религиозные нормы обыденного сознания изучаются как субъективные представления о тех религиозных нормах, которые транслируются группой (например, представления о заповедях и прочих установлений). Такое понимание предмета психологических исследований в данном подходе соответствует также характеру религиозного опыта, при котором верующий является объектом религиозного обучения или воспитания. В терминах западной психологии религии такой опыт может быть назван «индоктринированным» [Whitehouse, 2002, 208].

Однако при таком рассмотрении религиозных норм и психологических процессов, которые затрагивают данный феномен, не представляется возможным определить механизм их реализации в реальном социальном поведении и взаимодействии. Исследователи религии говорят о так называемой «гетерогенности» человеческой жизни, которая проявляется в существовании двух принципиально различных способах воззрения на мир – религиозном и обыденном [Антонов, 2015, 75–86]. В психологической литературе можно отметить исследования, которые посвящены этой «расщеплённости», когда эксплицитно выражаемые ценностно-смысловые реакции соответствуют религиозным нормам, а в определённых социальных ситуациях проявляются неоднозначные поведенческие реакции [Двойнин, 2007, 5]. Религиозные нормы являются частью социальной жизни, с действующими в ней социальными нормами. В связи с этим, первоочередной задачей социальной психологии является раскрытие взаимосвязи религиозных норм с социальными нормами, мотивацией и социальным поведением личности.

Частично эта задача может быть решена в рамках изучения больших социальных групп. Процесс вхождения в большие группы (конфессии) может быть изучен через механизм религиозной идентичности. Понятие социальной идентичности в психологии означает часть Я-концепции, являющаяся следствием осознания человека принадлежности к социальной группе, принятие смысла и эмоционального значения, придаваемого членству в группе [Tajfel, 1981, 384]. Религиозная идентичность представляет собой вид социальной идентичности и определяется как принадлежность к определённому религиозному сообществу, рассматривается как результат самоотождествления с определённой религиозной группой [Мчедлова, 2012, 123–127; Павлова, 2016, 90–99]. При этом она возникает только тогда, когда человек сознательно устанавливает свою принадлежность к религиозной группе. В этом случае, его мотивы обезличиваются и характеризуют скорее группу, чем самого члена этой группы [Курышева, Чернов, 2015, 82]. Религиозная идентичность становится когнитивным механизмом группового поведения, активизируя механизм стереотипизации, то есть описание того, кем являются члены данной категории (например, «типичный» православный).

Таким образом, в рамках теории социальной идентичности религиозные нормы можно рассматривать как коллективные убеждения о том, какие действия уместны в религиозной группе. В этом случае предметом исследования могут быть социальные представления больших религиозных групп о том, какое поведение или образ мыслей является правильным/неправильным с точки зрения типичного, например, православного человека (мусульманина, буддиста). В соответствии с групповым подходом в данном случае следует выявлять суждения и представления статистического большинства. В рамках данного подхода они и будут представлять собой религиозные нормы поведения или суждений. Религиозным основанием таких норм может являться субъективный (имажетивный) религиозный опыт, который подразумевает индивидуальный опыт реализации своей религиозности в реальном социальном поведении.

Социо-когнитивный подход подразумевает, что религиозные нормы как вид социальных норм представлены в культуре и обществе и являются частью социокультурной системы. На этом уровне они отражены определённым, специфическим

образом [Гирц, 2004, 88–124]. Религиозные нормы актуализируются и адаптируются к социальным требованиям. В этом случае, религиозная норма отражает некоторые стандарты поведения или суждений, необходимость которых укоренена в культуре и обществе. Вопрос содержания религиозных норм на уровне культуры представляется отдельной исследовательской задачей.

В индивидуальном сознании религиозные нормы формируются под влиянием социальных взаимодействий с религиозными феноменами культуры и носителями религиозных норм. На основе этого взаимодействия образуются некоторые базовые знания о религиозных событиях, действиях, сценариях поведения, которые, в свою очередь, можно назвать репрезентациями [Рягузова, 2012, 18]. Они представляют собой не только результат познания, но и средство познания, позволяя оценивать то или иное поведение или суждение. Таким образом, религиозные нормы с точки зрения социо-когнитивного подхода представляют собой основанные на субъективном опыте взаимодействия с носителями религиозных норм, а также с религиозными феноменами общества и культуры, субъективные репрезентации предпочтительного социального поведения, выраженные как нормативные суждения.

В связи с тем, что религиозные нормы как вид социальных норм регулируют социальное поведение на уровне общества и культуры, их видовая специфика не зависит от конкретной религиозной группы. Отражая ценности культуры, в её пределах они являются универсальными. Однако специфика их содержательной наполненности, функции и значение в различных социальных ситуациях могут существенно варьироваться в зависимости от той или иной религиозной группы (например, конфессии), определяя своеобразие трансляции религиозных ценностей в рамках той или иной религии.

Основой к эмпирическому исследованию религиозных норм обыденного сознания является нормативная ситуация. Использование ряда повседневных ситуаций не способствует выявлению социальных норм. Так, например, в интервью респонденту необходимо задать такую ситуацию, в ходе которой он должен оценить поведение как правильное или неправильное.

Таким образом, представленные теоретические подходы к изучению религиозных норм отражают сложный и многоплановый феномен религии, который, в свою очередь, изучается с различных позиций, на разных уровнях функционирования. Описанные подходы позволяют решать различные исследовательские задачи. Например, групповой подход в объяснении роста плюрализма религиозности и религиозная секуляризация выглядит достаточно ограниченно, поскольку понимает эти процессы как отступление от нормы большинства и проявление девиации. Социальная дифференциация является предметом исследования в рамках социо-когнитивного подхода. Он подразумевает, что норма как социально желательное поведение является отражением ценностей социальных систем и общества. Различные изменения на данном уровне провоцируют изменения и на уровне нормативной регуляции социального поведения.

Библиографический список

1. Андреева, Г.М. Психология социального познания / Г.М. Андреева. – М.: Аспект-Пресс, 2005. – 304 с.
2. Антонов, К.М. От обыденного к священному: религиозное обращение и пути рационализации религии (феноменологические и психологические аспекты) / К.М. Антонов // Психология религии: между теорией и эмпирикой: сборник научных статей. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. – С. 75–86.
3. Безрогов, В.Г. Социальное пространство личности. Религиозная социализация и осуществление права на веру в межпоколенных отношениях: XX век и перспектива / В.Г. Безрогов // Развитие личности. – 2002. – № 4. – С. 115–136 [Электронный ресурс]. – URL: http://rl-online.ru/articles/4-02/206.html/ (дата обращения: 16.07.2017).
4. Богатова, О.А. Религиозная идентичность и религиозные практики в Мордовии / О.А. Богатова // Социологические исследования. – 2011. – № 8. – С. 114–122.

5. Гирц, К. Интерпретация культур / К. Гирц; пер. с англ. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЕН), 2004. – С. 88–124.
6. Двойнин, А.М. Ценностно-смысловые ориентации личности в контексте религиозной веры: автореф. дис... канд. психол. наук: 19.00.01 / А.М. Двойнин. – М., 2007.
7. Здоровцева, О.В. Православные христиане в России XXI века – мировоззрение или самоидентификация / О.В. Здоровцева // Гуманитарные научные исследования [Электронный ресурс]. – URL: http://human.snauka.ru/2014/03/6140/ (дата обращения 18.07.2017).
8. Курышева, О.В. Содержание и динамика социально-возрастных норм в период взрослости / О.В. Курышева, А.Ю. Чернов. – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2015. – 346 с.
9. Кричевский, Р.Л. Социальная психология малой группы: учебное пособие для вузов / Р.Л. Кричевский, Е.М. Дубовская. – М.: Аспект Пресс, 2001. – 318 с.
10. Мчедлова, М.М. Религиозная идентичность / М.М. Мчедлова // Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. Т. 1. Идентичность как категория политической науки. – М.: РОССПЕН, 2012. – С. 123–127.
11. Никонов, К.И. К вопросу об уровнях религиозного сознания / К.И. Никонов // Вопросы научного атеизма. – 1971. – Вып. 11. Психология религии. – С. 236–250.
12. Пахутко, М.В. Ценностные основания религиозной идентичности студенческой молодежи г. Ростова-на-Дону / М.В. Пахутко // Гуманитарные и социальные науки. – 2010. – № 4. – С. 152–159.
13. Павлова, О.С. Религиозная идентичность студентов-мусульман (на материале изучения молодежи, проживающей в Чеченской республике) / О.С. Павлова, В.М. Миназова, О.Е. Хухлаве // Культурно-историческая психология. – 2016. – Т. 12. № 4. – С. 90–99.
14. Рягузова, Е.В. Личностные репрезентации взаимодействия «Я-другой»: социально-психологический анализ: автореф. дис... канд. психол. наук: 19.00.05 / Е.В. Рягузова. – Саратов, 2012.
15. Усов, Н.В. Возрастные особенности персональной религиозности и усвоение норм религии в процессе социализации / Н.В. Усов, А.Ф. Кашапов // Психология, социология и педагогика. – 2013. – № 8 (23) [Электронный ресурс]. – URL: http://psychology.snauka.ru/2013/08/2376/ (дата обращения: 26.05.2017).
16. Янчук, В.А. Введение в современную социальную психологию: учебное пособие для вузов / В.А. Янчук. – Мн.: АСАР, 2005. – 768 с.
17. Dubois, N.A. Sociocognitive approach to social norms / N.A. Dubois. – NY.: Routledge, 2002. – 211 p.
18. Moscovici, S. Social influence, conformity bias and the study of active minorities / S. Moscovici, C. Faucheux // Advances in experimental social psychology, v. 6. – NY., 1972. – P. 149–202.
19. Tajfel, H. Human groups and social categories / H. Tajfel. – Cambridge: Cambridge University Press, 1981. – 384 p.
20. Whitehouse, H. Modes of religiosity: A cognitive theory of religious transmission / H. Whitehouse. – Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004. – 208 p.

Текст поступил в редакцию 19.07.2017.

References

1. Andreeva G.M. *Psikhologiia sotsialnogo poznaniia* [Psychology of Social Cognition]. Moscow: Aspekt-Press, 2005, 304 p. (in Russian).
2. Antonov K.M. *Psikhologiia religii: mezhdu teoriei i empirikoi: Sbornik nauchnykh statei* [The Psychology of Religion: Between Theory and Empiricism: A Collection of Scientific Articles]. Moscow, 2015, pp. 75-86 (in Russian).
3. Bezrogov V.G. *Sotsialnoe prostranstvo lichnosti Religioznaia sotsializatsiia i osushchestvlenie prava na veru v mezhpokolennykh otnosheniiakh: XX vek i perspektiva* [Social Space of Personality. Religious Socialization and the Exercise of the Right to Belief in Intergenerational Relations: the Twentieth Century and the Perspective]. Available at: http://rl-online.ru/articles/4-02/206.html/ (accessed: July 16, 2017) (in Russian).
4. Bogatova O.A. *Sotsiologicheskie issledovaniia* [Sociological Research]. 2011, no. 8, pp. 114–122 (in Russian).
5. Geertz K. *Interpretatsiia kultur* [Interpretation of Cultures]. Moscow: Rossiiskaia politicheskaia entsiklopediia" (ROSSPEN), 2004, pp. 88–124 (in Russian).
6. Dvoinin A.M. *Tsennostno-smyslovye orientatsii lichnosti v kontekste religioznoi very. Avtoref. dis... kand. psikhol. nauk* [Value-Semantic Orientations of the Individual in the Context of Religious Faith. Abstract of PhD Thesis in Psychology]. Moscow, 2007, p. 5 (in Russian).
7. Zdorovtseva O.V. *Pravoslavnye khristiane v Rossii XXI veka – mirovozzrenie ili samoidentifikatsiia* [Orthodox Christians in Russia in the 21st Century – Worldview or Self-Identification]. Available at: http://human.snauka.ru/2014/03/6140/ (accessed: July 18, 2017) (in Russian).

8. Kurysheva O.V., Chernov A.Iu. *Soderzhanie i dinamika sotsialno-vozrastnykh norm v period vzroslosti* [The Content and Dynamics of Social and Age Norms during Adulthood]. Volgograd: Iz-vo VolGU, 2015, 346 p. (in Russian).
9. Krichevskii R.L., Dubovskaia E.M. *Sotsialnaia psikhologiia maloi gruppy: Uchebnoe posobie dlia vuzov* [Social Psychology of a Small Group: Textbook for High Schools]. Moscow: Aspekt Press, 2001, 318 p. (in Russian).
10. Mchedlova M.M. *Politicheskaia identichnost i politika identichnosti: v 2 t. T.1. Identichnost kak kategoriia politicheskoi nauki* [Political Identity and Identity Policy: in 2 vols. Vol.1. Identity as a Category of Political Science]. Moscow: ROSSPEN, 2012, pp. 123–127 (in Russian).
11. Nikonov K.I. *Voprosy nauchnogo ateizma* [Questions of Scientific Atheism]. Issue 11. Psychology of Religion. 1971, pp. 236–250 (in Russian).
12. Pakhutko, M.V. *Gumanitarnye i sotsialnye nauki* [Humanities and Social Sciences]. 2010, no. 4, pp. 152–159 (in Russian).
13. Pavlova O.S., Minazova V.M., Khukhlave O.E. *Kulturno-istoricheskaia psikhologiia* [Cultural Historical Psychology]. 2016, vol. 12, no. 4, pp. 90–99 (in Russian).
14. Riaguzova E.V. *Lichnostnye reprezentatsii vzaimodeistviia «Ia-drugoi»: sotsialno-psikhologichesko analiz: avtoref. dis...kand. psikhol. nauk* [Personal Representations of the Interaction "Me and the Other": Socio-Psychological Analysis: Abstract of PhD Thesis in Psychology]. Saratov, 2012, p. 18 (in Russian).
15. Usov N.V., Kashapova A.F. *Vozrastnye osobennosti personalnoi religioznosti i usvoenie norm religii v protsesse sotsializatsii* [Age Features of Personal Religiosity and the Assimilation of the Norms of Religion in the Process of Socialization]. Available at: http://psychology.snauka.ru/2013/08/2376/ (accessed: May 26, 2017) (in Russian).
16. Ianchuk V.A. *Vvedenie v sovremennuiu sotsialnuiu psikhologiiu: Uchebnoe posobie dlia vuzov* [Introduction to Modern Social Psychology: A Textbook for Universities]. Minsk: ASAR, 2005, 768 p. (in Russian).
17. Dubois N.A. *Sociocognitive Approach to Social Norms*. NY.: Routledge, 2002, 211 p. (in English).
18. Moscovici S., Faucheux C. Social Influence, Conformity Bias and the Study of Active Minorities. *Advances in Experimental Social Psychology*. NY., 1972. Vol. 6. pp. 149–202 (in English).
19. Tajfel H. *Human Groups and Social Categorie*s. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 384 p. (in English).
20. Whitehouse H. *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004, 208 p. (in English).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.4.126-142

Сторчак В.М.

Архетип нуминозности в контексте психоаналитической теории происхождения религии

Аннотация. В статье рассматриваются теоретические вопросы происхождения и эволюции религии. Основное внимание уделяется сущностным характеристикам понятия К.Г. Юнга «архетип» («коллективное бессознательное»): проблемам его интерпретации и содержательным аспектам. В результате исследования были выделены следующие содержательные признаки архетипа: базисность и универсальность его происхождения и существования, структурообразующая направленность, всеобщность и индивидуальность, амбивалентная направленность, этическая нейтральность и т.д. Такого рода архетипическое начало психики человека определено как «естественный архетип» (ЕА). В процессе эволюции социальное развитие все дальше уводило первобытное мышление человека от его биологического начала, модифицируя указанную выше психическую функцию в рационализированные представления, где бывшие ранее психически заряженные «проекции» получали воображаемые очертания и содержания. Естественный архетип (ЕА) воплощается в новое качество своего существования, трансформированного эволюцией общественного сознания – модифицированный архетип (МА). В спроецированном виде архетипы выступают в следующих прообразах: архетип пола, корпоративный или идентификационный архетип, пространственный архетип и т.д. Существенное место в работе уделяется архетипу нуминозности, который, с точки зрения автора, является основной предпосылкой для появления религиозных идей и представлений. В статье проводится мысль о том, что причиной эволюции религии является диалектическое противоречие между естественным (ЕА) и модифицированным (МА) архетипами.

Ключевые слова: архетип, нуминозный архетип, естественный архетип, модифицированный архетип, психика, психоанализ, эволюция религии

Vladimir M. Storchak

Archetype of the Numinous in the Context of the Psychoanalytic Theory of the Origin of Religion

Abstract. This article discusses theoretical questions of the origin and evolution of religion. The paper focuses on the essential characteristics of the concept of "archetype" ("collective unconscious") by K.G. Jung, addressing the problems of its interpretation and substantive aspects. The following informative characteristics of archetypes were identified as a result of the study: basic property and the universality of its origin and existence; structure-forming tendency; universality and individuality; ambivalent nature; ethical neutrality, etc. This kind of archetypal principle of human psyche is defined as "natural archetype" (EA). During the evolution, social development has distracted primitive thought of human further away from his biological origin, turning the former mental function into a rationalized view, where the "projections", having been mentally charged earlier, received imaginary shapes and contents. Natural archetype (EA) is embodied in a new quality of the existence transformed by the evolution of public conscience – the modified archetype (MA). The archetypes in projected form serve as the following prototypes: the archetype of gender; corporate or identity archetype; spatial archetype, etc. The work emphasizes the archetype of the numinous, which, from the author's point of view, is the basic prerequisite for the emergence of religious ideas and views. The article suggests that the cause of the evolution of religion is a dialectical contradiction between the natural (EA) and modified (MA) archetypes.

Key words: archetype, numinous archetype, natural archetype, modified archetype, psyche, psychoanalysis, evolution of religion

---

Сторчак Владимир Михайлович – доктор философских наук, профессор Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации; 119606, Москва, пр-т Вернадского, 84; v.storchak@yandex.ru

Vladimir M. Storchak – DSc (Philosophy), Professor of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; 84 Vernandskogo prosp., Moscow, Russia, 119606; v.storchak@yandex.ru

Понятие архетип (греч. arche – первоначало и typos – матрица, форма, модель, вид) относится к числу довольно сложных и древних терминов, который сродни платоновскому «эйдосу»; «исконному образу» Августина Блаженного, лежащего в основе человеческого познания; «природному образу», запечатлённому в сознании у средневековых схоластов и т.д. На сегодняшний день существует достаточное количество литературы, посвящённой анализу понятия «архетип». Но это ещё не значит, что оно обрело ясную и научно обоснованную формулировку. Сложность в его определении заключается в том, что у самого К. Юнга этот термин в его работах давался в различных значениях: «специфический инстинкт», «коллективное бессознательное» или «коллективная установка», «направляющие привычки сознания», «психический тренд», «первоформа», «осадок суммы опыта, полученного предками» и т.д. [Юнг, 1991, 70, 166, 172; Юнг, 1994, 209, 279].

Юнг неоднократно подчёркивал, что «это понятие спорно и способно немало озадачить» [Юнг, 1994, 120]. В его задачу входило «дать приблизительное понятие о своём материале и тем самым возбудить к нему интерес» [Юнг, 1994, 31]. Он не считал свои аргументы «окончательными и достаточно убедительными», так как этому требованию могли бы удовлетворить «лишь обширные научные труды» [Юнг, 1994, 27], посвящённые отдельным затронутым в его работах проблемам.

В отечественной науке понятие «архетип» стало активно использоваться с начала 90-х гг. XX века, прибавив ему совершенно произвольное толкование. В него вкладываются различные этносоциальные («этносоциальный архетип») [Тишков, 1990], традиционные ценностно-нормативные [Тришин, 2003, 34–39][1], социальные («социальный архетип») [Касьянова, 1994], национальные (определённые ментальные структуры, связанные с психологией национального характера и национальной идентичностью) [Попов, 1999, 112–113], психоаналитические («архаический остаток») З. Фрейда [Панарин, 1995] и даже литературные [Большаков, 1998; Давыдова, 1999, 154–157] значения. В большинстве случаев архетипическое содержание ассоциируют с понятием «ментальность», не различая их принципиальную разницу [Генон, 1991, 51–53]. Такое обилие и разночтение по указанному понятию требует его дальнейшего скрупулезного исследования.

Другой проблемой в определении содержания исследуемой категории является то, что бессознательное как объект психоаналитического анализа и практики является качественно неоднородным. Хотя, отмечает современный исследователь, многие психологи, в частности, З. Фрейд, и включали его в число основных элементов теории психоанализа, однозначности в трактовке бессознательного у них не было. «Так что бессознательным, – считает Н.С. Автономова, – в психоанализе зачастую называют совершенно различные инстанции, не образующие единого предмета. …Различны и разнокачественны, таким образом, не только сознание и бессознательное, но и само бессознательное внутри себя» [Генон, 1991, 70–71], – делает вывод автор. Поэтому, одной из задач исследования является выявление той разновидности бессознательного, к которому относится архетип.

Миллионы лет эволюции животного мира содействовали тому, что помимо ощущений и примарных инстинктов у него было выработано множество психических импульсов, установок и реакций, адекватным образом реагирующих на **типичные** воздействия окружающей среды (стихийные силы природы, неизвестные шумы, запахи, места, необычные небесные и земные явления и т.п.) или внутренние субъективные процессы (сны, физические и психические расстройства, смерть человека и т.п.). Эти психические импульсы, образцы поведения, установки и реакции [Гараджа, 45–46; Формизано, 2002, 135] соответственно вызывали **типичные** (адекватные) чувства страха, оцепенения, удивления, радости или тревоги, интереса и т.п. В свою очередь, эти чувства и состояния способствовали выработке соответствующей **типичной** (адекватной) мимики и жестикуляции [Иванов, 1978, 168–169], а также адекватных элементов реактивного поведения (неявное моторное поведение, неявная речевая реакция) и сопутствующие им физиологические процессы (изменение цвета лица, появление потливости или учащённого сердцебиения).

Аналогия психики архаического человека с животной прослеживается у Юнга во многих местах. У животного, как и у человека, существует множество

импульсов и реакций, указывающих на существование психического. Они также, как и первобытные люди, «делают массу вещей, смысл который им не известен» (время «пралогического» и «преанимистического» мышления доисторического человека по Л. Леви-Брюлю и Р. Маретту). Мыслеформы (универсально понимаемые жесты и многочисленные установки) следуют образцам, сформировавшимся задолго до того, как человек обрёл рефлективное мышление. Иными словами, если наше тело является итогом всей эволюции, то же самое можно сказать о содержании психической рефлексии, которая в той или иной степени присуща всем высокоразвитым организмам животного мира, опосредуя их взаимоотношения со средой. Так как имелись постоянно повторяющиеся условия существования, то возникли **типичные для них реакции, автоматически воспроизводимые, генетически наследуемые и называемые инстинктами – системой установок и реакций**, незаметно определяющих жизнь животного и, впоследствии, доисторического гуманоида [Юнг, 1991, 64; Уланов, 2000, 439][2]. Это бессознательное психическое содержание Юнг назвал **«специфическим инстинктом» или архетипом.**

Для Юнга не может быть никакого человеческого опыта без наличия этой «субъективной готовности», состоящей из «врождённой психической структуры», позволяющей человеку вообще иметь такой опыт. Эта структура с рождения настроена и подготовлена к совершенно определённому миру. Таким образом, архетип как «естественная психическая функция», как выработанный миллионами лет психологический «осадок всего опыта накоплений предков», есть первобытный, бессознательный «образ» или психическая «картина мира».

Фрейдовское «личностное бессознательное» покоится, с точки зрения Юнга, на более поверхностном бессознательном, ведущим своё происхождение и приобретаемым из личного, социального опыта. Архетип же («коллективное бессознательное») имеет всеобщую, универсальную природу, так как «коллективное бессознательное идентично у всех людей и образует тем самым всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным» [Юнг, 1991, 97–98]. «Личностный слой оканчивается самыми ранними детскими воспоминаниями; коллективное бессознательное, напротив, охватывает период, предшествующий детству, то есть то, что осталось от жизни предков» [Юнг, 1994, 119].

Юнг отмечал, что архетип зачастую истолковывается неверно, как некоторый определённый, унаследованный мифологический или культурный прообраз. Архетип, с его точки зрения, является лишь тенденцией к образованию культурных феноменов, лишь мотивом для них, а сами прообразы могут значительно колебаться в деталях, не теряя при этом своей базовой схемы. Архетип – это не «унаследованные представления», а «инстинктивный вектор», «направленный тренд», точно такой же, как импульс у птиц вить гнёзда, а у муравьёв строить муравейники. **Архетипы не имеют культурного происхождения**, «они воспроизводят себя в любое время и в любой части света, – даже там, где прямая передача … посредством миграции полностью исключены» [Юнг, 1991, 65]. Таким образом, архетипичным является также **бессознательный опыт, связанный с реализацией ряда базовых потребностей**, которые были унаследованы человеком от своего животного предка: ориентация в природной и человеческой среде, определённая система контактов и взаимоотношений с членами рода и т.п. Именно поэтому архетип – это только тенденция к рождению конкретного образа, «сухое русло», за которым, по выражению современного исследователя, лежит ряд базовых, универсальных «модусов» бытия человека [Основы, 1996, 128–131].

Итак, ***архетипы – это определённые психические содержания (генетически воспроизводимая система установок и реакций), аналогичные инстинктам («специфические инстинкты»), которые распространены как в животной, так и в человеческой среде («коллективное бессознательное»). Архетип – это врождённый опыт («инстинктивный вектор», «направленный тренд») в реализации жизненно важных базовых потребностей индивида.*** Согласно последователю Юнга Р. Моаканину архетипы – это «динамические силы личности человека, преследующие доставшиеся в наследство цели соответственно в психике и физиологии» [Моаканин, 1993, 36]. Выделим этот «специфический инстинкт» и назовём его **«естественным архетипом»** (ЕА).

На основании вышеизложенного, можно выделить следующие содержательные признаки архетипа:

– архетипы базисны, универсальны и передаются по наследству. Они врождённы и унаследованы как «специфический инстинкт», «естественная психическая функция». Это – «психический конденсат» эволюции животного мира, неотъемлемое наследство, которое с каждым новым поколением нуждалось только в пробуждении, а не в приобретении;

– как «естественная психическая функция», архетипы обладают мощным импульсом психического заряда. Бессознательное содержание этого заряда придаёт ему **нуминозный характер** (термин Р. Отто, взятый Юнгом для обозначения потенциально «типичных психических реакций», направленных на неизвестные, непонятные и неисследованные явления, которые и вызывают адекватные раздражения, возбуждения и впечатления). Нуминозное начало, нуминозный опыт, нуминозная энергия («mysterium tremendum» – «тайна, подвергающая в трепет») является динамической силой в развитии животного и человеческого мира. Любое явление, которое носит в себе нуминозное содержание, запрограммировано к неизбежной необходимости постоянного внимания к нему и его исследованию. Это же связано и с врождённой системой реализации опыта жизненноважных потребностей, универсальных «модусов» человеческого бытия, «образов» доминирующих законов и принципов общих закономерностей. В них вложено природой огромная энергия самореализации, где психика выполняет не только функцию барометра состояния этих «модусов», но и функцию наведения в системе координат объектов базовых ценностей. При этом происходит момент «очеловечивания» этих объектов, поскольку теперь они носят нуминозный характер своего содержания: «первобытная психологическая функция» переключается или переносится на явления внешнего или внутреннего мира. Это действо можно назвать феноменом «психического отчуждения», который при дальнейшей рационализации неизбежно будет подвергнут законам отождествления и олицетворения, что придаст ему знаковый (символический), а значит и культурный характер;

– архетипы как элементы психики и базисных основ опыта жизнедеятельности являются структурообразующими основаниями. Это корни, на поверхности которых история и культура воспроизведёт свои очертания и формы распустившегося древа, расцвеченного всей палитрой красок человеческого существования. «Достаточно знать, – пишет по этому поводу Юнг, – что нет ни одной существенной идеи либо воззрения без их исторических прообразов. Все они восходят, в конечном счёте, к лежащим в основании архетипическим праформам, образы которых возникли в то время, когда сознание ещё не думало, а воспринимало» [Юнг, 1991, 121–122];

– всеобщность и индивидуальность архетипического начала. Сложность и парадокс понимания архетипа в том, что, с одной стороны, этот «специфический инстинкт» заложен каждому индивиду природой с рождения. С другой стороны, он присущ каждому человеку, а потому носит всеобщий и общераспространённый характер: «Коллективное бессознательное идентично у всех людей и образует тем самым всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным» [Юнг, 1991, 98];

– амбивалентность направлений психической энергии индивида и коллектива «как внутренне присущего человеческой природе принципа». Противоречия индивидуального и коллективного бессознательного есть внутренний диалектический потенциал и резерв для дальнейшего развития человеческого бытия и эволюции общества, где содержания индивидуальной психики противопоставляются коллективной психике и отличаются от неё. «Психологическая теория … должна базироваться на принципе противоположности, – пишет Юнг, – ибо без этого принципа она могла бы реконструировать лишь некоторую невротически не сбалансированную психику. Без противоположности не существует ни равновесия, ни саморегулирующейся системы. Психика есть … саморегулирующаяся система» [Юнг, 1994, 100; Февр, 1991, 116–117].

Столь же амбивалентный характер носят будущие «образы» доминирующих законов и принципы общих закономерностей. На амбивалентность чувств, лежащих

в основе культурных образований, указывал ещё З. Фрейд: «Мы ничего не знаем о происхождении этой амбивалентности. Можно допустить, что она – основной феномен жизни наших чувств» [Фрейд, 1991, 346];

– архетип – это этически нейтральная единица, поскольку психическая «энергия сама по себе не есть ни добро, ни зло, она ни полезная, ни вредна, но индифферентна, так как зависит от формы, в которую входит энергия. Форма придаёт энергии качество» [Юнг, 1994, 82; Бердяев, 1993, 66–67][3].

Социальное развитие всё дальше уводило первобытное мышление от его биологического начала, модифицируя указанную выше психическую функцию в рационализированные представления, где бывшие ранее душевные (психически заряженные) «проекции» получали воображаемые очертания и содержания. **Естественный архетип (ЕА)** воплощается в новое качество своего существования, трансформированного эволюцией общественного сознания – **модифицированный архетип (МА)**. Это воплощение произошло благодаря трансформации, переключению с биогенезного на социогенезную рефлексию первобытной психической функции, где последняя характеризуется теперь культурно-историческим знаком своего формообразования. Возникновение человеческой способности к рефлексии, то есть первоначальной рационализации первобытных «мыслеформ», Юнг находит в жёстком эмоциональном потрясении [Юнг, 1991, 70–71].

Другими словами, в процессе антропогенеза, т.е. филогенетического и интеллектуального развития человечества происходит рационализация ЕА, придание ему формы и культурного содержания [Леонтьев, 1992, 75–76][4], качественных характеристик и этических свойств. Этот процесс задействован через различные механизмы [Основы, 1996, 141–142; Марк, 1993, 66–69][5], в частности, через механизм «проецирования» «непосредственной психической данности» на внешний и внутренний раздражитель. «В силу своего родства с физическими явлениями, – пишет Юнг, – архетипы нередко выступают в спроецированном виде; причём проекции, когда они бессознательны, проявляются … как ненормальные пере- или недооценки, как возбудители недоразумений, споров, грез и безумия всякого рода» [Юнг, 1994, 141]. Процесс опосредования внешних природных сил и явлений проходил также по «аналогии» с социальным опытом [Фромм, 1990, 211][6], ассоциации по сходству и смежности симпатической магии (Фрезер [Классики, 1998, 63–64]; Дюркгейм, [Классики, 1998, 219]; Зёдерблом [Классики, 1998, 288] и т.д.

Это процесс вызывает и содействует образованию **опосредованных психических реакций** на абстрактные (отлетевшие от реальной действительности и существующие автономно от неё) объекты внешней или внутренней рефлексии, а в последствии опосредованных психических реакций на фантастические представления – «искажённое и превратное отражение мира» (Маретт [Классики, 1998, 100–108], Дюркгейм [Классики, 1998, 296][7]). В гносеологическом плане это и является предпосылкой для дальнейшего категориального («концептного») освоения мира, для дальнейшего его опосредования и окультуривания и, в частности, его «околдовывания» –придания внешним и внутренним феноменам религиозного характера. Как уже писалось выше, здесь нуминозно окрашенные естественные явления и состояния ЕА опосредованно воплощаются в их культурных прообразах и артефактах. В религиозном аспекте в сверхъестественных образах и представлениях, первобытных ритуалах и обрядах примитивной магии и религии фетишизма, анимизма и тотемизма.

Примером рационализации архетипического содержания послужила для Юнга идея сохранения энергии Роберта Майера. Самые примитивные религии в самых различных уголках земли базируются на этом принципе. Единственная и определяющая мысль этих религий состоит в том, что существует разлитая повсюду магическая сила, вокруг которой вращается всё. Эту силу можно обозначить как «примитивную энергетику», которой соответствует представления о душе, духе, силе любви и волшебстве, плодородности, власти, лекарства и т.д. Это понятие силы у первобытных народов равнозначно также первой формулировке понятия бога. «Сила» дифференцируется в процессе эволюции. В ходе истории этот образ получал развитие во всех вариациях. В Ветхом Завете магическая сила светится в пылающем

терновом кусте и в лице Моисея; в Евангелии она появляется в излияниях Святого Духа в форме нисходящих с неба языков. У Гераклита она выступает как мировая энергия; в средневековье как аура, ореол святости и т.п. В соответствии с древними воззрениями сама душа есть сила; в идее бессмертии души заключено представление и её сохранении (закон «сохранения энергии»), а в буддийском и первобытном представлении о метемпсихозе к превращениям при неизменном сохранении. «Характерна смесь изумления, трепета и доверия, которую вызывает «сила», – пишет о чувственно-эмоциональной атрибутике первобытного образа Н. Зёдерблом. – Она драгоценна, животворна, благоприятна и в то же время опасна» (Зёдерблом [Классики, 1998, 308].

Этот биосоциальный прообраз, таким образом, изначально заложен в бессознательной готовности человека как «многократно повторяющиеся отпечатки субъективных реакций». Причём некоторые из них встречаются уже у животных, следовательно, они основываются на специфике живой системы вообще. Как архетипический прообраз данный сюжет является не только постоянно повторяющимся опытом, но и вместе с тем он эмпирически выступает как сила или тенденция к повторению тех же самых опытов, поскольку несёт в себе некоторое особое влияние или силу, благодаря которой воздействие его носит «нуминозный», то есть зачаровывающий либо побуждающий к действиям характер [Юнг, 1994, 108–110].

В спроецированном виде архетипы, по мнению Юнга, выступают как проявленные образы: «Тень, зверь, старый мудрец, анама, анимус, мать, ребёнок, а также неопределённое множество архетипов, выражающих ситуации. Особое место занимают те архетипы, которые выражают … цели процесса развития» [Юнг, 1994, 160; Юнг, 1991, 11, 51, 64][8]. Однако следует отметить, что в отличие от указанных спроецированных архетипических образов, круг биосоциальных потребностей, лежащих в основе первичных деятельностей человека и заложивших начало архетипическим мотивам социальных форм бытия, у Юнга практически не определены. Не исследованы они и в специальной литературе. Поэтому эта проблема до сих пор остаётся дискуссионной [Основы, 128–129]. Приведём несколько примеров таких биосоциальных потребностей и жизненных «модусов» человеческого бытия, амбивалентно разбитых на соответствующие пары:

– **архетип пола:** представляет бинарные пары мужчина (мужское) – женщина (женское), он – она, отец – мать и т.п. Он выражен через наименование мира по мужскому принципу: Отец (дух), в символическом плане представлен числом «3» (христианская Троица или древняя триада воды, воздуха и огня в натурфилософии); и женскому принципу: Мать (материя), в символическом плане представлена числом «4» (христианская Богоматерь или четвёртый элемент в натурфилософии, графически представленный вместе с другими первоэлементами квадратуры круга). Оба принципа составляют основу для двух религиозных мировоззрений – христианства в первом случае с упором на «мужские» духовные ценности и языческого – на «женские» земные ценности.

По мнению Юнга, в каждом человеке присутствуют с незапамятных времён два психологических начала: «Анима» – женское начало в мужчине и «Анимус» – наоборот, мужское начало в женщине (схожие архетипические содержания двух начал есть и в японской философии, представленные символами «Инь» и «Янь»). С давних пор в мифах всегда присутствовала идея о существовании мужского и женского начал в одном теле. Психологические интуиции такого рода обычно проецировались в форме божественной пары Сигиды или идее творца-гермафродита. Библейский Адам хоть и предстаёт в мужском виде, всегда носит в себе Еву, то есть свою жену, скрытую в его теле. Существование этих противоположных начал в человеке Юнг объяснял осадком суммы опыта, полученного первобытными предками в результате наблюдений друг за другом [Юнг, 1991, 149–150; Бердяев, 1994, 67–69; Бердяев, 1993, 69–70][9]. Ещё раньше Юнга о метафизической диалектике и символике пола писал И. Баховен. Н.А. Бердяев, ценивший его труды, рассматривал пол как «архаический глубинный слой» или «коллективное подсознательное» [Бердяев, 1993, 68].

Психологическая противоположность двух указанных архетипических начал получает с процессом интеллектуального познания мира первобытного человека

физические очертания, образы и мифическое объяснение. Так, к примеру, во многих мифологических сюжетах солнце ассоциируется с мужским началом (в греческой мифологии – Аполлон, Гелиос; в славянской – Хорс, Дажьбог), а земля – с женским (соответственно Гея у греков и Макошь у славян);

– **корпоративный** или **идентификационный архетип**: расовых национальных, родовых, конфессиональных, социальных, возрастных и т.п. различий. Он выражается через следующие бинарные пары: «мы – они», «свои – чужие», «родное – инородное», «наши – не наши», «друзья – враги» и т.п. Антропологи доказывают, что «личные и групповые отношения между первобытными людьми определялись инстинктивными побуждениями: чужак был угрозой или дичью» [Копелев, 1994, 8]. Впоследствии образ «другого», «чужого» (языка, культуры, вероисповедания и т.п.) стал играть сплачивающую роль в однородной культуре в противовес инородной. Это и понятно – всё непонятное и чужеродное отталкивается: «Где-то в глубинах национального самосознания, – отмечает по этому поводу Г.С. Кнабе, – живёт очень древний архетип деления всего мира на «мы» и «они», на «своих» и «не своих», и не только по существу, нот даже и во внешних формах… В рамках рациональной логики это объяснения себе не находит». Его можно найти «лишь на уровне глубинных структур» [Кнабе, 1994, 116].

Процесс культурной трансформации корпоративного архетипа дал миру различные стереотипы и установки отношения и определения, видения другого народа, связанные с устойчивыми представлениями, характеризующими действительные или мнимые черты национального характера [Гудков, 1991, 9–22; Якимович, 2003, 48–60]. И никакая логика разума, пишет С.В. Оболенская, не в состоянии устоять «перед древнейшей логикой инстинкта, перед никогда не затухающим представлением о «своих» и «чужих». Когда эти процессы приобретают массовый, эпидемический характер, наступают хорошо известные периоды коллективной слепоты и коллективного безумия» [Оболенская, 1991, 160];

– **пространственный архетип**: выражается бинарными парами внутреннего (своего, знакомого, обжитого) и внешнего (чужого, неизвестного, необжитого) пространства [Якимец, 2003, 28–42]. Общеизвестны повадки животных метить ареал своего обитания. Этим они как бы показывают своим конкурентам занятость этой территории, обезопасивая себя от вторжений непрошенных гостей. В новом закрытом помещении животное обегает его по периметру, обнюхивая всё, что в нём есть. Биологи называют это поведение исследовательским инстинктом: у любого животного существа есть потребность убедиться в том, что закрытый объём, в котором оно оказалось, не таит опасности и представляет собой «спокойное» внутренне пространство. Эта же потребность существует и у человека: «В истории искусства, – подчёркивает Кнабе, – внутреннее пространство нередко противопоставляется внешнему, как культурно обжитое, генерирующее сложный спектр комфортных эмоций» [Кнабе, 1994, 116–117].

В архаическое время относительно однородные коллективы воспринимали противостоящие им иные коллективы и «все лежащие за пределами освоенной ими территории географическое пространство как нечто неизведанное и потому опасное, как угрозу своему существованию и целостности, как царство враждебных сил». Это отразилось в различных легендах народов мира о разного рода чудовищах, драконах и иных устрашающих мифических существах, которые живут «за тридевять земель» [Кнабе, 1994, 118].

Исследование архетипических доминант человеческого существования является актуальной и перспективной для различных научных дисциплин гуманитарного цикла. Весьма интересна в этом русле разработка понятия «архетипа пути», который, по мнению С.С. Аверинцева, принадлежит к разряду «фундаментальных общечеловеческих символов» [Аверинцев, 1994, 3]. Или «архетип власти», инстинкт господства и преобладания Р. Адлера, который в культурной обработке принимал различные исторические формы дихотомии «подавления – сопротивления», «тирании – свободы» и т.п. [Бердяев, 1993, 74][10].

Религиозные содержания не относятся к кругу первичных биосоциальных потребностей, иначе бы нам пришлось искать и констатировать эти феномены

в животном мире, что противоречит научным данным. Они относятся, как это уже отмечалось ранее, к кругу ЕА, спроецированного сознанием и трансформированного всем ходом общественного развития в МА религиозных образов, идей и представлений (Дюркгейм [Классики, 1998, 220][11]). Механизм перехода от ЕА к МА лежит в проекции душевных переживаний, отражённых в зеркале природных событий [Строганова, 1995, 209, 212–215][12]. Такое проецирование находится у самых оснований, а потому «потребовалось несколько тысячелетий истории культуры, чтобы хоть как-то отделить проекцию от внешнего объекта» [Юнг, 1991, 99–100]. Иными словами, в процессе антропогенеза происходит рационализация «непосредственной психической данности». На более высоких ступенях развития человечества, по мнению того же Юнга, архетипы предстают в такой оправе, которая безошибочно указывает на влияние их сознательной переработки в суждениях и оценках. По существу, архетип «представляет то бессознательное содержание, которое изменяется, становится осознанным и воспринятым» [Юнг, 1991, 99]. ЕА, таким образом, представляет собой лишь предпосылку и тенденцию к образованию этих представлений, – представлений, которые могут значительно колебаться в религиозных деталях, не теряя при этом своей базовой психологической схемы.

Следуя этой логике, можно утверждать, что религия как социальный феномен есть продукт **неизбежного и естественного происхождения** в эволюции человеческого мышления. Боги, духи, сверхъестественные силы и т.п. – всё это феномены рационализации архетипических прообразов, той психической «картины мира», когда мысль была объектом «внутреннего восприятия, она не думалась, но обнаруживалась в своей явленности, так сказать, виделась и слышалась» [Юнг, 1991, 121–122]. Другими словами, для того, чтобы первобытное мышление получило своё осознанное оформление, оно вначале должно было выполнять роль объекта, нежели субъекта, поскольку вначале «делались вещи и совершались события, и только гораздо позже кто-то спрашивал, почему они делались и совершались» [Юнг, 1991, 71]. Архетип, резюмирует Юнг, – это скрытый клад, из которого человечество «извлекло своих богов и демонов и все те сильнейшие и могущественнейшие идеи, без которых человек перестаёт быть человеком» [Юнг, 1994, 106]. Таким образом, Юнг сводит религию к психологическому феномену, одновременно поднимая бессознательное до уровня религиозного явления [Фромм, 1990, 156–157][13].

Юнг в своих работах не даёт чёткой дефиниции архетипа, заложившего начало религиозным формам социального бытия. Назовём эту категорию **«нуминозным архетипом»**, поскольку понятие «нуминозности» часто звучит в работах психоаналитика при определении религиозных феноменов и влияние на них психических паттернов первобытного прошлого [Феноменология, 1977, 96; Фромм, 1990, 156–157][14]. Нуминозность характеризуется высокой степенью и широким уровнем активности психической энергетики.

Архетип нуминозности выражается бинарными парами «небесное – земное», «сакральное – мирское», «мистическое – естественное» и т.п. (Маретт [Классики, 1998, 102–103][15]). Выделенный нуминозный архетип является источником, базой, психологической матрицей для возникновения исторического и повсеместно распространённого образа первобытного бога. «Дело в том, – поясняет Юнг, – что понятие бога – совершенно необходимая психологическая функция иррациональной природы, которая вообще не имеет отношение к вопросу о существовании бога. Ибо на этот вопрос человеческий интеллект никогда не сможет ответить; ещё менее он способен дать какое-либо доказательство бытия бога. Кроме того, такое доказательство излишне; идея сверхмогущественного, божественного существа наличествует повсюду, если не осознанно, то по крайней мере бессознательно, ибо она есть некоторый архетип» [Юнг, 1994, 112]. Юнг прямо указывает на то, что архетипы имеют собственную побудительную специфическую энергию, которая создаёт мифы, религии и философии, оказывающие воздействия на целые народы и исторические эпохи, характеризующие их [Юнг, 1991, 73]. Одновременно с этим, архетип как «естественная психическая функция» является ещё и гарантом для последующей психической готовности воспроизводства религии, поскольку человек рождается на свет «с человеческим мозгом, который сегодня, вероятно, функционирует ещё

таким же образом, как у древних германцев». При объяснении мифов в прошлом обращались к чему угодно, рассуждает Юнг, но только не к душе. Недоступным пониманию было то, что потенциально душа содержит в себе все те древние психические первообразы, из которых ведут своё происхождение мифы, поскольку «наше бессознательное является действующим и претерпевающим действие субъектом, драму которого первобытный человек по аналогии обнаруживал в больших и малых природных процессах» [Юнг, 1991, 98–100]. Заключительный смысловой аккорд вышесказанного содержится в следующей фразе Юнга: древние религии «не с неба упали, а возникли из той же человеческой души, которая живёт в нас и сейчас» [Юнг, 1994, 273].

Выделенные в результате интеллектуального восприятия окружающего мира «архетипические представления», являли собой богатую и разнообразную картину исторических формообразований, игравших существенную роль в «картине мира» последующих поколений. Отметим ещё раз: постоянной динамике подвержена религиозная «картина мира», но не её базисный источник, который, как «специфический инстинкт», воспроизводится в неизменном виде в каждом новом поколении людей. В процессе онтогенеза этот источник находит свой выход и применение в тех формах религиозного мировосприятия, культа, ритуала и т.п., которые предоставляются субъекту культурным социумом. Иными словами, идёт процесс перехода от природно-детерминированного индивидуума к социально-детерминированной личности, на лице которой отображены культурные письмена своего времени. Теперь уже внешние природные раздражители, вызывавшие ранее нуминозные установки (страх, панический ужас, интерес, внимание и т.п.), проходят через призму исторических представлений и верований, найдя свою «нишу» в культурных образах и восприятиях людей данной культуры. На смену природным «раздражителям» приходят их культурные «заменители», то есть, нуминозная энергия в результате проецирования, переноса, переключения с биогенезного на социогенезный процесс, аккумулируется в религиозных идеях, фетишах, обрядах и ритуалах и т.п. [Уланов, 2000, 443–444]. Недаром одним из значений религии является понятие «взаимосвязь» – взаимосвязь человека с природой через опосредующие её религиозные символы. Теперь они, культурные артефакты и отлетевшие от реальности абстракции и фантазии («искажённые и превратные отражения мира»), превращённые в мыслительные и идеальные самостоятельные сущности, стали вызывать у человека чувственно-эмоциональное восприятие и переживание. Они стали иной, второй, искусственной природой, вызывающей у людей их исконно природные, реальные чувства [Вайнберг, 1993, 220][16]. Причём, как справедливо отмечал У. Джеймс, это не какие-то особые или «специфические религиозные чувства» (Джеймс [Классики, 1998, 160, 171–172][17]). Религиозный опыт лишь оптимизирует обычные психические процессы внутренней жизни человека. Культурные (религиозные) феномены историчны, они подвержены постоянной эволюции и изменению, тогда как их чувственно-эмоциональные атрибуты, создававшиеся в процессе биогенеза миллионы лет, естественны и постоянны. Внешние реакции нуминозности ярко выражены в эмоциональных переживаниях и образах человека. Эмоции усиливают нуминозную энергию. Но, в отличие от чувств и простых автоматических реакций на раздражение внешнего мира, они обладают определённой особенностью – **эмоции заразительны**. Они составляют первооснову социальных взаимоотношений не только в человеческом, но и в животном мире. Их выражение есть результат целого ряда опытов совместного существования, вызванного схожими ситуациями и контактами. Эмоции – это плод такого слияния, такого взаимопоглощения разнородных чувств, в результате которого они обретают способность вызывать у всех присутствующих, посредством мимической и жестикулированной заразительности, эмоционально-моторный комплекс, соответствующий событию, пережитому и прочувствованному только одним индивидуумом. «Установившаяся таким образом согласованность и одновременность эмоциональных реакций обеспечивает данной группе относительно большую безопасность и силу: сложение подлинной системы эмоций тотчас оправдывается *полезностью* этой системы», – пишет один из основателей «Школы анналов» и популяризатор ментального освоения истории Л. Февр. И продолжает

дальше: «Эмоции превращаются в некий *общественный институт*. Они регламентируются наподобие ритуала. Многие церемонии у первобытных народов являются зрелищами-сборищами, цель которых в том, чтобы вызвать у всех присутствующих однородные эмоции посредством одинаковых поз и одинаковых жестов и тем самым сплотить их в некую единую сверхличность, подготовить к единому деянию» [Февр, 1991, 112]. оправдывается полезностью этой системы», – пишет один из основателей «Школы анналов» и популяризатор ментального освоения истории Л. Февр. И продолжает дальше: «Эмоции превращаются в некий общественный институт. Они регламентируются наподобие ритуала. Многие церемонии у первобытных народов являются зрелищами-сборищами, цель которых в том, чтобы вызвать у всех присутствующих однородные эмоции посредством одинаковых поз и одинаковых жестов и тем самым сплотить их в некую единую сверхличность, подготовить к единому деянию» [Февр, 1991, 112].

Религия, таким образом, является не только **естественным**, но и необходимым феноменом общественного бытия. Её появление и существование диктовалось самой логикой человеческого развития (Маретт [Классики, 1998, 107]; Харди, 1979, 109–114; Фомин, 2001, 14–15: Бердяев, 1997, 386][18]. «Теперь стало возможным изучение религии не как ошибки, подлежащей объяснению, – писал известный исследователь Я. Ван Бааль на работу Р. Отто, – а как естественного человеческого явления» [Реферативный сборник, 1977, 86]. Перенося и проецируя свои психические переживания с природных на культурные объекты рефлексии, религия выполняет огромную **компенсаторную психологическую и терапевтическую функцию**: первобытные страхи и тревоги перед природными явлениями воплощаются в адекватные и контролируемые переживания перед олицетворёнными духами и богами. Или, иными словами, первобытная вера снимает «естественные» чувства и эмоции перед природными явлениями и переключает их на культурные символы. Такие чувства, как страх, ужас, обожание и др., подкреплённые специальными физическими извращениями и страданиями во время совершения обряда, теперь целиком и полностью захватывают дикаря. Обращённые когда-то к природе, все эти чувства теперь обращены к религиозным феноменам, искусственно замещающие природные явления. Но эта культурная «подмена» отнюдь не означала на первоначальном этапе религиозной эволюции ослабления или какого-то чувственно-эмоционального пренебрежения по отношению к священному. «Мы легко забываем, – писал по этому поводу Зёдерблом, – что для первобытных людей сакральные действия – это вовсе не отдых между двумя трудовыми неделями, не поэтический эпизод в прозе жизни, а полнейшая серьёзность, жёсткая, безжалостная серьёзность, действенная, помогающая серьёзность. …Более того, речь идёт не о чём ином, как о самой жизни со всеми её потребностями. Чуринги и танцы и всё священное являются подлинными источниками силы. …Религия – это не некий праздник, имеющий место время от времени, но подлинное содержание и сохраняющая силы жизни» [Классики, 1998, 293], – делает вывод автор.

Итак, жуткие и будоражущие воображение первичные мыслеформы, спонтанно проявляющиеся при соприкосновении с внешними и внутренними раздражителями, при эволюции сознания получают своё культурное оформление и системное упорядочивание [Полежаев, 2001, 78][19]. «Прирученные» чувства и эмоции, отрываясь от природной первоосновы, впадают во всё большую зависимость от сознания [Алексеев, 1992, 11][20]. В связи с этим, усложняются комбинации чувств и эмоций, чувственно-эмоциональных переживаний и их рационального восприятия. Происходит историческое «утончение» душевных переживаний и чувств, ибо, как писал известный русский мыслитель: «Душа подчинена не закону постоянства, а закону роста определённым образом направленных сил и стремлений» [Аскольдов, 1991, 244]. Психика человека становится всё более ранимой и беззащитной перед угрозой всё большего давления культуры и цивилизации. Религия при этом значит нечто большее, нежели «сакрализацию кризисных моментов жизни». Сакрализация и ритуализация «закрепляет не просто социальное событие в жизни индивида, но и его-духовные изменения; имея в своей основе биологическое явление, они превосходят его по своей важности и значимости» [Классики, 1998, 374]. Религия – это «приз»

человеку в его борьбе за выживание, в борьбе за естественный отбор в животном и социальном мире. Упорядоченная, «обузданная» (определённый ритм, такт и тональность выражения) психическая энергия придаёт существенный, творческий импульс к упорядочиванию природы, внутреннего и внешнего мира. И в этом процессе человек нуждался в большей степени не в истинном и реальном (что характерно для животного мира даже в большей степени, нежели для примарных рефлекторных свойств человека), а в его фантастическом, ирреальном отображении, а лучше и правильнее сказать, искажении природного мира. Именно в этом смысле первобытный «культ» может выступать как предтеча культуры, где не только рациональное стремление к истине, но и стремление к утопии и самообману, стремление к идеализму и иллюзиям есть естественная и необходимая составляющая эволюции человеческого рода [Бердяев, 1997, 527–529; Элиаде, 1996, 147; Висшер, 1988, 75–76][21]. Жизненное знание и практика здесь находятся в диалектическом взаимодействии с религиозной верой, в которой пребывают чувства и воображение и дикаря, и современного человека [Степун, 1999, 134; Ильин, 1993, 136–143][22]. А поэтому: «Всякая победа над религией бесполезна, – писал ещё в XIX веке Э. Ренан, – если её не заменить другой, по крайней мере, на столько же удовлетворяющей потребности сердца» [Фирсов, 2003, 94].

Культурные заменители как символы и посредники между человеком и внешней средой, между человеком и его внутренним состоянием и чувствованием «вбирают» в себя определённый заряд психической энергии. Представляя собой квазиреальность или опосредованную реальность, символы (МА) несут в себе естественное, природное чувственно-эмоциональное содержание: «Подобно тому, как символический язык снов и мифов является частной формой выражения мыслей и чувств с помощью образов чувственного опыта, ритуал является символическим выражением мыслей и чувств с помощью *действия*», – пишет Э. Фромм. И далее продолжает: «Сущность символического языка в том, что внутренние переживания, мысли и чувства выражаются таким образом, как если бы они были чувственными ощущениями» [Фромм, 1990, 215–216]. Это содержание есть плоть и кровь биосоциальной потребности человека. «Но под символом, – справедливо замечает Дюркгейм, – надо суметь обнаружить представляемую им реальность, которое и придаёт ему его истинное значение. Самые варварские и диковинные обряды, самые странные мифы выражают какую-то человеческую потребность, какой-то аспект жизни, либо индивидуальный, либо социальный» [Классики, 1998, 177]. Такую же реальность можно обнаружить и в мифах, ибо мифы всегда имеют отношение к определённым реальностям: «Космогонический миф имеет в качестве своего обоснования реальность, он «истинен», поскольку само существование мира подтверждает этот миф. Далее: миф о происхождении смерти имеет также свою «реальность», поскольку доказывает смертность человека, и так далее» [Элиаде, 1996, 16]. Миф это не просто какая-то лишённая содержания выдумка, а именно «живая реальность», выражающая биосоциальные потребности человека. Поэтому миф и его ритуальное воспроизведение должен нести и несёт в себе огромный заряд психической энергии [Элиаде, 1996, 28–30].

С другой стороны, культурные заменители как символы природных феноменов, или лучше сказать их первобытных мыслеформ и первообразов, получают в процессе эволюции своё самостоятельное значение, свою самостоятельную жизнь в системе рационального восприятия и отражения. Самостоятельность ритуала, к примеру, связана с его способностью замещать событие, а точнее, уже быть событием самим по себе. Эта «искусственная» самостоятельность придаёт событию культурный знак своего существования: оно может быть контролируемо и управляемо. Событие может быть «растянуто» по времени, что придаёт ему характер процесса. С другой стороны – оно может быть сжато по времени, придавая долговременным календарным процессам и жизненным циклам «культурность» событий. «В первом случае эксцесс превращается в норму и, таким образом, смягчается экстремальность ситуации, появляется возможность применить к ней (для её усвоения и переживания) имеющийся в распоряжении коллектива набор средств восстановления связей. Во втором случае непрерывный процесс оказывается сегментированным, сфера определённого, непрерывного получает очерченный облик. Именно благодаря

способности ритуала фокусировать долговременные процессы, – делает вывод Байбурин, – сводить их в одну точку, возникают предпосылки и основания для функционирования таких систем, как возрастная и календарная» [Байбурин, 1993, 6]. В дальнейшем примитивные символы всё больше усложняются, а, усложняясь, всё дальше уходят от образа первоначальной первоформы. «Идолами бывают не только изображения в камне и дереве. Идолами могут стать слова, машины, вожди, государство, власть и политические группы. Наука и мнение ближних тоже могут стать идолами; для многих идолом стал сам бог. Не пришло ли время прекратить споры о боге и вместо этого объединиться в деле разоблачения современных форм идолопоклонства», – рассуждает Фромм о современных формах религии. И далее продолжает: «Сегодня это – не Баал и Астарта, это – обожествление государства и власти в странах с авторитарным режимом; и обожествление машины и успеха в нашей собственной культуре, угрожающей наиболее ценным духовным обретениям человека» [Фромм, 1990, 220].

Усложнение символов ведёт и к усложнению всей гаммы чувств, отражающих отношение к культурным (религиозным) идеям, представлениям и материальным артефактам. «По мере того, как оно (религиозное мышление, – *В.С.*) прогрессирует в истории, вызвавшие его к жизни причины, по-прежнему сохраняя своё действие, заметны уже только сквозь обширную систему искажающих их истолкований. Народные мифологии и изощрённые теологии сделали своё дело: они напластовали на чувства изначальные весьма различные чувства, хоть и связанные с первыми (развитой формой которых они являются), но всё же очень мешающие проявлению их истинной природы» [Классики, 1998, 183], – отмечал Дюркгейм.

Подытоживая вышесказанное, скажем следующее. В процессе антропогенеза, т.е. филогенетического и интеллектуального развития человечества происходит рационализация ЕА («специфических инстинктов»). Этот процесс задействован через механизм проецирования «непосредственной психической данности» на внешний или внутренний раздражитель. Процесс проецирования вызывает и содействует, во-первых, образованию опосредованных психических реакций; во-вторых, способствует свойству человеческого сознания отлетать о реальной действительности, абстрагироваться и существовать автономно от него в субъективных оценках, в искажённых от реальности представлениях и фантазиях. А это, в свою очередь, является предпосылкой для появления религии. С точки зрения теории «нуминозного архетипа», эволюционный процесс перехода от ЕА к МА есть процесс *переключения* и *замещения* огромной первобытной психической энергии в чувственно-эмоциональную энергию веры в сверхъестественное. В индивидуальном плане на психоаналитическом уровне этот процесс задействован следующим образом: вытеснение «непосредственной психической данности» в подсознание; сопротивление его проникновения в сознание; замещение вытесненного содержания образом-символом; перенесение на него (символа) чувственно-эмоционального содержания и значимости, которые были связаны когда-то с исходными отражениями внешней и внутренней природы; формирование симптомов, т.е. форм религиозного поведения, которые одновременно и дают выражение негативному эмоциональному переживанию и обеспечивают иллюзорное удовлетворение. Экстраполируя этот процесс на историческое развитие, можно сказать следующее: также как материальная история человечества есть постоянный и объективный процесс достижения комфортного мирочувствования, история религии есть история достижения человечеством комфортного психологического самочувствия, которое достигается в его иллюзорных удовлетворениях.

Библиографический список

1. Аверинцев, С.С. Вслушиваясь в слово: три действия в начальном стихе первого псалма – три ступени зла / С.С. Аверинцев // Мир Библии. – 1994. – № 1 (2).
2. Алексеев, П. Философская концепция С.Л. Франка / П. Алексеев // Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с.

3. Аскольдов, С.А. Религиозный смысл русской революции / С.А. Аскольдов // Вехи. Из глубины. – М.: Изд-во «Правда», 1991. – 606 с.
4. Бердяев, Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н.А. Бердяев // Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: АО «Сварог и К», 1997. – 412 с.
5. Бердяев, Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
6. Бердяев, Н.А. Судьба России / Н.А. Бердяев // Русская идея. Судьба России. – М.: ЗАО «Сварог и К», 1997. – 537 с.
7. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – 480 с.
8. Большаков, А. Деревня как архетип: от Пушкина до Солженицина. – М., 1998.
9. Вайнберг, И.П. Рождение истории: Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э. / И.П. Вайберг. – М., 1993.
10. Висшер, Й. де. Религия в атеизме Колаковского /Й. де Висшер // Зарубежные концепции атеизма и идеологическая борьба: Реферативный сборник. – М., 1988.
11. Гудков, Л.Д. Феномен «простоты» (о национальном самосознании русских) / Л.Д. Гудков // Человек. – 1991. – № 1. – С. 9–22.
12. Давыдова, Т. Литературный архетип / Т. Давыдова // Высшее образование в России. – 1999. – № 4. – С. 154–157.
13. Ильин, И.А. Путь духовного обновления / И.А. Ильин // Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – 431 с.
14. Касьянова, К. О русском национальном характере / К. Касьянова. – М.: Институт национальной модели экономики, 1994. – 367 с.
15. Классики мирового религиоведения: антология. – М., 1998.
16. Кнабе, Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима / Г.С. Кнабе. – М.: «Индрик», 1994. – 528 с.
17. Копелев, Л.З. Чужие / Л.З. Копелев // Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 1993.
18. Марк, В. Архаические корни аутизма / В. Марк // Вопросы философии. – 1993. – № 12. – С. 66–69.
19. Моаканин, Р. Психология Юнга и тибетский буддизм: Западный и Восточный пути к сердцу / Р. Моаканин. – Томск, 1993.
20. Оболенская, С.В. Образ немца в русской народной культуре XVIII–XIX вв. / С.В. Оболенская // Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 1991.
21. Образ «другого» в культуре. – М.: Наука, 1994. – 336 с.
22. Основы социального психоанализа / под общей ред. проф. Попова В.Д. – М.: Изд-во РАГС, 1996.
23. Панарин, А.С. Между непримиримой враждой и неразделимым единством. Евразийство: за и против, вчера и сегодня (материалы «круглого стола») / А.С. Панарин // Вопросы философии. – 1995. – № 6.
24. Полежаев, Д.В. Религиозное в традиции русского сознания (Историко-психологический аспект) / Д.В. Полежаев // Государственно-конфессиональные отношения в России: свобода совести и ее реализация: Материалы научно-практической конференции. – Волгоград, 2001.
25. Тишков, В.А. Социальное и национальное в историко-антропологической перспективе / В.А. Тишков // Вопросы философии. – 1990. – № 12.
26. Уланов, Э. Юнг и религия: противостояние Самости: кембриджское руководство по аналитической психологии / Э. Уланов. – М., 2000.
27. Февр, Л. Бои за историю / Л. Февр. – М., 1991.
28. Фирсов, С.Л. Перевернутая религия: советская мифология и коммунистический культ (К вопросу о «новом революционном сознании» и «освобожденном» человеке) / С.Л. Фирсов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень № 1 (30). – М.: Изд-во РАГС, 2003. – 136 с.
29. Феноменология религии и ее проблемы (научно-аналитический обзор) // Идеализм и религия: Реферативный сборник. – М., 1977.
30. Фрейд, З. Тотем и табу / З. Фрейд // Фрейд З. «Я» и «ОНО». В 2 кн. Кн. 1. – Тбилиси: Издательство «Мерани», 1991. – 397 с.
31. Фромм, Э. Психоанализ и религия / Э.Фрейд // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1990. – 398 с.
32. Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М.: «Инвест-ППП», 1996. – 240 с.
33. Юнг, К.Г. Архетип и символ / К.Г. Юнг. – М.: Ренессанс, 1991. – 304 с.
34. Юнг, К.Г. Психология бессознательного / К.Г. Юнг. – М.: Канон, 1994. – 320 с.
35. Якимец, К.И. Свое и чужое / К.И. Якимец // Вопросы философии. – 2003. – № 11. – С. 28–42.
36. Якимович, А.К. «Свой-чужой» в системах культуры / А.К. Якимович // Вопросы философии. – 2003. – № 4. – С. 48–60.

Текст поступил в редакцию 25.07.2017.

[1] По мнению автора, к архетипическому началу относится культурная общность нации, которая характеризуется наличием в ней единых образцов сознания, поведения и общения, т.е. духовная сфера нации.
[2] «Под психической реальностью Юнг понимает опыт нашего собственного бессознательного, – пишет об этом современный западный исследователь, – т.е. все его процессы: инстинкты, воображение, аффекты, а также энергию, присутствующую в нас самих, между нами, среди нас, без участия нашего знания, всё время, от рождения до смерти» [Уланов, 2000, 439].
[3] В первобытные времена, будь то в гуманоидной орде или же в животной стае, действовали жёсткие инстинктивные отношения между особями. Социальные отношения между ними строились исходя из родовых или семейных условностей, нарушение которых грозило жестоким наказанием. Эти отношения природно обусловлены с точки зрения выживания и естественного отбора, а потому освобождены от каких-либо морально-нравственных оценок. Вся архаическая мораль человека – это мораль социально-родовая. В нём присутствует понятие коллективной ответственности, а индивидуальная ответственность находится лишь в зачаточном состоянии. С развитием человечества происходит отделение индивидуума от рода, индивида от коллектива. Появляется понятие нравственности – индивидуальная ответственность перед самим собой, а не перед коллективом. Вся история религии показывает нам процесс этого разделения. Языческое мировоззрение синкретично. В нём нет ещё чёткого разделения на мораль и нравственность, на коллективную и индивидуальную ответственность. Оно появляется в христианстве, которое культивирует именно нравственные, а не моральные отношения. Это разделение исчезает в тоталитарном обществе, где государство берёт на себя ответственность за совершённые человеком безнравственные поступки. См.: [Бердяев, 1993, 66–67].
[4] «Форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающей материи разбегаться. Разрывая узы этого естественного деспотизма, явление гибнет», – рассуждал о вопросах взаимосвязи природного (естественного) и рационального (искусственного) процесса формообразования К. Леонтьев. «Человек, высекая из камня или выливая из бронзы (из материи) статую человека, вытачивая из слоновой кости шар, склеивая и сшивая из лоскутов искусственный цветок, влагает извне в материю свою идею, подкарауленную им у природы».
[5] Формирование архетипических образов на уровне архаического мышления в современной науке изучено ещё очень слабо, а доказательная база зачастую находятся больше на стадии гипотез, нежели чётко продуманного анализа и веской аргументации. Приведём несколько версий путей формирования архетипических образов. Известный физиолог А.М. Северцев предлагает рассмотреть этот процесс исходя из закона о воспроизведении в свёрнутых формах всех фаз филогенеза в онтогенезе. При возникновении в эволюции новых, высших функциональных систем старые не исчезают бесследно, и деятельность их не прекращается. Она лишь перекрывается деятельностью новых систем, старые же включаются в них, интегрируются с ними.
Другим примером архетипа-первообраза служит его генетическая связь с наиболее фундаментальными свойствами, потребностями человека. Поэтому анализ этого формирования должен лежать в пространстве исходных видов деятельности, первоначальных форм социального взаимодействия. К примеру, крест в качестве естественного индекса символизирует не что иное, как перекресток, перепутье, пересечение дорог. Но в связи с тем, что в древности перекрёстки были местами наиболее опасными (встреча с дикими животными или же людьми другого племени), крест как пересечение дорог приобретал, с одной стороны, значение напряжения, опасности, неожиданности, а с другой, согласно закону гомеопатического соответствия (подобное подобным, но последнее в меньшей мере), – охранительное значение. Отсюда появление у многих древних народов креста как фетиша, как символа безопасности, способного отводить невзгоду и беду. Таким образом, линия формирования архетипического образа лежит на оси «естественный индекс – конвенциональный символ» (см.: [Основы, 1996, 141–142]).
Не менее интересны пути формирования архетипических магистралей развития, изложенные в исследованиях В. Марк, которая выводит их из архаических страхов аутизма (см.: [Марк, 1993, С. 66–69]).
[6] «Удивляясь движению звёзд, росту деревьев, наводнениям и землетрясениям, человек выдвигал гипотезы, объяснявшие эти происшествия по аналогии со своим человеческим опытом. Он предполагал, что за этими событиями стоят боги и демоны, точно так же, как объяснял происшествия в своей собственной жизни волей определённых лиц и человеческими отношениями» [Фромм, 1990, 211].
[7] Р. Маретт связывает этот феномен со встречей человеком «сверхнормальных» или «экстранормальных» явлений, с экзистенциональной реакцией первобытного человека на исключительные для него события. Это могли быть какие-то события, связанные с природной стихией. Впоследствии, силы природы стали ассоциироваться с безличной, разлитой повсюду силой маны. См.: [Классики, 1998, 100–108].
Схожие мысли, но уже на уровне мышления, можно найти и у Дюркгейма: «Случается, что внезапно происходит затмение солнца, что дождя нет в то время, когда он ожидается, что луна после её периодического исчезновения появляется с опозданием и т.п., – пишет он. – Поскольку эти события выходят за пределы обычного хода вещей, их связывают с необычными, исключительными причинами, т.е. в общем, внеестественными. Именно в этой форме идея сверхъестественного родилась в самом начале истории и именно таким образом, начиная с этого времени, религиозное мышление приобрело свой собственный объект» [Классики, 1998, 296].
[7] Помимо коллективных выражений архетипических мотивов, существуют и личностные, касающиеся личного бессознательного. В числе их Юнг отмечает мистические видения, галлюцинации,

интуицию, фантазии и мечты. Особую роль он отводит сновидениям, которые оказываются основным источником информации о психическом бессознательном и являются главным источником нашего сознания о символизме, так как наблюдаемые в снах элементы могут оказаться вовсе не индивидуальными видениями и не выводимыми из личного опыта сновидца, поскольку их присутствие не объясняется собственной жизнью индивида, а следует их первобытных, врождённых и унаследованных источников человеческого разума (см.: [Юнг, 1991, 11, 51, 64]).

[9] Схожие идеи можно найти у Н. Бердяева. Человек у него – существо бисексуальное, совмещающее в себе мужской и женский принципы. Мужской принцип – антропологичен и личен, женский – космичен и коллективен. Только соединение двух принципов создаёт полноту человека (см.: [Бердяев, 1994, 67–69). Отталкиваясь от работ З. Фрейда и В.В. Розанова, Бердяев создал оригинальную, религиозно-психоаналитическую концепцию человеческой антропологии и эволюции его пола. Согласно его идеи, человек изначально был создан как существо бисексуальное и цельное – «муже-женственное», «солярно-теллургическое», «логическое и стихийное». Первородный грех был связан с половым разрывом, с падением андрогина и его цельности, с утерей человеческой девственности и образованием дурной мужественности и дурной женственности. Человеческая цивилизация и его сознание пытается наложить оковы на энергию пола. В процессе онтогенеза вытесненная подпольная, подсознательная половая энергия негативно воздействует на человека. Пол, загнанный внутрь, становится опасным для человеческого существования и порождает неврозы. Эта энергия обладает полярным отталкиванием и притяжением. И великая задача человека всегда была в том, чтобы энергию пола не уничтожить, а сублимировать. Сосредоточенная энергия пола может быть источником и динамической силой, напряжённостью для творчества (см.: [Бердяев, 1993, 69–70]).

[10] «Первичные влечения подсознательного, влечение половое и влечение к преобладанию и господству, – писал Бердяев в период его увлечения западным психоанализом, – обладает способностью трансформироваться до неузнаваемости, они идеализируются и представляются возвышенными» [Бердяев, 1993, 74].

[11] Символически переход от естественно-природного, «светского» образа жизни и мирочувствования в его культурное, «религиозное» продолжение весьма ярко и красноречиво отображено в обряде инициации. «И это изменение состояние рассматривается не как простое и постепенное развитие предсуществующих зародышей, – пишет Дюркгейм, – но как трансформация totius substantiae (всей сущности)… Он (инициируемый – В.С.) возрождается в иной форме» [Классики, 1998, 220].

[12] М. Элиаде называл эти природные события, заряженные огромной психической энергией, «образцами для подражания». См.: [Элиаде, 1995, 209, 212–215]. «Один из аспектов религиозного опыта – удивление, изумление, осознание жизни и собственного существования, загадка человеческого отношения к миру, – отмечает Фромм. – Утверждение Сократа, что удивление есть начало всей мудрости, истинно не только в отношении мудрости, но и в отношении религиозного опыта» [Фромм, 1990, 205].

[13] Фромм справедливо замечал, что позиция Юнга была во многом предвосхищена У. Джеймсом. Последний называл религиозный подход «одновременно беспомощностью и жертвенной установкой», которую «индивид вынужден принять в отношении того, что он постигает как божественное». Как и Юнг, Джеймс сравнивает бессознательное с теологическим понятием бога: «В то же время тезис теолога, что религиозный человек движим внешней силой, доказан, ибо одной из особенностей действия подсознания является то, что оно принимает объективные обличья и представляется субъекту в качестве внешней силы». В этой связи между бессознательным и богом Джеймс видит звено, соединяющее религию и психологическую науку. См.: [Фромм, 1990, 156–157].

[14] У Р. Отто, у которого Юнг взял на вооружение этот термин, он обозначает нечто «божественное», «сверхъестественное». Отто использовал его для первичной характеристики «святого», которое логически не анализируемо и ни с чем не связано, т.е. автономно. Оно предстаёт поначалу как «ужасная тайна», вызывающая страх, ужас, оцепенение и т.п. Эта тайна превосходит возможности человеческого понимания, она парадоксальна и антиномична и связана с чем-то «совершенно иным». И в то же время она чем-то привлекает человека, заставляет его отзываться на неё, обретает черты святого. Для Юнга термин «нуминозный» означал динамическое существование или действие, не вызванное произвольным актом воли. Наоборот, оно захватывает человеческий субъект и управляет им. Здесь человек скорее жертва, чем творец. См.: [Феноменология, 1977, 96; Фромм, 1990, 154–155].

[15] Уже у первобытных дикарей понятия «тубу» и «манна» носили амбивалентный характер. Например, табу содержал в себе значение как святого, так и профанного. Манна также являлась сверхъестественной силой, способной причинять добро или зло, призываемой для благословления или проклятия, используемой для исцеления или насылания порчи. См.: [Классики, 1998, 102–103].

[16] В процессе рационализации и дальнейшей сакрализации человеческой жизни ритуальное содержание проходит путь от имитации природных явлений и биосоциальных потребностей (по аналогии с их естественными прототипами) до стереотипно воспроизводимых и последовательных жестов, слов (проговаривания) и предметов ритуального действа. «Такая роль и воздействие ритуала обуславливается тем, – суммирует высказывания по этому поводу известных отечественных и зарубежных религиоведов И.П. Вейнберг, – что он, имитируя и воспроизводя архетип и модель событий и явлений «начала времён», обеспечивает их постоянное существование и функционирование и, главное, непрерывную и стабильную, жизненно необходимую взаимосвязь человека – социума и/или индивида – с этими событиями и явлениями» [Вайнберг, 1993, 220]. С дальнейшей эволюцией религиозного сознания наблюдается, с одной стороны, растущее признание предпочтительности и действенности вербальных приемов ритуала и оттеснение на задний план инструментальных

приёмов и прямых имитационных аналогий, что неизбежно влекло за собой определённую спиритуализацию, этизацию и гуманизацию ритуала. С другой стороны, росту значения посредников, медиаторов (жрецов, шаманов), для которых посредническая функция является основной задачей и смыслом существования.

[17] Говоря о «естественности» происхождения религиозных чувств, Джеймс всё же выделял определённую особенность в их выражении. «Должно быть что-то торжественное, серьёзное и чуткое в любой точке зрения, которую мы называем религией. Если это радость, то без ухмылок и смешков; если печаль, то без воплей или проклятий». Эти чувства должны быть более естественны, искренни и ярки. См.: [Классики, 1998, 160, 171–172].

[18] Мысль о естественности и филогенетической закономерности появления религии не является продуктом современной науки. Начиная с эпохи античности (Публий Стаций, Лукреций), эпохи Возрождения (Дж. Ванини, П. Помпонацци) и эпохи Просвещения вплоть до позитивистских научных концепций можно найти подобные идеи. В XX веке наряду с понятием «человек разумный» или человек как «социальное животное» появилось понятие «человек религиозный» или человек как «религиозное животное»; человек, обладающий «животной верой» – инстинктивная вера, выражающаяся в действиях и т.п.. Поэтому Р. Маретт предлагал рассматривать религию с «генетической точки зрения» См.: [Классики, 1998, 107; Харди А. Биология бога: научное изучение человека, религиозного животного // Современная наука и религия. В 2-х частях. Ч. 1.: Реферативный сборник. М., 1979. С. 109–114; Фомин А.С. От скептицизма и животной веры к инстинктивному разуму человека (учение о познании Джорджа Сантаяны) // В кн.: Сантаяна Дж. Скептицизм и животная вера. СПб., 2001. С. 14–15. Схожей точки зрения придерживались и многие классики русской философии. «Человек есть религиозное животное, – писал, к примеру, Бердяев, – и когда он отрицает истинного, единого Бога, он создаёт себе ложных богов, идолов и кумиров и поклоняется им» [Бердяев, 1997, 386].

[19] Помимо первобытных фобий (страхов), у современного человека появилось множество других страхов, зачастую спровоцированных обществом. Современные западные психиатры насчитывают сегодня свыше трёхсот различных фобий. Психическая неустойчивость, политическая, социальная и духовная неопределённость – явные симптомы некоего общечеловеческого заболевания сегодня во всём мире. См.: [Полежаев, 2001, 78].

[20] Рост сознания в жизнедеятельности человека не умаляет значения его чувственно-эмоционального освоения мира. По мнению С.Л. Франка, «переживать», «чувствовать» значит не только «быть в себе», но и «быть во всем». В силу этой «объективной» стороны переживание есть, по существу, нечто большее, чем субъективное «душевное» состояние: оно есть именно духовное состояние, как единство жизни и знания. «Пережить», «прочувствовать» что-либо – значит знать объект изнутри в силу своей объединённости с ним в общей жизни. В переживаниях, эмоциях познаваемое не предстоит нам извне как нечто отличное от нас самих, а слита с нашей жизнью. См.: [Алексеев, 1992, 11].

[21] Мысль о естественности, необходимости и неискоренимости религии в человеческом обществе и культуре, её важности для сохранения человеческого существования и самой культуры присуща не только религиозным, но и многим светским мыслителям. См., к примеру: [Бердяев, 1997, 527–529; Классики, 1998, 373; Элиаде, 1996, 147; Висшер, 1988, 75–76] и т.д.

[22] О значении религии в культурном «коловращении» человеческого рода говорится в следующей фразе Ф.А. Степуна: «Конечно, в утверждении религиозного начала как основы культуры и жизни ничего небывалого нет. Но дело вовсе и не в новом таковом, а в творческом обновлении вечных форм нашей в себе самой запутавшейся жизни. Обновление же это невозможно иначе через возвращение к пролигиозным истокам мира и через новое от них возвращение в жизнь». Степун Ф.А. Путь творческой революции // Чаемая Россия. СПб., 1999. С. 134. О значение веры для человека, разнице в терминологиях «верить» и «веровать», а также влияние веры на характер и физиогномистику человека см. также: [Ильин, 1993, 136–143].

References

1. Averintsev S.S. *Vslushivajas' v slovo: tri dejstvija v nachal'nom stihe pervogo psalma – tri stupeni zla* [Listening to the Word: Three Actions in the Initial Verse of the First Psalm – the Three Stages of Evil]. Moscow, 1994, no 1 (2) (in Russian).
2. Alekseev P. *Filosofskaja koncepcija S.L. Franka* [The Philosophical Concept of S.L. Frank]. Moscow, 1992, 511 p. (in Russian).
3. Askoldov S.A. *Religioznyj smysl russkoj revoljucii* [Religious Significance of the Russian Revolution]. Moscow, 1991, 606 p. (in Russian).
4. Berdyaev N.A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The Origins and Meaning of the Russian Communism]. Moscow, 1997, 412 p. (in Russian).
5 .Berdyaev N.A. *O naznachenii cheloveka* [On the Destination of Man]. Moscow, 1993, 383 p. (in Russian).
6. Berdyaev N.A. *Russkaya ideya. Sud'ba Rossii* [Russian Idea. The Fate of Russia]. Moscow, 1997, 537 p. (in Russian).
7. Berdyaev N.A. *Filosofija svobodnogo duha* [The Philosophy of Free Spirit]. Moscow, 1994, 480 p. (in Russian).
8. Bolshakov A. *Derevnja kak arhetip: ot Pushkina do Solzhenicina* [The Village as an Archetype: from Pushkin to Solzhenitsyn]. Moscow, 1998 (in Russian).

9. Weinberg I.P. *Rozhdenie istorii: Istoricheskaja mysl' na Blizhnem Vostoke serediny I tysjacheletija do n.je.* [The Birth of History: Historical Thought in the Middle East of the Middle of 1000 BC]. Moscow, 1993 (in Russian).
10. Visscher J. de. *Zarubezhnue kontseptsii ateizma i ideologicheskaya bor'ba: Referativny sbornik* [Foreign Concepts of Atheism and Ideological Struggle: Abstract Collection]. Moscow, 1988 (in Russian).
11. Gudkov L.D. *Fenomen «prostoty» (o nacional'nom samosoznanii russkih)* [The Phenomenon of "Simplicity" (On the National Self-Consciousness of Russians)]. Moscow, 1991, no. 1, pp. 9–22 (in Russian).
12. Davydova T. *Vysshee obrazovanie v Rossii* [Higher Education in Russia]. Moscow, 1999, no. 4, pp. 154–157 (in Russian).
13. Il'in I.A. *Put' k ochevidnosti* [The Way to Evidence]. Moscow, 1993, 431 p. (in Russian).
14. Kasyanova K. *O russkom nacional'nom haraktere* [On the Russian National Character]. Moscow: Institute of the National Model of Economics, 1994, 367 p. (in Russian).
15. *Klassiki mirovogo religiovedenija* [Classics of World Religious Studies: Anthology]. Moscow, 1998 (in Russian).
16. Knabe G.S. *Materialy k lekcijam po obshhej teorii kul'tury i kul'ture antichnogo Rima* [Materials for Lectures on the General Theory of Culture and Culture of Ancient Rome]. Moscow, 1994, 528 p. (in Russian).
17. Kopelev L.Z. *Odissei. Chelovek v istorii* [Odysseus. Man in history]. Moscow, 1993 (in Russian).
18. Mark V. *Arhaicheskie korni autizma* [Archaic Roots of Autism]. Moscow: Problems of Philosophy, 1993, no. 12, pp. 66–69 (in Russian).
19. Mochanan R. *Psihologija Junga i tibetskij buddizm: Zapadnyj i Vostochnyj puti k serdcu* [Jung's Psychology and Tibetan Buddhism: Western and Eastern Ways to the Heart]. Tomsk, 1993 (in Russian).
20. Obolenskaya S.V. *Odissei. Chelovek v istorii* [Odysseus. Man in history]. Moscow, 1991 (in Russian).
21. *Obraz «drugogo» v kul'ture* [The Image of the "Other" in Culture]. Moscow, 1994, 336 p. (in Russian).
22. *Osnovy social'nogo psihoanaliza* [Fundamentals of Social Psychoanalysis]. Ed. Popov V.D. Moscow: Publishing House RAGS, 1996 (in Russian).
23. Panarin A.S. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy]. Moscow, 1995, no. 6 (in Russian).
24. Polezhaev D.V. *Gosudarstvenno-konfessional'nye otnosheniya v Rossii: svoboda sovesti i eyo realizatsiya: materialy hauchno-prakticheskoi konferentsii* [State-Confessional Relations in Russia: Freedom of Conscience and Its Realization: Materials of the Scientific Practical Conference]. Volgograd, 2001 (in Russian).
25. Tishkov V.A. *Social'noe i nacional'noe v istoriko-antropologicheskoj perspective* [Social and National in the Historical and Anthropological Perspective]. Moscow: Issues of Philosophy, 1990. no. 12 (in Russian).
26. Fevr L. *Boi za istoriju* [Battles for History]. Moscow, 1991 (in Russian).
27. Firsov S.L. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom.Informatsionnyi i analiticheskiy vestnik* [State, Religion, Church in Russia and Abroad. Informational and Analytical Bulletin]. Moscow: Publishing House RAGS, 2003, no. 1 (30), 136 p. (in Russian).
28. *Idealizm i religiya: referativnyi sbornik* [Idealism and Religion: Abstract Collection]. Moscow, 1977 (in Russian).
29. Freud S. *"Ya" i "ono"* ["I" and "It"]. Book 1. Tbilisi: Publishing house "Merani", 1991, 397 p. (in Russian).
30. Fromm E. *Sumerki bogov* [Twilight of the Gods]. Ed. A.A. Yakovleva. Moscow: Politizdat, 1990, 398 p. (in Russian).
31. Ulanov E. *Kembridzhskoe rukovodstvo po analiticheskoi psikhologii* [Cambridge Guide to Analytical Psychology]. Moscow, 2000 (in Russian).
32. Eliade M. *Aspekty mifa* [Aspects of Myth]. Moscow, 1996, 240 p. (in Russian).
33. Jung C.G. *Arhetip i simvol* [Archetype and Symbol]. Moscow, 1991, 304 p. (in Russian).
34. Jung C.G. Psihologija bessoznatel'nogo [Psychology of the Unconscious]. Moscow, 1994, 320 p. (in Russian).
35. Yakimets K.I. *Voprosy filosofii* [Issues of Philosophy]. Moscow, 2003, no. 11, pp. 28–42 (in Russian).
36. Yakimovich A.K. *Voprosy filosofii* [Issues of Philosophy]. Moscow, 2003, no. 4, pp. 48–60 (in Russian).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.4.143-153

Бахарев Д.С., Главацкая Е.М.

Развитие православного ландшафта в современном российском мегаполисе (на примере Екатеринбурга)

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, грант № 15-06-08541а

Д.С. Бахарев

Е.М. Главацкая

Аннотация. Статья посвящена феномену религиозного возрождения в постсоветской России, который проявился, в том числе, в беспрецедентно активном храмостроительстве. На примере одного из крупнейших российских мегаполисов, Екатеринбурга, был проанализирован процесс восстановления и развития православного ландшафта, старт которому был дан в ходе религиозного ренессанса в конце 1980-х гг. Лавинообразный рост паствы православных приходов в 1990-х гг. не сразу манифестировался в виде конкретных объектов в городском пространстве: первые храмы часто ютились в непрофильных зданиях за пределами городского центра. Восстановление и строительство новых церквей, происходившее всё последнее десятилетие XX в., привело к созданию плотной сети православных храмов в Екатеринбурге. С этого момента Русская православная церковь, накопившая капитал и авторитет, при поддержке властей и крупного бизнеса приступила к реализации ряда масштабных проектов – строительству крупных православных комплексов и восстановлению знаковых дореволюционных объектов. Пик роста числа богослужебных зданий РПЦ пришёлся на первую половину 2000-х гг., когда в год в среднем вводилось по четыре-пять новых православных объектов. К 2010-м гг. православный ландшафт дореволюционного Екатеринбурга был в значительной степени восстановлен, и темпы прироста числа церквей в городе несколько снизились. Однако усилия епархии, направленные на освоение ландшафтов новых микрорайонов Екатеринбурга, дают право прогнозировать новый всплеск храмостроительства в начале 2020-х гг.

Ключевые слова: Русская православная церковь, религиозное возрождение, православие в современной России, постсоветский мегаполис, религиозный ландшафт, историческое картографирование

Dmitry S. Bakharev, Elena M. Glavatsaya

The paper is supported by the Russian Foundation for Basic Research, grant № 15-06-08541a

The Orthodox Church Landscape Development in a Modern Russian Megalopolis (the Case of Yekaterinburg)

Abstract. This article studies religious revitalization in post-Soviet Russia, which has been revealed in unprecedentedly active church building as well. On the example of one of the largest Russian megalopolises, Yekaterinburg, authors analyze the process of restoration and development of an Orthodox landscape, start to which has been given during the religious Renaissance in the late 1980s. The snowballing growth of laity of Orthodox parishes in the 1990s was slowly manifested in the form of specific objects in the city space: the first churches often located in non-core buildings outside the city center. The restoration and building of new churches occurring all last decade of the 20th century has led to creation of dense network of Orthodox churches in Yekaterinburg. From this point, the Russian Orthodox Church, having saved up the capital and influence with assistance of the authorities and large business, has started realization of a number of large-scale projects, i.e. to build large Orthodox complexes and restoration of significant pre-revolutionary buildings. The peak of growth of number of liturgical buildings of the Russian Orthodox Church fell on the first half of the 2000s when there were about four or five new Orthodox buildings erected in a year. The Orthodox landscape of pre-revolutionary Yekaterinburg has been substantially restored by the 2010s, and rates of increase of number of the city's churches have a little slowed down. However, the efforts of the diocese directed to development of lands of the new districts of Yekaterinburg grant the right to predict new splash in church building at the beginning of the 2020s.

Key words: Russian Orthodox Church, religious revitalization, Orthodoxy in modern Russia, post-Soviet megalopolis, religions landscape, historical GIS

Бахарев Дмитрий Сергеевич – научный сотрудник кафедры археологии и этнологии Уральского федерального университета; 620000, Екатеринбург, пр. Ленина, 51; dmitry.bakharev@urfu.ru
Dmitry S. Bakharev – research fellow at the Department of Archaeology and Ethnology, Ural Federal University; 51 Lenin Ave., Yekaterinburg, Russia, 620083; dmitry.bakharev@urfu.ru
Главацкая Елена Михайловна – доктор исторических наук, доцент профессор кафедры археологии и этнологии Уральского федерального университета; 620000, Екатеринбург, пр. Ленина, 51; elena.glavatskaya@urfu.ru
Elena M. Glavatskaya – DSc (History), Professor at the Department of Archaeology and Ethnology, Ural Federal University; 51 Lenin Ave., Yekaterinburg, Russia, 620083; elena.glavatskaya@urfu.ru

---

Религиозное возрождение, стартовавшее в последнее десятилетие советской эпохи, наиболее динамично протекало в 1990–2000-е гг. Оно затронуло все без исключения религиозные деноминации, как те, что присутствовали на территории страны ещё до революции, так и новые, появившиеся уже после распада советского государства. Феномен религиозного ренессанса проявился в быстром увеличении количества верующих и активном проникновении религии в общественную и политическую жизнь. Визуально это ярче всего проявилось в стремительном восстановлении сети храмов в ландшафтах постсоветских городов. Согласно сложившемуся в социальной истории подходу по изучению городского пространства как совокупности «культурных ландшафтов» («cultural landscape»), каждый городской ландшафт является источником закодированной информации о жизнедеятельности города [См. Lewis, 1979, 11–32; Meining, 1979, 195–244; Главацкая, 2008, 76–82], в том числе и религиозной ситуации. Эта информация может быть «считана» с городского ландшафта. Более того, здания являются ключевыми «словами» при «прочтении» ландшафта, поскольку в них формируется и в них сосредоточена экономическая, социальная и культурная активность [См. Black, 2003, 19–46]. Добавим, что церкви и другие здания, связанные с отправлением религиозного культа, являются репрезентацией религии в городском ландшафте, и анализ динамики его развития позволяет глубже понять процессы, происходящие не только в современной России, но и в других странах бывшего СССР. Данная статья посвящена анализу развития православного ландшафта в современной России на примере одного из ключевых мегаполисов страны – Екатеринбурга.

Екатеринбург, созданный как металлургический завод в начале XVIII в., накануне Революции 1917 г. имел развитый православный ландшафт: на его территории, включая Верх-Исетский завод[1], находилось 30 богослужебных зданий[2] Российской Православной Церкви (правопреемницей которой является Русская православная церковь Московского Патриархата), в том числе пять приходских церквей, три собора и храмовый комплекс женского монастыря I-го класса, включавший пять церквей и собор. Но всего за два послереволюционных десятилетия православный ландшафт Екатеринбурга был практически полностью разрушен. Такой исход был неизбежен в условиях антицерковной политики государства, принявшей на Урале особенно широкий размах. Это было связано, в первую очередь, с особенностью местной религиозной ситуации, характеризовавшейся высокой степенью религиозной индифферентности, распространением религиозного нонконформизма и расколом в церкви. Одним из визуальных проявлений этого процесса, проходившего в несколько этапов, стало закрытие, утилизация, а порой и физическое уничтожение православных храмов, являвшихся доминантами городского ландшафта. К началу Великой Отечественной войны в городе оставалась лишь Иоанно-Предтеченская церковь, бывшая кладбищенская, в силу обстоятельств получившая статус кафедрального собора. Благодаря потеплению государственно-конфессиональных отношений в годы войны, в 1944 г. была открыта Всехсвятская церковь на Михайловском кладбище, закрывшаяся, однако, уже в 1961 г. в ходе хрущёвского «небесного штурма». Таким образом, Иоанно-Предтеченская церковь, формально находившаяся за пределами «старого» Екатеринбурга – на Ивановском кладбище, на долгое время, до 1988 г., оставалась единственным храмом города с населением, достигшим к 1970 г. миллиона человек [Журавлева, 2012, 28]. Учитывая тот факт, что по данным переписи 1937 г. больше половины взрослого населения СССР считали себя верующими, можно предположить, что, как минимум, для десятков тысяч приверженцев православия

в городе было оставлено лишь одно богослужебное здание. Для сравнения: в дореволюционном Екатеринбурге имелось 30 богослужебных зданий Российской Православной Церкви, т.е. примерно одна церковь на две тысячи человек. Тем показательнее процесс религиозного возрождения и восстановления православного ландшафта в Екатеринбурге, начавшийся в 1988 г. и достигший своего пика в 2000-е гг. Наступившая стабилизация роста в 2010-е гг. позволяет проанализировать и оценить феномен в полной мере.

Сюжеты, связанные с активным возрождением православия в пост-СССР и храмостроительством в частности, безусловно, привлекали внимание как профессиональных исследователей, так и представителей Церкви. В первую очередь тема была освещена в комплексном проекте РПЦ «Православная энциклопедия», в котором феномен был рассмотрен в масштабах всей страны и по отдельным епархиям [См. Цыпин, 2000, 161–178; Лавринов, Мангилев, Нечаева, 2008, 137–143]. Однако, сам жанр «Энциклопедии», для которого характерна краткость изложения материала, ограничил сюжетные линии в освещении феномена. Кроме того, сведения, содержащиеся в «Православной энциклопедии», часто отражают ситуацию в лучшем случае лишь на середину 2000-х гг. Более подробные и, что особенно важно, обновляемые сведения по истории развития православных ландшафтов содержатся в источниках, созданных непосредственно на местах, – официальных епархиальных веб-сайтах [См. Монастыри, http://kurganvera.ru/category/eparhiya/monastyri-prihody-chasovni/; Храмы и благочиния, http://www.ekaterinburg-eparhia.ru/building/chrames/], фундаментальных работах по истории епархий [См. Краткий очерк, 2010; Якунин, 2011], а также научных исследованиях по храмостроительству в конкретных регионах [См. Алистратенко, 2009, 405–408; Давыдова, 2016, 128–137].

История православного ландшафта Среднего Урала также не раз привлекала внимание исследователей, в частности, в масштабных работах по истории Екатеринбургской епархии [См. Лавринов, 2001; История Екатеринбургской епархии, 2010]; в региональных проектах, не затрагивающих, однако, сам город [См. Главацкая, 2013, 305–309]; а также в справочно-информационных изданиях [См. Ворошилин, 1995; Храмы и их святыни, 2015].

Целью данной работы был анализ динамики восстановления и развития православного ландшафта в одном из крупнейших городов постсоветской России – Екатеринбурге: определение числа восстановленных и вновь построенных храмов по годам с 1988 по 2017 гг.; выделение этапов в этом процессе; выявление географических векторов в развитии ландшафта. Под православным ландшафтом в данной статье мы понимаем сеть богослужебных зданий, находящихся в черте города.

В ходе работы над темой была создана база данных богослужебных зданий Русской православной церкви в Екатеринбурге за 1988–2016 гг. с помощью MS Access, а также использованы инструменты электронного картографирования для создания ряда карт, отражающих эволюцию православного ландшафта Екатеринбурга.

Возрождение Русской православной церкви в СССР началось на исходе 1980-х гг. как следствие начала «перестройки» в стране. Однако, ещё до этого важную роль в деле улучшения государственно-конфессиональных отношений сыграла Олимпиада–1980 и связанный с ней наплыв иностранцев в страну, а также приближающийся 1000-летний юбилей Крещения Руси [Митрохин, 2007]. В преддверие празднования этого события Церковь обратилась к правительству с просьбой вернуть ей один из бывших московских монастырских комплексов для организации в нём административного центра празднества. Из ряда рассмотренных вариантов власти оказались готовы безвозмездно передать Церкви лишь находившийся в аварийном состоянии и пустовавший Данилов монастырь (ранее там находились детская колония и склады). Это знаковое возвращение состоялось в 1983 г., после чего уже в 1988 г. Русская православная церковь обрела Введенскую Оптину пустынь в Калужской области и Толгский монастырь в Ярославской области [Филарет, 1988, 105–106]. С этого времени движение по религиозному возрождению стало распространяться по всей стране, в том числе и на Урале.

По мнению представителей РПЦ, символом возрождения полноценной церковной жизни в Екатеринбурге стала праздничная литургия в честь 1000-летия

Крещения Руси 21 июня 1988 года, совершённая архиепископом Мелхиседеком (Лебедевым) совместно со всем духовенством епархии [Лавринов, 2001, 97–98]. Это послужило стартом бурного развития православной культовой архитектуры в городе: уже в 1989 г. началось строительство Епархиального дома и было возвращено Подворье Ново-Тихвинского монастыря в честь Всемилостивого Спаса на Елизавете – одном из пригородов Екатеринбурга. Вероятно, выбор пал на это здание как одно из наименее ценных бывших церковных объектов: к 1989 г. здание пережило три пожара и было заброшено. Эти события символически обозначили два пути развития православного ландшафта – реституцию – возвращение зданий, некогда принадлежавших Русской православной церкви, и строительство новых, не существовавших до Революции. В первом случае речь идёт о храмовых зданиях, захваченных Советским государством в 1919–1940 гг., где зачастую размещались органы государственной власти (Николаевская полковая церковь), производственные объекты (Крестовоздвиженская церковь), социальные учреждения (Церковь Феодосия Тотемского в Ново-Тихвинском монастыре), культурные центры (Свято-Троицкий собор) или образовательные заведения (Никольская церковь при Уральском горном институте). При этом если храмовые здания были полностью разрушены, то церковь стремилась получить земельные участки под их восстановление. Во втором случае строительство храмов инициировалось православными общинами, появившимися в новых промышленных районах города, где просто не было исторических зданий, на которые Церковь могла бы претендовать.

Возвращение исторических церковных зданий

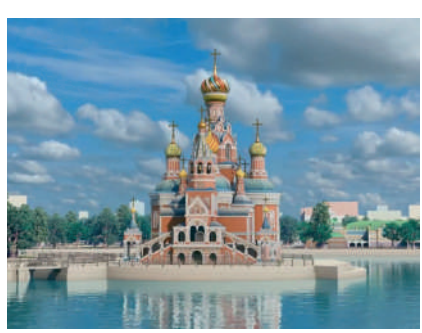
Реституция культовых объектов в Екатеринбурге происходила различными путями. Один из наиболее ярких примеров – возвращение здания собора Александра Невского под юрисдикцию Церкви. В 1991 г. была создана община верующих, сразу же активно включившаяся в борьбу за бывший храм, в котором в тот момент находились отдел природы, планетарий и фондохранилище областного историко-краеведческого музея. Характерный для 1990-х накал политической борьбы в стране определил скорость развёртывания событий и чрезвычайность использованных мер. Верующие объявили голодовку, что сразу привлекло внимание властей, и Комиссия по делам религий Верховного совета СССР одобрила передачу собора Александра Невского Церкви в том же 1991 г. [История храма (Александро-Невского), http://www.sestry.ru/church/content/life/monastir/cathedral/index_more]. Передача здания Крестовоздвиженской церкви была поддержана казачьей общиной Екатеринбургского землячества [О прошлом и настоящем, http://crossl.narod.ru/simple.html], также активного игрока на политической арене в 1990-е гг. В 1994–1995 гг. при новом епископе Никоне (Миронове) было положено начало восстановлению монастырского компонента православного Екатеринбурга – был воссоздан Ново-Тихвинский женский монастырь. Кроме того, на его Подворье в честь Всемилостивого Спаса – первом возвращённом церковном здании в городе – был открыт Спасский мужской монастырь, а Крестовоздвиженская церковь получила статус мужского монастыря [Лавринов, 2001, 102].

Всего за три десятилетия, прошедшие с 1988 г. по 2017 г., Русская православная церковь смогла вернуть или отстроить заново более 20 богослужебных зданий в Екатеринбурге. В том числе доминанты ландшафта «старого» Екатеринбурга – Церковь Вознесения (до 1991 г. – Свердловский городской историко-революционный музей), вновь отстроенный храм-колокольня «Большой Златоуст», Свято-Троицкий кафедральный собор (до 1995 г. – клуб ДК Автомобилистов) и Собор Александра Невского Ново-Тихвинского монастыря (до 1991 г. – корпус областного краеведческого музея). Последним событием такого рода стала «символическая» реституция в 2016 г. Екатерининского собора, когда РПЦ, городская власть и крупный уральский бизнес договорились восстановить взорванный в 1930 г. храм в честь покровительницы города великомученицы Екатерины [Храм, https://www.znak.com/2016-03-29/hram_svyatoy_ekateriny_sobirayutsya_postroit_na_ostrove_v_ekaterinburgskom_gorodskom_prudu].

Но именно попытка восстановить этот знаковый для дореволюционного Екатеринбурга объект стала первым препятствием на пути дальнейшего расширения

православного ландшафта города. Инициатива светских и церковных властей воссоздать Екатерининский собор на его историческом месте (совр. Площадь Труда, 1) впервые оформилась в 2010 г. и тут же встретила серьёзный отпор со стороны городской общественности. В советское время на этой территории был разбит сквер – традиционное место отдыха горожан – и установлен фонтан «Каменный цветок» – одновременно достопримечательность и топографический ориентир. Как символ памяти о некогда стоявшем там соборе в 1991 г. в сквере был воздвигнут поклонный крест, а в 1997–1998 гг. построена часовня в честь покровительницы города. Спонсором строительства часовни выступила кампания ООО «Институт истории и археологии» [В центре, 1997]. Эти сооружения имели скорее мемориальные функции, не являясь доминантами площади, которая таким образом органично сочетала религиозные и светские элементы. И если в 1930 г. в условиях тоталитарного режима решение властей по разрушению Екатерининского собора – религиозной доминанты города – практически не вызвало возражений населения, то в 2010 г., в условиях демократического общества, аналогичное по сути решение властей встретило мощный отпор, в результате которого мэрии и епархии пришлось отказаться от намеченного плана [На митинг, https://ura.news/news/1052112904]. Повторная попытка вернуться к теме восстановления храма, инициированная церковью и властями в 2016 г., зиждилась на компромиссе – построить собор, но не на историческом месте, а в бассейне городского пруда, создав на нём искусственный остров. Однако и этот вариант строительства вызвал возмущение сотен горожан [Около 1500 человек, https://www.znak.com/2017-04-08/okolo_1500_chelovek_vyshli_na_akciyu_protiv_stroitelstva_hrama_na_vode_v_ekaterinburge]. Причиной протестов, помимо приведённых ранее аргументов о сложившемся варианте исторической памяти и устоявшейся архитектурной гармонии, стало то, что, согласно широко распространённому мнению, наполняемость даже уже существующих храмов в центре города оставляет желать лучшего. В этих условиях новые храмы обречены пустовать и призваны выполнять не столько религиозные функции, сколько престижные – демонстрацию амбиций города, епархии и корпораций-спонсоров [Монологи, http://www.the-village.ru/village/people/people/261730-prudekb]. И если соседство религиозного объекта часовни св. Екатерины и светского/советского фонтана «Каменный цветок» воспринимаются (прочитываются) многими как манифестация компромисса, то попытки замены одного другим – как усиление волюнтаризма властей, которые перекраивают городской ландшафт под свои интересы и видение, не считаясь с мнением горожан, что подрывает гражданские институты и сближает демократическую современность с тоталитарным прошлым.

Илл. 1. Екатерининский собор до Революции. Фото В.Л. Метенкова. From Wikimedia Commons.



Илл. 2. Проект «Храма-на-воде» – последний вариант восстановления собора. Фото – Сетевое издание «Е1.РУ Екатеринбург Онлайн».

В настоящий момент Русская православная церковь довольно успешно добивается передачи ей городских объектов, аффилированных с Церковью до Революции. В 2015–2016 гг. Екатеринбургская епархия получила права на дом культуры «Профинтерн» (дореволюционный Епархиальный дом, более известен как здание

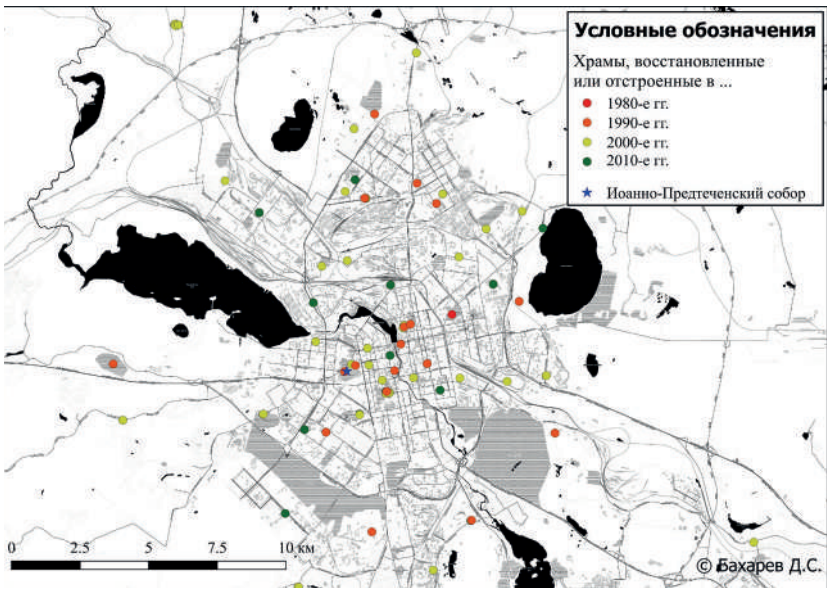
Свердловского рок-клуба) и «Малую усадьбу Рязановых», которая, впрочем, занималась Православным информационно-библиотечным центром с 2015 г. Кроме того, РПЦ оспаривает права ещё на девять объектов в черте города (часть из них, однако, ею уже давно эксплуатируется) [Храмы, усадьбы, https://66.ru/realty/news/191048/].

Строительство новых храмов

Параллельно реституции развивался и второй путь формирования православного ландшафта города – создание новых храмов, не существовавших до Революции. Первым из них стал деревянный храм всех святых на Северном кладбище в микрорайоне Уралмаш, возведение которого при помощи благотворителей было завершено в 1993 г. Однако в целом строительство новых храмов в 1990-е гг. продвигалось крайне медленно из-за экономического положения в стране, поэтому общины, основанные в эти годы, часто довольствовались лишь молитвенными помещениями, или домовыми церквами: в такой ситуации находились приходы Рождества Христова в микрорайоне Уралмаш, приход Стефана Великопермского в районе прежнего Нижне-Исетска, приход целителя Пантелеимона на территории Областной клинической психиатрической больницы и др. Интересно то, что в период активного наступления на Церковь в первое десятилетие Советской власти, первыми закрывались именно домовые церкви и монастыри. Значительное влияние на скорость строительства оказывал тип источника финансирования: епархиальная инициатива с привлечением спонсоров; инициатива настоятеля с привлечением спонсоров; инициатива общины и строительство за свой счёт (как правило, самые долгие проекты).

Особым явлением стало основание больничных храмов, как правило, тоже в приспособленных помещениях. Первым из них стал храм целителя Пантелеимона при Областной клинической психиатрической больнице, который во многом стал катализатором этого типа храмостроительства и кузницей кадров для будущих больничных церквей. Часто из поначалу более чем скромных по размеру больничных приходов вырастали крупные активные общины, перераставшие свою изначальную функцию – окормление пациентов больниц. К таким церквям относятся храм Космы и Дамиана при Первой областной больнице, Владимирской иконы Божией Матери на Семи Ключах при пансионате для престарелых, Святителя Николая на Синих Камнях, Святителя Луки Войно-Ясинецкого др. [История храма (целителя Пантелеимона, http://sv-panteleimon.ru/istoriya-xrama/]. В настоящее время большинство этих храмов либо завершили, либо ведут строительство каноничных церковных зданий.

Лишь в конце 1990-х – начале 2000-х гг. закончилось строительство первых каноничных церковных зданий в Екатеринбурге: храм Святого благоверного князя Димитрия Донского в 19 Военном городке, храм Рождества Христова в микрорайоне Уралмаш, храм Святого праведного Симеона Верхотурского в пос. Совхозный, храм Святой равноапостольной Нины в пос. Садовый и др. Последними построенными или активно достраиваемыми объектами являются храм иконы Божией Матери «Державная», храм Святых благоверных князей Бориса и Глеба, Благовещенский храм Святых Божиих строителей в микрорайоне Академический, храм Святого преподобного Серафима Саровского и др. Кроме того, в 2015 г. Екатеринбургская епархия подписала соглашение с городской администрацией о строительстве ещё двадцати новых храмов в отдалённых районах Екатеринбурга до 2020 г. Семь из них уже строятся, а для тринадцати оставшихся определены места в соответствии с насыщенностью территории храмами [До 2020 года, http://www.ekaterinburg-eparhia.ru/news/2015/09/23/2984/]. Таким образом, менее чем за 20 лет, к 2017 г., в городе был количественно восстановлен православный ландшафт в его исторической части, а всего в современных границах города было введено в действие почти 80 культовых православных сооружений[3]. Тем не менее, значительная часть приходских церквей Екатеринбурга до сих пор находится в приспособленных зданиях, которые используются совместно с государственными, социальными, лечебными или образовательными учреждениями. При этом, нельзя обнаружить чёткую корреляцию между количеством прихожан и обустроенностью прихода: нередко в крохотном молитвенном помещении может ютиться большая активная община, и не каждый городской собор может похвастать тем же самым.

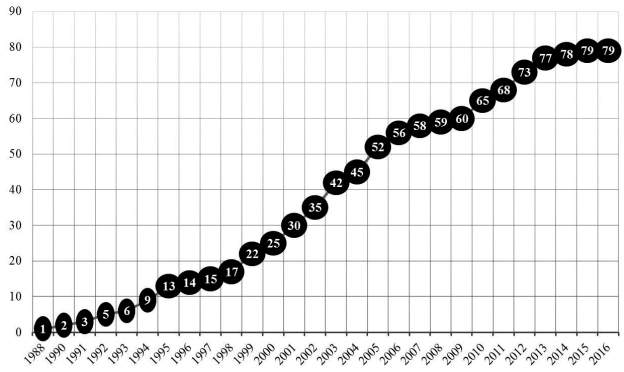


Илл. 3. Карта православного храмостроительства в постсоветском Екатеринбурге. Map tiles by Stamen Design, under CC BY 3.0. Data by OpenStreetMap, under ODbL.

Совершенно новой чертой в ландшафте Екатеринбурга стало создание настоящих православных комплексов. Это масштабные объекты, многофункциональные и приоритетные в православном пространстве города, направленные на развитие культа новых святых, повышение религиозного статуса города и привлечение паломников. Наиболее крупные из них – Храм-на-Крови и монастырский комплекс Ганина Яма. Первый комплекс – Храм-Памятник на Крови во имя Всех святых, в земле Российской просиявших (далее – Храм-на-Крови) – был построен в 2000–2003 гг.[4] за счёт областного бюджета и пожертвований на месте дома инженера Ипатьева, в подвале которого расстреляли семью последнего российского императора. Масштабный комплекс также включает Патриаршее подворье, культурно просветительский центр «Царский», храм Святого Николая Чудотворца и часовню Первомученицы Елизаветы Федоровны. В настоящее время комплекс передан в собственность Екатеринбургской епархии и имеет статус объекта культурного наследия РФ. Второй комплекс – Монастырь Святых Царственных Страстотерпцев, или Монастырь на Ганиной Яме. Православный ансамбль был построен на месте первоначального захоронения членов расстрелянной царской семьи, включает семь деревянных храмов, возведённых в древнерусском стиле. Главным спонсором строительства выступила Уральская горно-металлургическая компания. Оба объекта являются паломническими центрами, имеют большое культурное и экономическое значение для Церкви и города. Кроме них также Александро-Невский Ново-Тихвинский женский монастырь, архитектурные группы прихода Рождества Христова, прихода целителя Пантелеимона и ещё ряда крупных общин представляют собой чуть менее масштабные комплексы, включающие несколько сооружений и выполняющие дополнительные функции помимо религиозной: просветительские, благотворительные, образовательные и пр.

Заключение

Проведённый анализ динамики храмового строительства в Екатеринбурге позволяет сделать ряд выводов. За последние 30 лет православный ландшафт города пережил бурное развитие. В конце 1980-х гг. на карте города был всего лишь один православный религиозный объект – Иоанно-Предтеченский кафедральный собор. Но уже в 1989 г. таких объектов стало четыре, в 1995 – 16, в 1999 – 26, в 2011 – 63, а в 2016 году, в городе насчитывалось 79 православных богослужебных зданий. Рост числа церквей происходил как за счёт строительства новых, так и за счёт реституции. В настоящее время из 45 дореволюционных храмов[5] восстановлено 25.



Илл. 4. Динамика числа православных богослужебных зданий в Екатеринбурге 1988–2016 гг.

В 1990-е гг. новые храмы Екатеринбурга были по преимуществу маломасштабными – церкви в приспособленных помещениях, больничные, приписные; значительная их часть располагалась в отдалённых районах города – там, где никаких культовых объектов до этого не было. В центре города православные общины «осваивали» дореволюционные объекты. К рубежу веков завершилось строительство ряда храмов, длившееся в течение 1990-х гг., а с накоплением опыта, капитала и паствы, а также улучшением отношений с городской администрацией, которые в 1990-е гг. часто имели непростой характер, Церковь смогла инициировать более масштабные проекты – восстановление церквей в центре, строительство православных комплексов. Также продолжилась застройка окраинных районов, однако в новом столетии стали возводить уже более солидные храмы. Помимо этого, православный ландшафт города продолжал развиваться за счёт многочисленных церквей в приспособленных зданиях. Любопытно, что по аналогичному сценарию развивался православный ландшафт города накануне революционных событий 1917 г. Рубеж XX и XXI вв. знаменовался пиком роста числа богослужебных зданий в городе: несколько лет подряд в Екатеринбурге в среднем открывалось по четыре-пять новых храмов в год, за счёт возвращённых и вновь построенных. В 2010-е этот высокий темп прироста храмов в городе несколько снизился.

За 2000-е гг. все центральные районы города были включены в православный ландшафт, а в конце 2000-х – начале 2010-х гг. произошло расширение географии приходов за счёт новых микрорайонов: посёлки Северка и Палникс, Семь Ключей, ЖБИ, Сортировка, Уктус и Академический. Планируется открытие или находится на разных стадиях строительства около двадцати новых храмов в активно развивающихся районах Екатеринбурга – микрорайоны Академический, Ботаника, Компрессорный, Широкая речка, Эльмаш, ЖБИ и др.

В стремительном процессе воссоздания и развития православного ландшафта Екатеринбурга сыграли роль несколько факторов: религиозные потребности горожан, формирование у значительной части русского населения православной идентичности, активная поддержка Церкви со стороны центральной власти, участие крупных промышленных корпораций в престижном храмостроительстве и печальный факт расстрела семьи последнего российского императора, который был использован в формировании бренда города. Отличительными особенностями религиозной ситуации в Екатеринбурге являются именно последние две черты. Крупный промышленный сегмент уральского бизнеса активно вкладывался в строительство культовых объектов, формируя настоящую экономику «престижа», налаживая отношения с властью и епархией и всячески поддерживая феномен православного возрождения. К таким объектам относятся храм-колокольня «Большой Златоуст» (спонсоры «Уральская горно-металлургическая компания» – УГМК – и «Русская медная компания» – РМК), храм Рождества Христова на Уралмаше (спонсор «Уралмашзавод»), православный комплекс Ганина Яма (спонсор УГКМ) и планирующееся строительство Екатерининского собора (спонсоры УГМК и РМК). Влияние образа царской семьи на развитие православного городского ландшафт трудно переоценить: это причисление к лику страстотерпцев; мощная религиозная и культурная деятельность, направленная на поддержание культа. Кроме того, в русле бренда находятся крупные православные комплексы Ганина Яма и Храм-на-Крови; храмы иконы Божией Матери «Державная», иконы Божией Матери «Порт-Артурская», Великомученицы княгини Елисаветы и Преподобного Сергия Радонежского; учреждение

Святого квартала и Царской улицы; Православная гимназия во имя Святых Царственных Страстотерпцев. Все эти объекты уже «вписаны» в «текст» городского пространства и «прочитываются» горожанами и гостями Екатеринбурга.

Библиографический список

1. Алистратенко, Ю.А. Челябинская и Златоустовская епархия в 1989–2005 гг. / Ю.А. Алистратенко // Известия Самарского научного центра РАН. –2009. – Т. 11. – № 6 (2). – С. 405–408.
2. Ворошилин, С.И. Храмы Екатеринбурга / С.И. Ворошилин. – Екатеринбург: «Уралмедидат», 1995. – 100 с.
3. Главацкая, Е.М. Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования / Е.М. Главацкая // Уральский исторический вестник. – 2008. – № 4 (21). – С. 76–82.
4. Главацкая, Е.М. Эволюция религиозного ландшафта Урала: историко-культурный атлас / Е.М. Главацкая // Известия Уральского федерального университета. – 2013. – Т. 120. – № 4. – С. 305–309.
5. Давыдова, А.С. Церкви Кольского Севера в конце XX – начале XXI веков / А.С. Давыдова // Труды Кольского научного центра РАН. Гуманитарные исследования. – 2016. – № 8–10 (42). – С. 128–137.
6. До 2020 года в Екатеринбурге возведут 20 новых храмов // Официальный сайт Екатеринбургской епархии [Электронный ресурс]. – URL: http://www.ekaterinburg-eparhia.ru/news/2015/09/23/2984/ (дата обращения: 19.06.2017).
7. История Екатеринбургской епархии. – Екатеринбург: «Сократ», 2010. – 552 с.
8. История храма // Официальный сайт Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря г. Екатеринбурга [Электронный ресурс]. – URL: http://www.sestry.ru/church/content/life/monastir/cathedral/index_more (дата обращения: 22.06.2017).
9. История храма // Официальный сайт храма целителя Пантелеимона [Электронный ресурс]. – URL: http://sv-panteleimon.ru/istoriya-xrama/ (дата обращения: 01.08.2017).
10. Краткий очерк истории Псковской епархии / под общ. ред. архим. Ермогена (Муртазова), Н.В. Коломыцевой. – Псков: Издательство «Гименей», 2010. – 224 с.
11. Лавринов, В., прот. Екатеринбургская епархия. События. Люди. Храмы / В. Лавринов, прот. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2001. – 336 с.
12. Лавринов, В., прот. Екатеринбургская и Верхотурская епархия / В. Лавринов, прот., П. Мангилев, прот., М.Ю. Нечаева // Православная энциклопедия. Т. 18. – М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. – С. 137–143.
13. Митрохин, Н. Русская православная церковь в 1990 году / Н. Митрохин // Новое литературное обозрение. – 2007. – № 83 // Сайт «Журнальный зал [Электронный ресурс]. – URL: http://magazines.russ.ru/nlo/2007/83/mi21.html (дата обращения: 11.06.2017).
14. Монастыри, приходы, часовни // Официальный сайт Религиозной организации «Курганская епархия Русской Православной Церкви (Московский Патриархат)» [Электронный ресурс]. – URL: http://kurganvera.ru/category/eparhiya/monastyri-prihody-chasovni/ (дата обращения: 22.06.2017).
15. Монологи защитников пруда // Интернет-сайт «The Village» [Электронный ресурс]. – URL: http://www.the-village.ru/village/people/people/261730-prudekb (дата обращения: 01.07.2017).
16. На митинг за сохранение площади Труда пришло порядка 6 тысяч жителей Екатеринбурга // Сайт российского информационного агентства URA.RU [Электронный ресурс]. – URL: https://ura.news/news/1052112904 (дата обращения: 20.06.2017).
17. О прошлом и настоящем // Официальный сайт Крестовоздвиженского мужского монастыря города Екатеринбурга. [Электронный ресурс]. – URL: http://crossl.narod.ru/simple.html (дата обращения: 21.06.2017).
18. Около 1500 человек вышли на акцию против строительства «Храма-на-воде» в Екатеринбурге // Официальный сайт Информационного агентства "Znak" [Электронный ресурс]. – URL: https://www.znak.com/2017-04-08/okolo_1500_chelovek_vyshli_na_akciyu_protiv_stroitelstva_hrama_na_vode_v_ekaterinburge (дата обращения: 20.06.2017).
19. Филарет, митр. 1000-летие Крещения Руси – выдающееся событие отечественной и мировой истории / Филарет, митр. // Вопросы истории. – 1988. – № 5. – С. 105–106.
20. Храм святой Екатерины собираются построить на острове в екатеринбургском городском пруду // Официальный сайт Информационного агентства "Znak" [Электронный ресурс]. – URL: https://www.znak.com/2016-03-29/hram_svyatoy_ekateriny_sobirayutsya_postroit_na_ostrove_v_ekaterinburgskom_gorodskom_prudu (дата обращения: 21.06.2017).

21. Храмы и благочиния // Официальный сайт Екатеринбургской Епархии [Электронный ресурс]. – URL: http://www.ekaterinburg-eparhia.ru/building/chrames/ (дата обращения 22.06.2017).
22. Храмы и их святыни. Екатеринбург / сост. П.В. Бижова; под ред. свящ. И.А. Никулина, А.С. Дубровского. – Екатеринбург: Приход собора святой великомученицы Екатерины, 2015. – 80 с.
23. Храмы, усадьбы и рок-клуб: все 26 исторических зданий, которые МУГИСО отдало церкви за последние три года // Портал 66.RU [Электронный ресурс]. – URL: https://66.ru/realty/news/191048/ (дата обращения: 20.06.2017).
24. Цыпин, В., прот. РПЦ в новейший период / В. Цыпин, прот. // Православная энциклопедия. Русская православная церковь. – М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. – С. 161–178.
25. Якунин, В.Н. История Самарской епархии / В.Н. Якунин. – Тольятти: Издательско-полиграфический центр Поволжского государственного университета сервиса, 2011. – 625 с.
26. Black, I.S. (Re)reading architectural landscapes / I.S. Black // Robertson, I., Richards, P. (eds). Studying Cultural Landscapes. – London: Arnold, 2003. – P. 19–46.
27. Lewis, P.F. Axioms for Reading the Landscape: some guides to the American scene / P.F. Lewis // Meinig, D.W. (Ed.) The Interpritation of Ordinary Landscapes. – New York: Oxford University Press, 1979. – P. 11–32.
28. Meinig, D.W. Reading the landscape: An appreciation of W.G. Hoskins and J.B. Jackson / D.W. Meinig // Meinig, D.W. (Ed). The Interpritation of Ordinary Landscapes. – New York: Oxford University Press, 1979. – P. 195–244.

Текст поступил в редакцию 25.08.2017.

[1] Заводской посёлок вошёл в состав города лишь в 1927 г., но традиционно включается в статистику Екатеринбурга со времён Всероссийской переписи 1897 г.
[2] Исследование не учитывает единоверческие церкви и старообрядческие часовни; число богослужебных зданий реконструируется по: Лавринов В., прот. Указ. соч.; История Екатеринбургской епархии. 2010; Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902; Храмы и их святыни. Екатеринбург, 2015.
[3] Об истории конкретных храмов см.: Лавринов В., прот. Екатеринбургская епархия. События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001. С. 188–208; Храмы и благочиния // Официальный сайт Екатеринбургской Епархии. URL: http://www.ekaterinburg-eparhia.ru/building/chrames/ (дата обращения: 22.06.2017); а также официальные веб-сайты приходов.
[4] Решение о строительстве принято и первый камень символически заложен ещё в 1991 г.
[5] В границах современного Екатеринбурга.

References

1. Alistratenko J.A. *Izvestija Samarskogo nauchnogo centra RAN* [Proceedings of the Samara Scientific Center of the Russian Academy of Sciences]. Vol. 11, no. 6 (2), pp. 405–408 (in Russian).
2. Bizhova P.V., Nikulin I.A., pbr., Dubrovskii A.S. (eds.). *Hramy i ih svjatyni* [The Churches and their Relics]. Yekaterinburg: The Parish of St. Catherine's Cathedral, 2010, 80 p. (in Russian).
3. Black I.S. *(Re)reading architectural landscapes*. In Robertson I., Richards P. (eds). *Studying Cultural Landscapes*. London: Arnold, 2003, pp. 19–46 (in English).
4. Cypin V., archiprb. *Pravoslavnaja jenciklopedija. Russkaja pravoslavnaja cerkov'* [Orthodox Encyclopedia. The Russian Orthodox Church]. Moscow: CNC «Pravoslavnaja jenciklopedija», 2000, pp. 161–178 (in Russian).
5. Davydova A.S. *Trudy Kol'skogo nauchnogo centra RAN. Gumanitarnye issledovanija* [Proceedings of the Kola Science Center RAS. Humanitarian Research]. 2016, no. 8–10 (42), pp. 128–137 (in Russian).
6. *Do 2020 goda v Ekaterinburge vozvedut 20 novyh hramov* [There Will Have Been 20 New Churches in Yekaterinburg Before 2020]. Available at: http://www.ekaterinburg-eparhia.ru/news/2015/09/23/2984/ (accessed: June 19, 2017) (in Russian).
7. Ermogen (Murtazov), ab., Kolomyceva N.V. (eds.). *Kratkij ocherk istorii Pskovskoj eparhii* [Brief History of the Pskov Eparchy]. Pskov: Izdatel'stvo «Gimenej», 2010, 224 p. (in Russian).
8. Filaret, metr. *Voprosy istorii* [Issues of History]. 1988, no. 5, pp. 105–106 (in Russian).
9. Glavatskaya E.M. (Ed.). *Istorija Ekaterinburgskoj eparhii* [The History of the Yekaterinburg Diocese]. Ekaterinburg: «Sokrat», 2010, 552 p. (in Russian).
10. Glavatskaya E.M. *Ural'skii istoricheskii vestnik* [Ural Historical Journal]. 2008, no. 4 (21), pp. 76–82 (in Russian).
11. Glavatskaya E.M. *Izvestija Ural'skogo federal'nogo universiteta* [Ural Federal University Journal]. 2013, vol. 120, no. 4, pp. 305–309 (in Russian).

12. *Hram svjatoj Ekateriny sobirajutsja postroit' na ostrove v ekaterinburgskom gorodskom prudu* [The St. Catherine's Church Is to Be built on an Artificial Island in Yekaterinburg City Pond]. Available at: https://www.znak.com/2016-03-29/hram_svyatoy_ekateriny_sobirayutsya_postroit_na_ostrove_v_ekaterinburgskom_gorodskom_prudu (accessed: June 21, 2017) (in Russian).
13. *Hramy i blagochinija* [Churches and Deaneries]. Available at: http://www.ekaterinburg-eparhia.ru/building/chrames/ (accessed: June 22, 2017) (in Russian).
14. Hramy, usad'by i rok-klub: vse 26 istoricheskih zdanij, kotorye MUGISO otdalo cerkvi za poslednie tri goda [Churches, Manors and Rock Club: The 26 Historical Buildings that the Ministry for State Property Management Conveyed to the Church during the Latest Three Years]. Available at: https://66.ru/realty/news/191048/ (accessed: June 20, 2017) (in Russian).
15. *Istorija hrama* [The History of the Church]. Available at: http://www.sestry.ru/church/content/life/monastir/cathedral/index_more (accessed: August 1, 2017) (in Russian).
16. *Istorija hrama* [The history of the Church]. Available at: http://sv-panteleimon.ru/istoriya-xrama/ (accessed: August 01, 2017) (in Russian).
17. Jakunin V. N. *Istorija Samarskoj eparhii* [The History of the Samara Eparchy]. Tolyatti: Izdatel'sko-poligraficheskij centr Povolzhskogo gosudar-stvennogo universiteta servisa, 2010, 625 p. (in Russian).
18. Lavrinov V., archiprb. *Ekaterinburgskaja eparhija. Sobytija. Ljudi. Hramy* [The Yekaterinburg Diocese. Events. People. Churches]. Yekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, 2001, 336 p. (in Russian).
19. Lavrinov V., archiprb., Mangilev P., archiprb., Nechaeva M.Ju. *Pravoslavnaja jenciklopedija* [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 18. Moscow: CNC «Pravoslavnaja jenciklopedija», 2008, pp. 137–143 (in Russian).
20. Lewis P.F. *Axioms for Reading the Landscape: Some Guides to the American Scene*. In Meinig D.W. (ed.) *The Interpritation of Ordinary Landscapes*. New York: Oxford University Press, 1979, pp. 11–32 (in English).
21. Meinig D.W. *Reading the Landscape: An Appreciation of W.G. Hoskins and J.B. Jackson*. In Meinig D.W. (ed.). *The Interpritation of Ordinary Landscapes*. New York: Oxford University Press, 1979, pp. 195–244 (in English).
22. Mitrohin N. Russkaja pravoslavnaja cerkov' v 1990 godu [The Russian Orthodox Church in 1990]. Available at: http://magazines.russ.ru/nlo/2007/83/mi21.html (accessed: June 11, 2017) (in Russian).
23. *Monastyri, prihody, chasovni* [Monasteries, Parishes, and Chapels]. Available at: http://kurganvera.ru/category/eparhiya/monastyri-prihody-chasovni/ (accessed: June 22, 2017) (in Russian).
24. *Monologi zashchitnikov pruda* [The Soliloquies of the Pond Activists]. Available at: http://www.the-village.ru/village/people/people/261730-prudekb (accessed: July 1, 2017) (in Russian).
25. *Na miting za sohranenie ploshhadi Truda prishlo porjadka 6 tysjach zhite-lej Ekaterinburga* [About Six Thousand Yekaterinburg Citizens Came to Protect Ploshchad' Truda]. Available at: https://ura.news/news/1052112904 (accessed: June 20, 2017) (in Russian).
26. *O proshlom i nastojashhem* [About the Past and the Present]. Available at: http://crossl.narod.ru/simple.html (accessed: June 21.2017) (in Russian).
27. *Okolo 1500 chelovek vyshli na akciju protiv stroitel'stva «Hrama-na-vode» v Ekaterinburge* [About 1500 People Came to Protest Against "The Church on Water" Construction in Yekaterinburg]. Available at: https://www.znak.com/2017-04-08/okolo_1500_chelovek_vyshli_na_akciyu_protiv_stroitelstva_hrama_na_vode_v_ekaterinburge (accessed: June 20, 2017) (in Russian).
28. Voroshilin S.I. *Hramy Ekaterinburga* [The Churches of Yekaterinburg]. Ekaterinburg: «Uralmedizdat», 1995, 100 p. (in Russian).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.4.154-171

Емельянов В.В.

Работы В.К. Шилейко по истории месопотамской религии

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ, проект № 16-18-10083

Аннотация. В статье изучаются работы В.К. Шилейко по истории месопотамской религии (1912–1930 гг.). Рассмотрен вклад учёного в исследование заговорных и предсказательных текстов, календарных праздников и религиозных элементов в эпических текстах. Установлены источники публикаций, введены в науку новые архивные материалы. Идеи и гипотезы учёного рассмотрены с позиций современной ассириологии и истории религий Востока. Исследование показало, что В.К. Шилейко: установил связь аподосисов астрологических текстов с эпосом Энума элиш; изучил несколько периодов культа бога плодородия Думузи-Таммуза, обратив внимание на связь этих периодов с обрядом выпускания птиц и представлениями об искуплении; открыл иерархичность представлений о луне и солнце на древнем Ближнем Востоке; интерпретировал образ Гильгамеша как страстотерпца, странника и паломника, и тем самым открыл прототип паломнической литературы Ближнего Востока, возникший задолго до христианства; правильно определил обращение к оракулу в шумерском хозяйственном тексте и тем самым установил древнейший клинописный текст с упоминанием гадания. Выделяются две методики работы В.К. Шилейко в разные годы его научного творчества. Статьи 1912–1917 гг. написаны с позитивистских позиций науки, в них видны строгость грамматического анализа и филологическое мастерство при работе с памятниками. Однако они лишены каких-либо теоретических обобщений. С 1922 г. начинается вторая методика Шилейко, основанная на сравнении двух или более текстов. Тексты сравнивались по критерию внешнего сходства ситуаций при игнорировании внутренних условий их создания и их внутренней логики.

Ключевые слова: религия древней Месопотамии, В.К. Шилейко, ассириология, шумерология, религиоведение

Vladimir V. Emelianov

W.G. Schileico's Works on the History of the Mesopotamian Religion

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

Abstract. The article deals with W.G. Schileico's works on the history of the Mesopotamian religion (1912–1930). The contribution of the scholar to the study of incantations and divinations, calendar festivals and religious elements in epic texts is considered. The sources of publications have been revealed, as well as new archival materials have been included into scholarship. The ideas and hypotheses of the scholar are considered from the standpoint of modern Assyriology and the history of the Oriental religions. The study showed that W.G. Schileico, firstly, established a link between the apodosis of astrological texts and the epic Enuma elish. Secondly, he studied several periods of the cult of the god of fertility Dumuzi-Tammuz, drawing attention to the connection of these periods with the rite of the release of birds and the concept of redemption. Thirdly, he discovered the hierarchy of the moon and the sun in the ancient Middle East. Fourthly, he interpreted the image of Gilgamesh as a passion-bearer and pilgrim, and thus opened a prototype of the pilgrimage literature of the Middle East, which arose long before Christianity. Fifthly, he correctly defined the appeal to the oracle in the Sumerian economic text and thereby established the oldest cuneiform text with a mention of divination. Two methods of work of V.K. Schileico in different years of his scientific creativity are distinguished. The articles of 1912–1917 are written from positivistic point of view, there are visible severity of the grammatical analysis and philological skill in relation to work with the monuments. However, they are deprived of any theoretical generalizations. The second method of Schileico based on comparison of two or more texts developed in 1922. Texts were compared by criterion of external similarity of situations when ignoring internal conditions of their creation and inner logic.

Key words: Religion of Ancient Mesopotamia, W.G. Schileico, Assyriology, Sumerology, Religious Studies

Емельянов Владимир Владимирович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры семитологии и гебраистики Санкт-Петербургского государственного университета; 199034, Санкт-Петербург., Университетская набережная, 9/11; banshur69@gmail.com

Vladimir V. Emelianov – Dr.Hab. (Philosophy), Docent, Professor at the Department of Hebrew and Jewish Studies, St. Petersburg State University; 9/11 Universitetskaya naberezhnaya, St. Petersburg, Russia, 199034; banshur69@gmail.com

Вольдемар Казимирович Шилейко (1891–1930) известен в истории российской науки как выдающийся учёный-востоковед и преподаватель языков древнего Востока (1912–1930). За свою короткую жизнь он смог опубликовать несколько десятков клинописных текстов на аккадском, шумерском и хеттском языках, написал 33 опубликованных научных работы, в течение семи лет готовил историков древнего Востока в ЛГУ (1922–1929) и параллельно заведовал Отделом древнего Востока в ГМИИ им. А.С. Пушкина (1924–1930). Научная деятельность Шилейко была бы невозможна без трёх петербургских коллекций, в которых находились издаваемые им памятники – коллекции Н.П. Лихачева, коллекции В.С. Голенищева и коллекции Императорского Эрмитажа. По основному профилю своей работы Шилейко был филологом-издателем, в котором проявилось редкое сочетание талантливого художника-копииста, знатока шумерской палеографии и проницательного историка. В своей единственной монографии, также связанной с изданием текстов из коллекции Лихачева, Шилейко выдвинул ряд гипотез шумерской хронологии, многие из которых были впоследствии подтверждены современной наукой. Помимо достижений в области науки, Шилейко был известен как поэт и переводчик. Впервые в России он стал переводить памятники шумеро-аккадской литературы с языков оригинала, анализировать их композицию и мифологические мотивы. Две эти стороны его деятельности уже давно изучены[1]. Однако до сих пор не было ни одной научной работы, которая бы показала третью грань научного творчества Шилейко – его достижения в области изучения месопотамской религии[2].

В своём отношении к вере Шилейко был атеистом[3]. Религия древнего Ближнего Востока интересовала его только как объект исследования. Он не пытался намеренно искать в клинописных текстах аналогии библейским. Библейская критика и сравнительная библеистика вместе с писаниями панвавилонистов совершенно не занимали его ум. Шилейко вообще не отзывался ни на какие новомодные теории. Каждая его статья о сюжетах древней религии является миниатюрой, в которой издание памятника сопровождается кратким комментарием. Тщетно будет искать в такой статье рассуждения о религии как таковой или подвёрстывание найденного материала под уже известную теорию. Шилейко предпочитал недоговорить о предмете, чем сказать лишнее и не имеющее отношения непосредственно к памятнику. Но так вёл себя только Шилейко-издатель. Шилейко-переводчик часто давал волю своей научной интуиции в комментариях к текстам, изданным другими учёными. И только специалист может оценить, насколько верной была эта интуиция.

Как ни странно, единственный раз Шилейко высказался о месопотамской религии напрямую в самой первой своей работе – энциклопедической статье «Вавилония» [Шилейко, 1912, 186–217]. Больше он не был столь откровенным. Здесь же к откровенности обязывал сам жанр обобщающей статьи. В разделе «Религия» [Шилейко, 1912, 210–217] студент Петербургского университета учёл всю новейшую научную литературу своего времени на трёх основных европейских языках, а также данные греческих и латинских авторов. Он верно изложил основные этапы эволюции религии от политеизма шумерских времён к образованию культа Мардука как царя всех богов, и даже отметил у мандеев последующее отождествление Мардука с Христом [Шилейко, 1912, 214].

Заслуживают внимания некоторые фрагменты этой статьи:

«Космическое начало богов сочеталось с этическим значением, особым для каждого бога; в шумерийских текстах Ану называется «чистым», Энки – «премудрым», Энлиль – «могучим», Баббар – «праведным, великим среди Ануннаков». Ану, Энки и Энлиль объединялись в символическую триаду: Святость – Премудрость – Всемогущество, председательствовавшую на небесных советах богов. На этих

советах городские боги предстательствовали за свои города, излагали их нужды, просили о помощи и о совете» [Шилейко, 1912, 210–211].

«Постепенно вавилонские боги были отождествлены с определёнными небесными телами: Мардук – с Юпитером, Набу – с Меркурием, Нергал – с Марсом, Ниниб – с Сатурном, Иштар – с Венерой» [Шилейко, 1912, 214, прим. 1].

«Высокое этическое понимание Мардука, как отца-хранителя вселенной и царя всех людей, снисходящего ко всякому греху, как к проступку по ошибке, весьма возвышенно. Эта этическая высота вообще характерна для вавилонской религии. Никогда древний мир, кроме разве евреев в их лучших книгах (Исайя и некоторые псалмы), да “еретика из Яхет-Атона”, не поднимался до такого возвышенного понимания связи между божественным и человеческим, как вавилоняне <…> Вся жизнь человека рассматривалась как непрерывное общение с богом; Бог видит всё, огорчается от каждого человеческого поступка, от каждой ошибки, и поэтому следует постоянно творить лишь угодное Богу» [Шилейко, 1912, 214–215].

«На земле люди были окружены таинственными силами, иногда благосклонными (шеду и ламассу), большею частью злыми (галлу, лилу и лилиту, демоны Лабарту и Намтар), причинявшими страдания и болезни. На этой почве расцвело грубое суеверие, одна из тёмных сторон вавилонской религии. Была распространена вера в заклинания, магические действия, волшебные зелья и отвары и т.д. Верили также в колдунов и ведьм, в дурной глаз, наговор, порчу. Но всегда и страдания, и болезни рассматривались как наказание за грех, поэтому прежде, чем обратиться к врачу, человек призывал жреца, дабы тот просил бога простить вольный или невольный проступок» [Шилейко, 1912, 215].

«На царя возлагалась также моральная ответственность за благосостояние страны; грехи и проступки царя тяжким бременем ложились на весь народ» [Шилейко, 1912, 216].

В приведённых фрагментах изложены, по сути, все основные особенности месопотамской религии. Шилейко проницательно отмечает связь космического с этическим как основную характеристику месопотамской религии. Далее он называет основные оттенки веры шумеров и вавилонян. Во-первых, это вера в существование собрания богов, являющаяся отражением реального политического института городов Шумера – народного собрания. Во-вторых, это астролатрия, т.е. вертикализация богов народного собрания и их отождествление с небесными телами. В-третьих, это вера в индивидуальную ответственность человека за свои поступки. В-четвёртых, это вера в ответственность народа за проступки и грехи царя, что давало органам городского самоуправления возможность постоянно контролировать все инициативы дворца. До монотеизма религия Мардука не дошла, но, тем не менее, в ней появляется представление о милосердии бога к грешникам.

После такой исчерпывающей характеристики, явившейся результатом усердного чтения предшественников, молодой учёный переходит к самостоятельным детальным исследованиям памятников религии. В 1914 г. Шилейко публикует фотографию головы демона из коллекции Эрмитажа (MA 14632), а также транслитерацию и французский перевод аккадской надписи на этой голове [Schileico, 1914, 57–59]. Статуэтку демона приобрёл в 1907 г. хранитель коллекции Эрмитажа Е. Придик. Но, поскольку он не был ассириологом, памятник ждал атрибуции 7 лет. Впоследствии было доказано, что голова принадлежит демону Пазузу, а функция этой головы – охрана роженицы от чудовища Ламашту, похищающего детей в утробе матери [Heessel, 2011, 357–368]. Шилейко датирует памятник Новоассирийским временем [IX–VIII вв.] и приводит неполный текст заговора, высеченный на затылке демона MA 14632 [Schileico, 1914, 59]. По-русски он звучит так:

«О ты, могучий, поднявшийся в горы,
Соперник всех ветров,
Яростный, гневный,
Тот, кто шествует яростно,
Злой ураган, чей подъём ужасен,
Рычащий во всех краях, священных гор сокрушитель».

Далее должна было следовать сама формула заклятия:

«Не входи в дом, куда я вхожу,
Не будь рядом с домом, если я близ дома,
Не подходи к дому, к которому я подхожу,
Будь заклят Аном и Анту, Энлилем и Нинлиль, Эа и Дамкиной, Небом и Землёй!» [Heessel, 2002, 60].

Однако на голове эрмитажного демона вся надпись не уместилась.

Столь удачный дебют в солидном французском издании положил начало целой серии статей, в которых Шилейко занят публикацией памятников из петербургских коллекций и их филологическим комментированием. В следующий раз документ, связанный с религией, попал в руки исследователя в 1916 году. Это хозяйственная табличка из коллекции Лихачева, которая была издана М.В. Никольским в 1908 году [Никольский, 1908, 174], но долгое время оставалась без перевода и комментария. На обеих сторонах таблички приведён список жертвоприношений по поводу обращения к оракулу. Привожу текст в своём переводе:

Nik 1, 174

I[1] 12 баранов-самцов, [2]6 козлят, [3]1 козочку [4]Урду, [5]пастух, [6]забил. [7]5 овец в пищу. II[1] 1 детеныша мула, [2]1 кобылу, [3]1 жеребца, [4]2 ослиц-двухлеток, [5]3 гур ¼ гур-саггаля ячменя,

Reverse

I[1] 5 гура полбы, [2][ячмень [и] полбу [в] отдельных мешках], [3]8 рабов, [4]2 рабынь, [5][когда мужчину] Тиусуше II[1] […]сила[сир]сира [2] в качестве относящегося к [богу] Месанду [3] посредством оракула избрал, [4]в качестве приношения ему послал. 3-[й год].

Из текста неясен субъект действия, поскольку начало третьей колонки реверса разбито и мы не можем прочесть первый знак имени полностью. Неясно также, является ли сочетание знаков ti-u_4-su_3-$še_3$ «ради долготы дней жизни» выражением или именем собственным. По почерку и по некоторым именам текст датируется старошумерским временем и происходит из Лагаша. Но при каком правителе он составлен – до сих пор непонятно. Как же решает проблему Шилейко [Шилейко, 1916, 288–290]? С его точки зрения, жертвы оракулу приносит дочь царя Урукагины Геметарсирсира. Следовательно, 3-й год это год правления Урукагины. Шилейко переводит последние строки реверса следующим образом: «$_5$о долготе дней жизни [II]1 [Гим]тар[сир]сирра $_2$ бога Месанду $_3$ оракул вопросив, $_4$[оракулу принесла]» [Шилейко, 1916, 289]. Далее исследователь замечает: «Третий год, виньеткой заключающий документ, был роковым для Лагаша и для дома Урукагины. С первых месяцев четвёртого года царя в таблетках отчётности проступает ясно ощущаемое смятение, отражающее глубокий экономический развал, так скоро и так трагически разрешенный нападением Лугальзаггиси. Впервые с четвёртого года в архив заносятся странные списки смертей, списки оставшихся наследников, сирот и вдов, как бы содержащие глоссу к приведённой выше таблетке. Совпадающие во времени и месте, эти явления представляются совпадающими и в вызвавшей их причине: какое-то общественное бедствие, быть, может, неудачная война, или, еще вернее, эпидемия заставила дочь Урукагины призадуматься о близком конце» [Шилейко, 1916, 289]. В целом список жертв прочтён верно, но Шилейко не смог правильно понять сочетание знаков sag-nita «голова-самец», sag-munus «голова-самка» как обозначение рабов мужского и женского пола, которых считали по головам как скот. Он решил, что это «животные мужского и женского пола» [Шилейко, 1916, 289]. В настоящее время версия Шилейко является спорной, поскольку существуют альтернативные прочтения данной таблички[4]. Однако спорить с самим Шилейко никто не пытался, потому что его статья, опубликованная в редком российском издании во время Первой мировой войны, осталась неизвестной для западных коллег.

В 1922 г. в журнале издательства «Всемирная литература» Шилейко публикует статью «Родная старина», в которой он определяет даты умирания и воскрешения бога плодородия Думузи и связывает обряды, связанные с этим божеством, с ритуалом выпускания птиц. Он пишет:

«В чужбине свято соблюдаю
Родной обычай старины…

Стихотворения Туманского и Лермонтова[5], мелодически запечатлевшие обычай в день Благовещения выпускать на волю пленных птиц, содержат очень древнее наследие. В одном из обрядовых сборников, переписанных со старых вавилонских подлинников для библиотеки Ашурбанипала, я нахожу прообраз обоих стихотворений, – помеченные словом «заклинание» стихи:

Ты, небесная птица, порождение Ану!
Я – человек, порождение Эа,
западня птицелова есть у меня,
Я пленил твою душу, я явил тебе свет:
ты, о Шамаш, храни меня:
как этой птице жизнь подарил я,
мне мою жизнь ты подари.

Символику обряда, сопровождающегося вавилонским заклинанием, нетрудно разгадать. Жизнь и свобода возвращаются воздушной пленнице, как выкуп за жизнь освободителя. Этот благостный выкуп противоположен жестокому обряду жертвы, при котором жизнь покупается ценой уничтожения и смерти:

Козлёнок – замена человека,
он приносит козлёнка за свою жизнь.

Поэты верно раскрывают этот символ, и здесь лежит предел их вдохновения. А между тем, за символом обряда скрывается обычай, порожденный мифом. Мифическая сущность птиц известна: это – души, покинувшие землю мёртвых. Последние стихи поэмы о Сошествии Иштар рассказывают, что в дни Таммуза крылатым душам[6] бывает позволено оставить свой тёмный дом для солнечного света и простора. Когда справлялся этот праздник душ?

Таммуз рождается в Тебете – декабре – и умирает в июне, «месяце пленения Таммуза». Его подземный плен, приравниваемый к утробной жизни младенца, кончается в Нисане – марте. В мистериях Аттиса сохранилась точная дата воскресения бога: 25 марта[7]. Этот день есть вместе с тем и день зачатия Таммуза, родившегося 25 декабря, и день благовещения Иштар: отец Таммуза, Эа, зачинает сына словами извещения, передаваемого вестником богини Папсуккалем.

Я думаю теперь, что птица вавилонского стихотворения есть благовещенская птица Туманского. Не надо непременно полагать, что эта птица унаследована Русью в православии. Миф Таммуза свойствен русской мифологии в чертах, заведомо пренебрежённых христианством» [Шилейко, 1922, 80–81].

Ранее удалось показать в отдельной статье, что в вавилоно-ассирийских текстах действительно существуют записи ритуалов и заговоров, связанных с отпусканием птиц. Причём ритуалы этого типа проводятся в дни равноденствий и солнцестояний. В частности, заговор, который цитирует Шилейко, относится к корпусу ритуалов на осеннее равноденствие. Весной отпускание птиц связано с желанием клиентов заклинателя завладеть волей своего начальника. А осенью оно производится самим начальником (в том числе, царём), который подвергает себя суду за проступки прошлого полугодия и даже проводит несколько дней в добровольном заключении [Емельянов, 2012, 99–110].

Теперь же следует уделить внимание датам, которые, по мнению Шилейко, связаны с циклом умирания и воскрешения Думузи. Подробный разбор данных будет опубликован в отдельной статье[8]. Здесь же отметим только два момента.

1. Согласно современным исследованиям, в календарях древней Месопотамии было три праздника в честь Думузи. Самый ранний из них проводился весной, в феврале-марте, в г. Умме и был связан со встречей молодой весенней травы в поле. С начала II тыс. до н.э. зафиксирован летний праздник Думузи, приходившийся на июнь-июль и связанный с оплакиванием бога, уходящего в Подземный мир. Ещё позднее, в конце II тыс. до н.э., в текстах появляется зимний праздник. В декабре-январе, т.е. во время зимнего солнцестояния, Думузи почитается в числе мертвецов, выходящих из Подземного мира и пользующихся дарами мира живых во время отдыха земли. Таким образом, гипотеза Шилейко подтверждается.

2. Оказалось, что выпускание птиц практиковалось также и летом, во время ритуального оплакивания Думузи. Недавно опубликованный текст говорит:

13. В 3-й день [Ду'узу] пусть он склонится перед Энлилем возле тамарисков, которые стоят в степи – он даст ему великодушную речь, он получит внимание от бога и царя [букв.: он увидит взгляд бога и царя].

14. В [х-й день] молоко он пить н[е должен], пусть он склонится [перед Сином и] Шамашем – недоброжелательница его возрадуется, милосердие к нему проявит.

15. В [х-й день пт]иц[у плен]енную к Шамашу пусть он отпустит – рот, что проклял его, благословит его.

16. В 20-й день [… ско]та пусть для него откроют – схватывание [букв.: связывание] сердца бог его отпустит ему [Jiménez, Adali, 2015, 163].

Становится ясно, что выпускание птиц и остальные обряды, связанные с непричинением зла животным, необходимы в месяце Думузи (июнь-июль), чтобы победить недоброжелательность женщины и обрести внимание покровителей.

Статья Шилейко заканчивается довольно странным пассажем, который требует отдельного комментария: «В "Майской ночи" Гоголь говорит нам, что Иштар имела подражательниц, и призрачное племя Тигра и Евфрата числом не уступало пресловутой, населявшей Днепр, коммуне женщин и детей. И вот, что следует особенно отметить: Таммуз утоплен в декабре – Тебете (месяц утопления) и ежегодно умирает вновь в Таммузе – июне. И я не вижу вавилонского наследства в русалиях. Нет, завещатель солнечных страстей намного старше Вавилона, его возраст может быть измерен разве возрастом человека. А может быть, он и того древнее» [Шилейко, 1922, 81].

Что можно сейчас сказать по поводу идей этого абзаца?

1. В тексте повести Гоголя ничего не сказано про Иштар и про «призрачное племя Тигра и Евфрата». Видимо, это ассоциация самого автора статьи.

2. Таммуз не утоплен в декабре, а выведен из мира мёртвых. В шумерском календаре наблюдается игра двумя шумерскими словами: ab-ba-e_3 одновременно и «выход моря», и «выход старцев». А в июне Думузи туда входит [Емельянов, 1999, 79–82, 122–125].

3. Вавилонского источника русалий указать нельзя. Однако просматривается типологическое сходство. В мае-июне у шумеров и затем у вавилонян справлялся праздник двух богов-близнецов Нанны и Нергала. Они родились в мире мёртвых, потому что их мать Нинлиль нарушила запрет на купание [ср. семицкий запрет на купание в то же время] и отдалась юноше Энлилю. За преступную связь оба были приговорены к заточению под землёй. И там, под землей, они сперва родили сына, который стал луной, а потом Энлиль принял облик трёх разных людей и зачал ещё троих сыновей. Из них одного – Нергала – оставили царём мира мёртвых. После чего, выполнив обряд «за голову-голову» и оставив за себя троих, Энлиль и Нинлиль вышли из Подземного мира. В шумерском тексте замечательна повторяющаяся троичность: трое изначально в мире мёртвых – три образа Энлиля в соитии с Нинлиль – трое рождённых богов, оставленных под землёй. Здесь и троица, и семицкие запреты [Афанасьева, 1997, 61–66; Емельянов, 1999, 72–74]. Можно констатировать типологию сюжета во времени: и там, и там – действо мая-июня.

4. Кто такой «завещатель солнечных страстей»? Непонятно. Видимо, Шилейко хочет сказать, что русалии появляются задолго до Вавилона, в первобытном обществе, и возраст праздника совпадает с возрастом самого Homo sapiens. А солнечные страсти – эмоции в период зимнего и летнего солнцестояний, которые люди испытывали всегда.

К сожалению, и эта статья Шилейко осталась неведома мировой науке. Но даже если бы она была переведена, то коллеги мало что в ней поняли бы, поскольку она состоит из сплошных научно-поэтических интуиций. Большинство их следует признать верными.

В 1927 г. в «Докладах Академии наук СССР» появились сразу две короткие статьи Шилейко на немецком языке[9]. В них издавались два фрагмента астрологических текстов из коллекции Н.П. Лихачева. Первая статья называлась «Прогнозы по движению Луны из времени Первой династии Вавилона» [Schileico, 1927, 125–128]. Текст преподнёс исследователю удивительный сюрприз. В нём луна называлась *ilum*

«бог», а солнце *šarrum* «царь». Такое символическое именование точно передаёт иерархию светил в ближневосточной культуре. В самом деле, день начинается на Ближнем Востоке вечером, с появления луны. Луна предпочтительнее солнца, поскольку при её свете не бывает жары. В мифологии Луна старше Солнца, потому что в древнем календаре именно она определяет течение времени. Именно поэтому луна имеет статус бога, а царский статус солнца, как и реальный статус ближневосточного правителя, привязан к богу и подчинён ему. В архиве друга учёного, коптолога П.В. Ернштедта удалось найти фрагмент предисловия к изданию таблички:

«Несколько времени тому назад я снял для себя копию с одной астрономической таблетки Лихачевского собрания, написанной в начале I-й Вавилонской династии. Содержание этой таблетки составляют разные сельскохозяйственные предсказания, почерпнутые из движения луны и состояния небес в день новолуния. Два параграфа 5 и 7 служат для контроля синодического лунного течения. Параграф 8 даёт астрологическое предвещание эпизоотия; попорченный параграф 9 занимается каким-то метеорологическим явлением. Терминология таблетки замечательна: луна и солнце называются в ней ilum “бог” и šarrum “царь”» [СПбФАРАН. Ф. 877. Оп. 1. Д. 232. Л. 13].

Сам русский оригинал немецкого текста в архивах отсутствует. Мы даём собственный перевод таблички по автографии Шилейко:

1. Если небо помрачилось –
2. Год плох.
3. Если лик неба,
4. Как при выходе месяца, ясен, и радостью исполнен –
5. Год благоприятен.
6. Если над ликом неба перед исчезновением (луны)
7. Северный ветер идет – Нисаба будет (т.е. будет хороший урожай – *В.Е.*).
8. Если с неба бог (= луна) в день исчезновения
9. Сразу не исчезнет –
10. Засуха в стране установится.
11. Если стоянка бога закрыта –
12. На 6-й день бог потемнеет.
13. Если лик неба будет как вода –
14. Наводнение придет.
15. Если бог в ночную стражу на 7-й день
16. Сразу потемнел – на 10-й день
17. Нанна станет (похож на) перстень с печаткой.
18. Если в небе к 25-му дню крест
19. Он свяжет – при свете царя (= солнца)
20. Падеж скота установится.

Шилейко блестяще справился с этим трудным текстом. Он неверно перевел только одну строку, поскольку перепутал глаголы *iterub* «вошёл» и *iterup* «потемнел», которые пишутся одинаково[10].

Второй текст, напечатанный в том же издании, назывался по-русски «Фрагмент астрологического комментария» и относится уже к новоассирийской эпохе. Шилейко публикует табличку из коллекции Н.П.Лихачева, относящуюся к астрологической серии «Энума Ану Эллиль» (Adad XXXIII). В статье об астрологическом комментарии Шилейко текстологически доказывает связь между аподосисами астрологических предсказаний и текстом вавилонского эпоса *Энума элиш*, и таким образом определяет основной источник вавилоно-ассирийской герменевтики. Эта гипотеза недавно подтверждена израильским ассириологом В.Хоровицем при издании берлинской Астролябии [Horowitz, 2013, 273–287].

Сохранился фрагмент авторского перевода на русский язык:

«Только verso документа сохранилось:

1–2 Ночь [полнолуния] долга по своей дате: плоть земли будет благополучна. – Луна показывается против солнца 14-го.

3–4 Ночь [полнолуния] кратка по своей дате: царское правление пресечется. – [Луна] показывается против солнца 13-го, и не выполняет числа дней.

5–7 В небесах вспыхнет зарево, и луна либо солнце горят в нем: голод попалит людей, хлеба пойдут в стебель. – Орион стоит в нем, либо Сатурн.

8–9 Небеса ясны: страна проживет в согласии. Šupû = banû.

10–11 [При ясном небе] почва загудит либо потрясется: всходы в стране будут малы. – Ramâmu = šasû: гудеть, râdu = šelêhu: трясти[сь]

12–13 Небеса темны: в стране будут поветрия или болезни. – Планеты померкают.

14–15 В небесах не станет звезд: страна наденет…» [СПбФАРАН, ф. 877, оп. 1, д. 232. Л. 16]

(дальше текст обрывается)

Остаток перевода приводим по немецкому тексту:

14–15 Verschwinden im Himmel die Sterne, so wird sich das Land in ein Bussgewand kleiden. – Von Merkur, wenn er einen Monat lang nicht sichtbar ist am Auf- oder am Niedergang.

16–18 Ist der Himmel rot d.h. von Röte berührt, so wird es Űberfluss geben. – Der Himmel = Venus, Röte = Mars: Mars steht über der Venus [Schileico, 1927, 197–198].

[14–15 Если звезды исчезнут на небесах, земля будет одета в мешковину. – От Меркурия, когда он не виден в течение месяца, будет вос- или нисхождение.
16–18 Если небо красное, т.е. тронуто краснотой, – будет изобилие. – Небо = Венера, Красный = Марс: Марс стоит над Венерой]

В архиве Ернштедта сохранились также и фрагменты комментария:

«8. То, что рассказывает Одиссей об Орионе (λ 572–575)… прекрасно согласуется с изображением на лунном диске “Старца”, убивающего палицею льва (Jeremias, Handbuch 247 Abb. 141)[11]. Это изображение встречается уже на круглых архаических печатях, представляющих собою лунный диск (напр., RAss. XXII, p. 12 no.1).

10. В частности, гелиакический восход Меркурия в Адаре и его вечернее явление в Нисане параллельны новогоднему исчезновению и возвращению Мардука.

14. Венера зимой есть stella maris, das Gestirn der Ištar dâlihat tâmâte, dâlihat apsî. Эта первоначальная водяная Иштар в системе Вавилона замещается Тиамат.

15. Ishtar VIII 3: ina ^{iti}Ṭebēti ^{mul}Enzu: *Dilbat [cp. Weidner, Handbuch 119][12].

14–15. Предшествующий Солнцу на восходе, Меркурий есть *Nabû “провозвестник” Солнца[13]; видимый вслед Солнцу на закате, Меркурий есть gu_2-utu = amar-utu “солнечный телец” Мардук. Глоссатор Лихачевского фрагмента сводит предсказание своей цитаты к эпизоду из страстей Мардука или Набу, празднуемых в культе Вавилона; объяснение его стоит в зависимости от теологии Enuma eliš.

15–18. Красный цвет небес здесь объясняется как приближение Венеры к Марсу, ср. Ishtar VI 24–27: «Венера появится в Шебате, окрашенная справа румянцем: беременные будут умирать вместе с плодом. – Ripsu: багрянец: Марс становится справа от Венеры»…

Тождество “багрянец: Марс” известно, и основано на красном цвете Марса. Тождество Венеры и небес понятно, если божеством Венеры, вместо Иштар, принимается Тиамат: небеса, по космогонии Enûma êliš, созданы из трупа Тиамат. И действительно, согласно BM 55466 + 55486 + 55627 rev. 7–16, Венера в месяце Тебете застигает Марса в его hypsoma, и здесь в этих планетах проявляются Тиамат и Кингу. Эта глосса также подчиняет древний текст космическим событиям Enuma eliš» [СПбФАРАН. Ф. 877. Оп. 1. Д. 232. Л. 1, 3, 4].

С середины 1910-х годов начинается работа Шилейко по переводу аккадского эпоса о Гильгамеше. Тогда же складывается и его представление о религиозном характере эпоса, весьма необычное на фоне современных ему антропологических и даже психоаналитических трактовок [Емельянов, 2015, 261–271]. В неопубликованной статье конца 1920-х гг. «Паломничество Гильгамеша» Шилейко считает главного героя пилигримом: «Узнавший ужас смерти, Гильгамеш бежит через пустыню на крайний запад, к знающему тайну вечной жизни праотцу Утанапишти. Он минует охраняемые скорпионами ворота Солнца, проходит область совершенной тьмы и наконец приходит в сад богов, к сидящей на престоле моря нимфе Сабиту. Научаемый богиней, пилигрим отыскивает Сурсунабу, перевозчика Утанапишти, в его ладье переплывает воды смерти и не на радость достигает вожделенной цели. Скорбный

путь героя составляет содержание девятой и десятой книг поэмы о Гильгамеше в её окончательной редакции, составленной для Куюнджикской библиотеки по спискам заклинателя Син-лики-унинни» [Ассиро-вавилонский эпос, 2007, 368]. А в статье «Хождение Иштар» Шилейко называет аккадский эпос поэмой «о подвигах и трудах царя и страстотерпца Гильгамеша» [Ассиро-вавилонский эпос, 2007, 99]. Итак, в понимании Шилейко аккадская поэма о Гильгамеше является не столько героическим эпосом, сколько религиозным преданием о паломничестве страстотерпца-пилигрима к старцу, знающему тайну вечной жизни. И вокруг этой истории впоследствии группируются все ассиро-вавилонские предания о героях, которых Шилейко, должно быть, также считает паломниками: «“...вавилоняне оставили миру два больших эпических произведения: космогонию *Enūma eliš*, “Когда вверху”, и героическую поэму о Гильгамеше, возглавляемую своими начальными словами *Ša nagba imuru*, “Об увидавшем все”. Вокруг первой из этих поэм группируется весь божественный эпос, вокруг второй – героические мифы Этаны, Адапы и Хасисатры» [Ассиро-вавилонский эпос, 2007, 353]. Можно, конечно, возмущаться анахроничностью авторского мышления о древнем эпосе. Но можно и задуматься о том, что до аккадского эпоса о Гильгамеше в мировой литературе действительно не было описания хождения в дальние земли за вечной жизнью. А это значит, что, по крайней мере, XI таблица эпоса положила начало всем последующим паломническим текстам Ближнего Востока. Гильгамеш проницательно назван страстотерпцем, потому что именно его страсти служат причиной грядущих скорбей и желания спастись. Шилейко неожиданно демонстрирует в своём понимании Гильгамеша не только знания религиоведа, но и эмпатию мистика.

Связь между взлетевшим на орле героем Этаной и Гильгамешем существует на уровне античной рецепции обоих сюжетов. В предисловии к своему переводу фрагментов эпоса об Этане Шилейко пишет: «История животных» Элиана рассказывает о полете Гильгамеша так. Вавилонскому царю Соккару маги предсказали, что у его дочери родится сын, который свергнет деда с престола. Испуганный словами магов, Соккар заключил дочь в башню. Дитя, однако, родилось, и царь распорядился сбросить внука с башни. Ребёнка подхватил на крылья орёл и снёс его в далекий сад. Садовник усыновил и воспитал дитя, которое он назвал Гильгамос. Впоследствии, как предсказали маги, Гильгамос лишил Соккара власти и правил вавилонянами сам. Этана совершает свой полёт, чтобы добыть «траву рождения», без которой ничто в его царстве не может появиться на свет. Я думаю, что оба мифа выросли на почве мифа о царе-орле, о власти Солнца, слетевшей с неба в орлином образе для воплощения в царя. Орлы трёх исчезнувших на наших глазах империй восходят к одному источнику с орлом богов и государей Шумера, и в шумерской глиптике ещё прозрачен солнечный характер этого орла. Легенда о Гильгамеше начинается полётом на орле, в легенде об Этане этому предпосылается, в порядке цепи причинностей, повествование о дружбе змеи с орлом, о данных ими перед Шамашем взаимных клятвах в верности, о вероломстве орла и мстительной змеиной хитрости. Как это заключённое в себе повествование соединялось с судьбой Этаны, явствует из маленького древневавилонского фрагмента, изданного Шейлом: по велению Шамаша Этана выкормил и вылечил заброшенного в яму, искусанного и голодного орла. Трагический полёт был совершён по совету благодарной птицы» [Ассиро-вавилонский эпос, 2007, 110–111].

Последней опубликованной статьей Шилейко по истории религии стала работа «Текст предсказания Саргона Аккадского и его отголоски у римских поэтов», написанная по-немецки с позиций сравнительного литературоведения [Schileico, 1928–1929, 214–218][14]. Републиковавший её по-русски Вяч.Вс. Иванов так оценил её значение для религиоведения: «Статья представляет значительный интерес уже потому, что в ней впервые были ясно изложены основные принципы гаданий по печени, игравших существенную роль в древнемесопотамской, греческой, этрусской и римской традициях <…>. Вместе с тем В.К. Шилейко использует сравнение древнемесопотамских и древнемалоазиатских (из Богазкёя) текстов гаданий по печени (гепатоскопии) с продолжающими их (через предполагаемое греческое или этрусское посредничество) римскими поэтическими текстами для воссоздания “пратекста”

(Urtext) мифа о царе Саргоне [Шаррумкине] Аккадском (ок. XXIII в. до н.э.), который позднее соединился с мифом об Эдипе» [Иванов, 2003, 95]. Как и раньше, Шилейко занимается здесь изданием клинописного фрагмента из собрания Н.П. Лихачева. В тексте гадания по печени упоминается имя царя Аккадской династии Саргона. Античные параллели к тексту предоставим разбирать антиковедам. Однако предварительно можно сказать, что сходство аккадского и римских текстов гадания по печени связано не с заимствованием месопотамских практик в древний Рим, а с одинаковым устройством печени у животных, на которых гадали в обоих регионах древнего мира. Гораздо интереснее основная линия статьи – сравнение гадательных текстов с шумерским текстом о воцарении Саргона. Шилейко пишет: «в тяжкий год чумы и засухи царь-узурпатор сверг законного владыку Киша Ур-Забабу и вошёл, по слову Солнца, в Киш. Этим царём был сын Лаибума, “выросший среди скота” Саргон. В таблетке Лихачева эта череда событий завершается трагической апагиозой, не отразившейся или не сохранившейся в легенде» [Шилейко, 2003, 99]. Такова его гипотеза, которая рождается из сопоставления нескольких гадательных текстов. Вот их переводы:

«Печень в четырёх местах усеяна метками. Предзнаменование Нергала и Нингишзиды, говорящее о чуме и засухе. Головка сидит на второй головке. Правление страны переменится, Шамаш царя сам поставит в своей стране, головка окружена кожицей желчного пузыря, и она прозрачна. Предзнаменование Шаррумкина, который прошел сквозь тьму и увидел свет» [Шилейко, 2003, 96];

«Если стоянки нет, а на ее месте просвечивает пузырь, тогда царский город будет взят, или сын царя одолеет своего отца» [Шилейко, 2003, 98–99];

«Из-за греха, который совершил [Шаррумкин], разгневался великий повелитель Мардук и голодом заставил его подданных с востока до запада восстать на него, и определил ему не быть погребенным» [Шилейко, 2003, 99].

Приводя переводы гадательных текстов, Шилейко не цитирует шумерский текст о Саргоне и Ур-Забабе, с которым он их сравнивает. И теперь мы восполним этот пробел. Итак, в приведённых аподосисах гаданий говорится о Саргоне, прошедшем тьму и увидевшем свет, о сыне, одолевшем своего отца, и о некоем грехе, из-за которого поднялось восстание против Саргона. Что же в шумерском тексте? Здесь говорится о том, что царь г. Киша Ур-Забаба назначил незнатного юношу Саргона чашеносцем, после чего от него почему-то отвернулась богиня Инанна. Затем Ур-Забаба увидел сон, в котором, судя по фрагментам, было неблагоприятное предсказание. В то же время сон видит и Саргон, и в его сне Инанна топит Ур-Забабу в реке крови. Саргон рассказал о сне Ур-Забабе, и тот задумал его извести. Ур-Забаба поочередно отправлял Саргона к Белиштикалю и Лугальзаггеси с приказом немедленно убить гонца. Но оба раза Саргон оставался жив, поскольку его жизнь хранила богиня Инанна. К сожалению, конец шумерского текста не сохранился. Но из более позднего аккадского текста мы узнаем о том, что Иштар (как у семитов называлась Инанна) предложила Саргону стать его женой и вручила ему царство. По-видимому, паника Ур-Забабы при виде Саргона связана именно с тем, что Инанна отвернулась от него как от ритуального жениха в обряде священного брака. А это означало его отстранение от власти с последующей передачей её новому возлюбленному богини [Cooper, Heimpel, 1983, 79–80].

Если теперь сопоставить мотивы шумерского текста с приведёнными Шилейко формулами аккадских гадательных текстов, то мы не увидим буквально ни одного пересечения. Если даже предположить, что благополучное выживание Саргона при двух попытках покушения на него является символическим переходом из тьмы в свет, то все равно неясно, в чём же вина Саргона и кто был тот отец, против которого он восстал. Ведь кишский царь вовсе не доводился Саргону родственником. Последующее сравнение Саргона с Эдипом и вовсе можно опустить как неудачное[15]. В целом можно признать основную концепцию Шилейко ошибочной[16], но значительная доля этого провала связана с недостаточной обеспеченностью источниками. Например, в шумерском тексте бог Солнца, о «слове» которого пишет Шилейко, упомянут только в сравнительном контексте, но не как агенс действия. Следует иметь в виду, что Шилейко читал текст шумерской легенды о Саргоне по очень несовершенному

изданию патера Шейля 1916 г. и, разумеется, не мог знать всей композиции текста[17]. Не знаем её и мы, поскольку до сих пор не обнаружен конец текста. Однако нам известно значительно большее количество строк, чем во времена Шилейко.

Работа Шилейко-религиоведа, как и вообще жизнь Шилейко-учёного, завершается изданием новоассирийского амулета из коллекции ГМИИ, ранее принадлежавшего египтологам У. Бурьяну и В.С. Голенищеву. Статья не закончена. Её заглавие «Амулет с изображением Лабарту (собр. Голенищева, n 5149)» присутствует только на одном листе [СПбФАРАН. Ф. 1059. Оп. 1. Д. 12. Л. 95]. Материалы этой статьи сохранились на отдельных листах большого формата (А3). Они написаны перьевой ручкой от руки по-русски и по-немецки. Автор дважды приступал к написанию первого абзаца и дважды составлял список использованной литературы. В одном из вариантов статьи имеется неустановленный эпиграф (возможно, перевод или оригинальное стихотворение Шилейко, которое не было окончено). Отдельно выписаны цитаты из латинских авторов, писавших о символике зодиакальных созвездий.

Дошедшие материалы позволяют выделить следующие пункты незавершённой статьи:

1. Эпиграф.
2. Предисловие с описанием провенанса и библиографии.
3. Транскрипция аккадского текста.
4. Русский перевод.
5. Краткий анализ функции амулета.
6. Гипотеза астрального происхождения образов амулета.

Конец статьи не сохранился или не был написан.

[Первый вариант начала]

«Есть кто-то страшный, он догонит,
Его уносит через сны
Корабль магической луны[18].

В декабрьской книжке Babylonian and Oriental Record за 1888 год Sayce напечатал краткую заметку о принадлежавшем U. Bouriant амулете из желтого камня, с изображением на лицевой и надписью на оборотной стороне. Приобретенный у Bouriant Голенищевым, этот амулет теперь хранится в Московском Музее» [СПбФАРАН, ф. 1059, оп. 1, д. 12. Л. 26].

[Второй вариант начала]

“Амулет с изображением Лабарту
(собр. Голенищева, n 5149)

В декабрьской книжке Babylonian and Oriental Record III (1888) p. 18 Sayce поместил коротенькое описание изображения[19] и – не совсем исправную – транскрипцию легенды на прекрасном ассирийском амулете[20], находившемся в то время во владении Urbain Bouriant. Через тринадцать лет L. Messerschmidt в небольшой заметке[21] сопоставил этот амулет, считавшийся тогда потерянным, с исчезнувшим же амулетом Layard, Culte de Venus pl. XVII. Дальнейшим аналогиям посвящены были работы Франка[22], Эбелинга[23], Циммерна[24] и, наконец, исчерпывающий мемуар Thureau-Dangin[25]» [СПбФАРАН, ф. 1059, оп. 1, д. 12. Л. 95].

«…изданным Эбелингом[26] двум гримуарам из Ассура. Вот надпись Голенищевского амулета:

[šiptu ša mal-di ^{giš}*ir]-ši-ja*$_3$ *it-ti-[qu]*
u$_2$*-pal-li-ḫa-ni u*$_2$*-ša-ga-ri-ra-ni*[27]
šunâti bar-da-ti u$_2$*-kal-lim-an-ni*
*a-na *NE.GAB atî rabî erṣe-tim*
i-pa-ki-du-šu
*ina qibît *Inurta aplu ašaridu mâru ra-mu*
*ina qibît *Marduk a-šib E*$_2$*-sag-gil*
u bâb-ili
^{giš}*daltu* ^{giš}*sikkûru lu ti-da-a*
a-na ki-ti-ni ša ilê belê^{meš}
an-da-na-qa[28] *šiptu*

Заклинание
Того, кто пробрался к моей постели,
Кто меня испугал, обратил меня в бегство,
Кто мне показал ужасные сны, –
Великому вратарю ада, Негабу его предадут.
По слову Инурты, старшего сына, любимого чада,
По слову Мардука, жильца Эсагили и Вавилона,
Дверь и засов да изведаешь ты:
Под защиту богов-государей я припадаю.
Заклинание

Сила, против которой направлен этот заговор, определяется из строк 1–3: тот, кто проникает к ложу, кто пугает и гонится за человеком в страшном [сверху: душном] сне[29]. Как можно думать, этот дух Намтара не имел своей иконографии, и чары, обращенные против него, неточно иллюстрировались родственным изображением Лабарту, в воинстве которой он, вероятно, состоял» [СПбФАРАН. Ф. 1059. Оп. 1. Д. 12. Л. 96–97].

Все варианты надписи, встречающиеся на амулетах против Ламашту, изданы Г. Вильхельмом [Wilhelm, 1979, 34–40]. Эта работа позволяет улучшить транслитерацию и перевод Шилейко:

šiptu (EN_2) *ša mal-ṭi* ^{giš}*er-ši-ja*$_2$ *it-ti-qu*
u$_2$*-pal-li-ḫa-ni u*$_2$*-ša-ga-ri-ra-ni*
šunāti ($MAŠ.GE_6$) ^{meš}*par*$_2$*-da-ti u*$_2$*-kal-lim-an-ni*
a-na ^{d}*Ne-du*$_8$ *atî* ($I_3.DU_8$) *rabî* (GAL) *erṣetim* (KI)^{tim}
i-pa-qi$_2$*-du-šu*$_2$
ina qibīt (ME) ^{d}*Ninurta* (MAŠ) *aplu* (A) *ašarēdu* (SAG.KAL)
māru (DUMU) *ra-mu ina qibīt* ^{d}*Marduk* (MES) *a-šib* E_2.SAG.GIL
u Bāb-ilī (KA_2.DINGIR)
^{giš}*daltu* (IG) ^{giš}*sikkûru* (SAG.KUL) *lu ti-da-a*
a-na ki-din^{i}(TI) *-ni ša* [*2* (MIN)] *ilē* (DINGIR) *bēlē* (EN.ME.NI)
an-da-qut^{i}(QA) *šiptu* (EN_2)
Заклятье. Того, кто подошёл к краю моей кровати,
Испугал меня, устрашил меня,
Кошмарные сны показал мне, –
[пусть] Неду, великому привратнику Преисподней,
Его поручат!
По слову Нинурты, главного наследника,
Любимого сына, по слову Мардука, обитателя Эсагилы
И Вавилона! Дверь и засов, знайте:
Под защиту обоих богов-владык
Я припадаю. Заклятье.

Две гипотезы, изложенные в статье, в настоящее время можно легко проверить. Гипотеза о зодиакальных символах на амулете рассыпается при сличении его обверса с обверсами подобных амулетов из других коллекций. Оказывается, что близ фигуры Ламашту на амулетах располагаются духи, принимающие облик животных – поросёнок, скорпион, щенок, осёл либо ослиная нога. Ламашту часто изображается стоящей на осле со скорпионом и змеёй в руках, а поросёнок и щенок сосут её груди [Wiggermann, 2000, 219–224; Farber, 2014, 4]. Соответственно нельзя поддержать и вторую гипотезу Шилейко, согласно которой амулет направлен против Намтара, а не Ламашту. Намтар – бог эпидемий, гонец Подземного мира – не известен современной науке в функции демона ночных кошмаров. Напротив, Ламашту хорошо известна именно как насылательница ужасных снов и даже как заместитель девы Лилит (чьё имя в аккадском языке и означает «ночная») [Wiggermann, 2000, 227–228]. Логика самого приведённого заговора указывает на невозможность отождествления демона ночи с Намтаром. Здесь сказано, что показавшего человеку кошмарные сны следует поручить привратнику Подземного мира. Но привратник Неду может запереть под землёй только дух умершего человека и совершенно не имеет власти над чиновником мира мёртвых. Между тем, история, которую рассказывает нам заговор,

довольно проста. Некто, кого не называют по имени, в процессе своей злой деятельности по насыланию ночных кошмаров должен наткнуться на препятствие со стороны двери и засова, которые не подпустят его к спальне. Гарантией их работы будет их послушание приказам Нинурты и Мардука[30]. В результате некто уйдёт туда же, откуда пришёл – в глубины преисподней, где его будет сторожить привратник Подземного мира.

Кто же этот некто? В том, что перед нами изображение именно Ламашту, не сомневается уже Тюро-Данжэн в статье 1921 г. Шилейко поддерживает его в этом. В заговорах против Ламашту её обязательно именуют, поскольку заговор должен быть направлен по конкретному адресу. Но в тексте амулета нет никакого адресата. Более того, издатель всех ритуалов и заговоров против Ламашту В. Фарбер утверждает, что в корпусе текстов против Ламашту данный текст не встречается [Farber, 2014, 39, прим. 2]. Отсутствие в нём имени наводит на мысль, что амулет направлен не против Ламашту, не против Намтара, а против какого-то демона, которого даже нельзя назвать по имени. Кого же нельзя назвать по имени? Очевидно, того, кто неизвестен. В ассирийских молитвенных сборниках I тыс. до н.э. встречаются обращения к неизвестному богу, который карает человека за семижды семь его прегрешений. Существует даже молитва, которую можно обратить к любому божеству, как известному, так и неизвестному, и сказать ему:

40. Бог известный, неизвестный, […]
41. Богиня известная, неизвестная, […]
43. Преступление, что я совершил, я не знаю.
45 Греха, что я сделал, я не знаю
[Maul, 1988, 237].

Мало того, что человек не знает того, к кому он обращается. Он не знает и того, в чем повинен. Но просит не наказывать его за грехи [Maul, 1988, 238].

Таким образом, можно предположить, что в тексте на реверсе амулета с изображением Ламашту содержится заговор, адресованный неведомому демону, которого нельзя изобразить. И гипотеза Шилейко в этой части верна наполовину. Однако открытым до сих пор оставался вопрос о принадлежности надписи на амулете к какому-либо корпусу текстов. И только недавно стало известно, что данный текст существует в неизданной серии табличек Hulbazizi (шум. «Злое исторгнуто») в составе номеров 60 и 63. Адресат серии – неведомый демон; заговоры серии часто начинаются с *mimma lemnu* «всё злое» и тем самым указывают на борьбу со всеми проявлениями зла [Finkel, 2001, 60–62]. Однако интересно, что уже при жизни Шилейко было известно о существовании надписи на амулете из коллекции Бурьяна в составе таблиц этой серии [Schlobies, 1926, 55–57]. К сожалению, ленинградский ассириолог не знал об этой публикации.

Среди ритуальных текстов, записанных в селевкидское время в Уруке, удалось найти табличку с ритуалами серии Hulbazizi, где встречаем следующее предписание:

mimma lemnu ana ^{giš}*erši* (NA_2) *amēli* (LU_2) *la*$_3$ *ṣanāqi* (DIM_4) ^{u}*ʾādu* (AŠ) ^{u}*ʾamīlānu* (LU_2.U_{18}.LU)… *tašakkan* (GAR)^{an} *ina maški* (KUŠ) *tašappi* (DU_3.DU_3)$^{pi}{}_2$ *ina kišādi* (GU_2)-*šu*$_2$ *tašakkan* (GAR)^{an} «Чтобы ничто злое к постели человека не приблизилось: сухой латекс (Asa foetida), растение *амилану* ты … положишь, в кожаный мешок завернешь, на шею человека наложишь» [Weiher, 1988, no. 83, Rs. 12]. Ритуальный комплекс Hulbazizi можно будет восстановить только после публикации всей серии таблиц. Тогда же возможно будет понять, приходился ли данный ритуал на какие-либо дни культового календаря или был окказиональным.

Впрочем, Шилейко об этом не узнал. Он умер в Москве 5 октября 1930 года на 40-м году жизни. Изданные учёным тексты из петербургских коллекций широко известны в мировой науке. Но его комментарии к ним и к переводам литературных текстов до сих пор ищут своего читателя.

Рассмотрев содержание статей В.К. Шилейко и оценив его результаты с точки зрения современной ассириологии, следует сказать несколько слов о религиоведческом значении трудов выдающегося российского востоковеда. Если говорить о методике работы Шилейко по истории религии, то таких методик было две. Статьи 1912–1917 гг. написаны с позитивистских позиций науки, в них видны строгость

грамматического анализа и филологическое мастерство при работе с памятниками. Однако они лишены каких-либо теоретических обобщений. Однако с 1922 г. начинается вторая методика Шилейко, которую мы в другом месте назвали работой учёного-поэта, основанной на сравнении двух или более текстов. Тексты сравнивались по критерию внешнего сходства ситуаций при игнорировании внутренних условий их создания и их внутренней логики. Сходные образы и мотивы являются как бы рифмами, за которыми учёный-поэт старается разглядеть единый сквозной образ, представляющий инвариант ситуации. На первый взгляд, такая игра образами разных текстов как метафорами не могла привести ни к чему, кроме поверхностного и анахроничного взгляда на принципиально различные явления разных культур – месопотамской и античной, месопотамской и славянской. Однако, применяя негодные или несовершенные методы анализа источников, Шилейко приходил в своих работах 20-х гг. к фундаментальным культурологическим выводам, касающимся общих законов устройства того или иного явления в масштабе всей человеческой культуры[31]. Можно сказать, что его вторая научная поэтика – больше искусство, чем наука[32]. Тем не менее, в обоих своих десятилетиях Шилейко достиг впечатляющих результатов.

1. Им установлена связь аподосисов астрологических текстов, из которых развилась вавилонская герменевтика, с эпосом Энума элиш. Это открытие имеет первостепенное значение для исследований иудейской герменевтики, развившейся из вавилонской.

2. Он установил несколько периодов культа бога плодородия Думузи-Таммуза, обратив внимание на связь этих периодов с обрядом выпускания птиц и представлениями об искуплении. На сравнительном славянском материале была показана универсальная семантика календарных празднеств в земледельческих обществах Евразии.

3. Он показал иерархичность представлений о луне и солнце на древнем Ближнем Востоке. Луна имела там статус бога, солнце же – только царский статус.

4. Он интерпретировал образ Гильгамеша как страстотерпца, странника и паломника, и тем самым открыл прототип паломнической литературы Ближнего Востока, возникший задолго до христианства.

5. Им правильно определено обращение к оракулу в шумерском хозяйственном тексте и тем самым установлен древнейший клинописный текст с упоминанием гадания.

Библиографический список

1. Ассиро-вавилонский эпос / пер. с шумерского и аккадского языков В.К. Шилейко; изд. подгот. В.В. Емельянов. – СПб.: Наука, 2007. – 641 с. (Литературные памятники).
2. Владимир Шилейко. Последняя любовь. Переписка с Анной Ахматовой и Верой Андреевой / В.К. Шилейко. – М.: Вагриус, 2003. – 319 с.
3. Грибов, Р.А. Из истории русской ассириологии. В.К. Шилейко (1891–1930) / Р.А. Грибов // Очерки по истории Ленинградского университета. – Л.: изд-во ЛГУ, 1968. – Вып. 2. – С. 94–99.
4. Емельянов, В.В. Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака / В.В. Емельянов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. – 272 с.
5. Емельянов, В.В. В.К. Шилейко и его «Ассиро-вавилонский эпос» / В.В. Емельянов // Ассиро-вавилонский эпос. – СПб.: Наука, 2007. – С. 468–555.
6. Емельянов, В.В. Ассиро-вавилонский обряд выпускания птиц (дополнение к статье В.К. Шилейко «Родная старина») / В.В. Емельянов // Бестиарий II. Зооморфизмы Азии: движение во времени. – СПб.: МАЭ РАН, 2012. – С. 99–110.
7. Емельянов, В.В. Гильгамеш. Биография легенды / В.В. Емельянов. – М.: Молодая гвардия, 2015. – 358 с. (Малая серия ЖЗЛ).
8. Иванов, Вяч. Вс. В.К. Шилейко. Очерк творчества / Вяч. Вс. Иванов // Памятники и люди / ГМИИ им. А.С. Пушкина. – М.: Восточная литература, 2003. – С. 62–81.
9. Лукницкий, П.Н. Acumiana: Встречи с Анной Ахматовой. Т. I. / П.Н. Лукницкий. – Париж; М.: 1991. – 347 с.

10. Мец, А.Г. Предисловие / А.Г. Мец, И.Г. Кравцова // Шилейко В. Пометки на полях. Стихи. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1999. – С. 3–47.
11. Никольский, М.В. Документы хозяйственной отчетности древнейшей эпохи Халдеи из собрания Н.П. Лихачева / М.В. Никольский. – М.: б.и., 1908. – 233 с.
12. От начала начал. Антология шумерской поэзии в переводах В.К. Афанасьевой / В.К. Афанасьева. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1997. – 493 с.
13. Письма Б. Мейснера к В.К. Шилейко. Предисловие, перевод с немецкого и комментарии В.В. Емельянова / Б. Мейснер // Письменные памятники Востока. – 2017. – № 14. Вып. 1. – С. 77–90.
14. Постовская, Н.М. Изучение древней истории Ближнего Востока в Советском Союзе / Н.М. Постовская. – М.: АН СССР, 1961. – 438 с.
15. Топоров, В.Н. Две главы из истории русской поэзии начала века: 1. В.А. Комаровский; 2. В.К. Шилейко: (К соотношению поэтики символизма и акмеизма) / В.Н. Топоров // Russian Literature. – Amsterdam, 1979. – Vol 7. № 4. – P. 249–326.
16. Шилейко, В.К. Вавилония / В.К. Шилейко // Новый энциклопедический словарь: Ф.А. Брокгауз и И.А. Ефрон. – СПб.: 1912. Т. IX. – С. 186–217.
17. Шилейко, В.К. Из Лихачевского собрания: I. Меновой контракт (=Никольский № 300); II. Купчая крепость на раба (=Никольский № 17); III. Вопрошение оракула (=Никольский № 174) / В.К. Шилейко // Сборник статей в честь графини П.С. Уваровой. – М.: Скоропечатня А.А. Левинсон, 1916. – С. 284–290.
18. Шилейко, В.К. Родная старина / В.К. Шилейко // Восток. Журнал издательства «Всемирная литература». – Пг.: 1922. Кн. I. – С. 80–81.
19. Шилейко, В.К. Текст предсказания Саргона Аккадского и его отголоски у римских поэтов / В.К. Шилейко // Памятники и люди. – М.: ГМИИ, 2003. – С. 95–101.
20. Cooper, J.S., Heimpel, W. The Sumerian Sargon Legend / J.S. Cooper., W. Heimpel // Journal of the American Oriental Society. Vol. 103. No. 1. –1983. – P. 67–82.
21. Farber, W. Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millenia B.C. / W. Farber. – Winona Lake, Eisenbrauns, 2014. – 472 c.
22. Finkel, I. L. Lamaštu Amulet / I.L. Finkel // Archaeology and History in Lebanon. Issue 13. Spring. 2001. – P. 60–62.
23. Heessel, N.P. Pazuzu. Archäologische und philologische Studien zu einem altorientalischen Dämon (Magic and Divination 4) / N.P. Heessel. Leiden – Boston – Köln, Brill, 2002. – 253 c.
24. Heessel, N.P. Evil Against Evil. The Demon Pazuzu / N.P.Heessel // Studi e materiali di storia delle religioni. No. 77/2. – 2011. – P. 357–368.
25. Horowitz, W. The Astrolabes: An Exercise in Transmission, Canonicity, and Para-Canonicity / W. Horowitz / Bauks. M, W. Horowitz, and A. Lange eds., Between Text and Text, International Symposium on Intertextuality in Ancient Near Eastern, Ancient Mediterranean, and Early Medieval Literatures (Journal of Ancient Judaism, Supplements). Gottinheim, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. – P. 273–287.
26. Jiménez, H., Adali, S. The 'Prostration Hemerology' Revisited: An Everyman's Manual at the King's Court / H. Jiménez, P. Adali // Zeitschrift für Assyriologie. No. 105. – 2015. – P. 154–191.
27. Kobayashi, T. Was Mesandu The Personal Deity Of Enentarzi? / T. Kobayashi // Orient. No. XXV. – 1989. – P. 22–42.
28. Maul, S. M. «Herzberuhigungsklagen», die sumerisch-akkadischen Eršahunga-Gebete / S.M.Maul. – Wiesbaden, Otto Harrasowitz, 1988. – 551 c.
29. Schileico, W.G. Tête d'un Démon assyrien à l'Ermitage Imperial de Saint Petersbourg / W.G. Schileico // Revue d'assyriologie. No. XI. – 1914. – P. 57–59.
30. Schileico, W.G. Fragment eines astrologischen Kommentars / W.G. Schileico // Доклады Академии наук СССР. – М.: АН СССР, 1927. – С. 196–199.
31. Schileico, W.G. Mondlaufsprognosen aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie / W.G.Schileico // Доклады Академии наук СССР. – М.: АН СССР, 1927. – С. 125–128.
32. Schileico, W.G. Ein Omentext Sargons von Akkad und sein Nachklang bei römischen Dichtern / W.G.Schileico // Archiv für Orientforschung. Bd. V. – 1928–1929. – S. 214–218.
33. Schlobies, H. Ein verschollenes Beschwörungsrelief / H. Schlobies // Archiv für Orientforschung. Bd. III. – 1926. – S. 55–57.
34. Weiher, E. von. Spätbabylonische Texte aus Uruk / E. von Weiher. – Teil III. Berlin, 1988. – 261 c.
35. Wiggermann, F.A.M. Lamaštu. Daughter of Anu. Profile / Stol M., Wiggermann F.A.M. Birth in Babylonia and the Bible / F.A.M. Wiggermann. – Leiden, Brill, 2000. – P. 217–252.
36. Wilhelm, G. Ein neues Lamaštu-Amulett / G. Wilhelm // Zeitschrift für Assyriologie. – No. 69. – 1979. – S. 34–40.

Текст поступил в редакцию 20.06.2017.

[1] Вклад Шилейко в изучение политической истории древнего Востока лучше всего рассмотрен в статье [Грибов, 1968, 94–99]. Его оригинальной поэзии посвящены исследования: [Топоров, 1979, 249–326; Мец, Кравцова, 1999, 3–47]. О Шилейко-переводчике и литературоведе см.: [Иванов, 2003, 62–81]. Наиболее полная биография Шилейко: [Емельянов, 2007, 468–555].
[2] Краткая характеристика всех научных работ В.К. Шилейко после 1917 г. дана в книге: [Постовская, 1961, 54–58, 61, 66, 75].
[3] Запись П.Н. Лукницкого об А.А. Ахматовой и Шилейко: «Шилейко – лютеранин. В 1918 г. сказал, что перешёл в православие в 1917 г. и что документ, подтверждающий это, – хранится у его матери. Однако при АА с матерью никогда об этом документе не говорил, мать не говорила тоже, и АА этого документа не видела. Уверена, что Шилейко врал. По её убеждению, Шилейко – атеист» [Лукницкий, 1991, 34; запись от 24.01.1925].
[4] Т. Кобаяши читает имя с первым битым знаком как Урсиласирсира и относит текст к эпохе Энентарзи. Действительно, в тексте DP, 173 3-го года Энентарзи его сына Урсиласирсиру (TAR можно прочесть как $sila_3$) называют хозяином людей, среди которых распределяют шерсть, и встречается сочетание знаков $ti\text{-}u_4\text{-}su_3\text{-}še_3$ в значении мужского имени собственного [Kobayashi, 1989, 31].
[5] Автор цитируемой статьи спутал Лермонтова с Пушкиным. В эпиграфе цитируется стихотворение А.С. Пушкина «Птичка»:
В чужбине свято соблюдаю
Родной обычай старины,
На волю птичку выпускаю
При светлом празднике весны.
Я стал доступен утешенью;
За что на Бога мне роптать,
Когда хоть одному творенью
Я мог свободу даровать!
[6] «А одет он [усопший], как птица, одеждою крыльев”. «Сошествие Иштар”, стих 10. – *Примечание В.К. Шилейко.*
[7] Firmicus Maternus. De errore profanorum religionum. Cap. III. – *Примечание В.К. Шилейко.*
[8] Emelianov V.V. The Evolution of the Festival of Dumuzi in the Light of Russian Assyriology / Melammu Workshop 2. Innsbruck, 2018 (в печати).
[9] Все статьи В.К. Шилейко, включая последнюю работу о новоассирийском амулете, с 1927 г. проходили экспертизу немецких коллег Б. Мейснера, Э. фон Вейднера и А. Гётце. Сохранились их письма в ответ на неизвестные нам письма Шилейко. В них предложены альтернативные чтения строк и дополнения к авторской библиографии. См.: [Мейснер, 2017, 77–90].
[10] В письме жене от 15.11.1927 г. Шилейко пишет: «Вейднер мне прислал 4 замечания к переводу [в Докладах] старого астрономического текста. Одно из них, во всяком случае, упраздняет мою интерпретацию фразы, но и само не является правильным. Истинное объяснение найдет кто-то третий» [Владимир Шилейко, 2003, 196]. К сожалению, письмо с поправками пока не обнаружено.
[11] В переводе В.А. Жуковского:
«После того увидал я гигантскую тень Ориона.
По асфодельному лугу преследовал диких зверей он, –
Тех же, которых в горах он пустынных когда-то при жизни
Палицей медной своею избил, никогда не крушимой».
[12] «Венера зимой есть морская звезда, звезда Иштар, мутящей морские воды, мутящей Апсу» (лат., нем., аккад.). Зима в Месопотамии – сезон дождей и холодного южного ветра. В десятом месяце [декабрь-январь] справляется великий праздник Иштар, во время которого она изображается идущей в ладье по небесным водам. А сам десятый месяц при этом называется Тебету, что значит «потопление». И созвездие, которое при этом восходит, – а это Козерог (шумер. Коза-Рыба) – ассоциировано в пояснительных текстах с Тиамат. То есть, в месяце Тебету восходит Коза, отождествляемая с Иштар [Емельянов, 1999, 123–125].
[13] Набу это общесемитск. *nabi'u* «названный, призванный; пророк». Меркурий – «пророк» Солнца во время восхода. Это значит, что изначально под именем бога Набу почиталась планета Меркурий.
[14] Перевод с немецкого Вяч.Вс. Иванова: [Шилейко, 2003, 95–101]. О методике работы Шилейко в конце 1920-х гг. см. едкое замечание П.Н. Лукницкого: «В.К. Шилейко занимается сейчас изучением связи Гомера с Гильгамешем. А АА – Гомера с Гумилевым и Анненским. Интересно было бы, если бы треугольник замкнулся» [Ассиро-вавилонский эпос, 2007, 532].
[15] Шилейко считает, что сюжеты о рождении Саргона и Эдипа генетически связаны. Но, разумеется, эта гипотеза не имеет оснований. Типология обоих сюжетов несомненна. Обоих будущих царей и героев выбрасывают родители и подбирают незнакомцы. Но в остальном всё иначе. Лай боится, что сбудется предсказание о его убийстве собственным сыном. А отец Саргона вообще не участвует в сюжете. И ничего, кроме имени, мы о нём не знаем. Ответ на вопрос о сближении Саргона и Эдипа даёт запись Шилейко на случайном клочке: «В раннее время (Laibum = Laios) близкая этому списку, несколько полнейшая рецензия влилась, неуследимыми теперь путями, в греческую Oidipodeia, wo sie wohl in mehr als seiner Bearbeitung vorhanden war» [Отдел рукописей Российской Национальной Библиотеки, ф. 1467, оп. 2, д. 4. Л. 67]. Оказывается, Шилейко решил, что даже имя отца Эдипа происходит из аккадского имени отца Саргона. Это, разумеется, неверно.
[16] Статья Шилейко обсуждалась ещё на стадии доклада. Но среди обсуждавших были одни антиковеды и не было ассириологов. Отчёт об обсуждении см.: [Владимир Шилейко, 2003, 62–63].

[17] Из черновика видно, что Шилейко пользуется транслитерацией Шейля: e_2-Kiš^{ki}-a enim-^{d}Utu-dim$_2$ am$_3$-e$_3$ [ОР РНБ, ф. 1467, оп. 2, д. 4. Л. 32]. На самом же деле, в стрк. 7 не enim-^{d}Utu-dim$_2$ «слово Уту воздвиг", а e_2-Kiš^{ki}-a-ka ^{d}Utu-gim am$_3$-e$_3$ «(пастырь Ур-Забаба) в храме Киша, подобно Уту, воссиял». Это совершенно уничтожает параллель с гадательным текстом, в котором Шаррумкин проходит сквозь тьму на свет.
[18] Эпиграф является фрагментом стихотворения О.Э.Мандельштама. Этому посвящена отдельная статья автора данной работы.
[19] «A demon with large talons is represented as standing upon a couchant bull and holding a serpent in each hand, while two dogs are hanging by their mouths from his breasts. Above the left arm are the characters of bar-khat or *mas-khat* written backwards». – *Прим. В.К. Шилейко.*
[20] «Tablet of yellow stone, now broken». – *Прим. В.К. Шилейко.*
[21] Orientalistische Literaturzeitung IV (1901) Sp. 173 ff. – *Прим. В.К. Шилейко.*
[22] Babylonische Beschwörungsreliefs, 1908, S. 87–91. – *Прим. В.К. Шилейко.*
[23] Orientalistische Literaturzeitung XX (1917) Sp. 48f., XXIII [1920] Sp. 56. – *Прим. В.К. Шилейко.*
[24] Orientalistische Literaturzeitung XX (1917) Sp. 102–105. – *Прим. В.К. Шилейко.*
[25] F. Thureau-Dangin, Rituel d'amulette contre Labartu, Revue d'assyriologie XVIII n 4 (1921) pp. 161–198. – *Прим. В.К. Шилейко.*
[26] Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts I no 76 obv. 1–8, n 88 Fragment 4 rev. 14-20. – *Прим. В.К. Шилейко.*
[27] Последний знак, не поместившийся в строке, пришёлся над плечом Лабарту; Sayce прочёл его как *mas-khat* written backwards. – *Прим. В.К. Шилейко.*
[28] Параллельные тексты: *an-da-qut.* В московском тексте qa является, по-видимому, недописанным знаком *qat* [не обозначен маленький уголок внизу]. В этом случае описка подтверждает предложенное Циммерном чтение *andaqut*. – *Прим. В.К. Шилейко.*
[29] Ebeling, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts I n 114. – *Прим. В.К. Шилейко.*
[30] Почему в роли главных экзорцистов выступают Нинурты и Мардука – было хорошо понятно любому ассирийцу. В месопотамском культовом календаре первый месяц связан с победой Мардука над войском Тиамат, а во втором празднуется победа Нинурты над полчищами демонов Асага [Емельянов, 1999, 47–70].
[31] [Ассиро-вавилонский эпос, 2007, 531-534]. Там же опубликованы черновые записи Шилейко по поводу сходных сюжетов.
[32] Таким свободным стилем, предполагающим игру формами и смыслами культуры, были написаны все ранние работы В.Б. Шкловского, труды О.М. Фрейденберг и И.Г. Франк-Каменецкого и трактат О. Мандельштама «Разговор о Данте». Изучение источников этой научной поэтики 1910-х – 1920-х гг. –дело будущего.

References

1. *Assiro-vavilonskiy epos* [Assyrian and Babylonian Epos]. Transl. V.K. Shileyko. Ed. V.V. Emelianov. St. Petersburg: Nauka, 2007, 641 p. (in Russian).
2. Schileico W.K. *Poslednyaya lyubov'. Perepiska s Annoy Akhmatovoy i Veroy Andreevoy* [The Last Love. Letters among Anna Akhmatova and Vera Andreeva]. Moscow: Vagrius, 2003, 319 p. (in Russian).
3. Gribov R.A. *Ocherki po istorii Leningradskogo universiteta* [Studies on the History of Leningrad University]. Leningrad: izd-vo LGU, 1968. Vol. 2, pp. 94–99 (in Russian).
4. Emelianov V.V. *Nippurskiy kalendar' i rannyaya istoriya Zodiaka* [The Nippur Calendar and Early History of Zodiac]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 1999, 272 p. (in Russian).
5. Emelianov V.V. *Assiro-vavilonskiy epos* [Assyrian and Babylonian Epos]. Transl. V.K. Shileyko. Ed. V.V. Emelianov. St. Petersburg: Nauka, 2007, pp. 468–555 (in Russian).
6. Emelianov V.V. *Bestiariy II. Zoomorfizmy Azii: dvizhenie vo vremeni* [Bestiary II. Zoomorfisms of Asia: Movement over Time]. St. Petersburg: MAE RAN, 2012, pp. 99–110 (in Russian).
7. Emelianov V.V. *Gil'gamesh. Biografiya legendy* [Gilgamesh. Biography of the Legend]. Moscow: Molodaya gvardiya, 2015, 358 p. (in Russian).
8. Ivanov Vyach.Vs. *Pamyatniki i lyudi* [Monuments and People]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2003, pp. 62–81 (in Russian).
9. Luknitskiy P.N. Acumiana: Vstrechi s Annoy Akhmatovoy [Acumiana: Meetings with Anna Akhmatova]. Vol. I. Paris; Moscow, 1991, 347 p. (in Russian).
10. Mets A.G., Kravtsova I.G. *Schileico W. Pometki na polyakh. Stikhi* [Schileico W. Marginal Notes. Poems]. St. Petersburg: Izd-vo Ivana Limbakha, 1999, pp. 3–47 (in Russian).
11. Nikolsky M.V. *Dokumenty khozyaystvennoy otchetnosti drevneyshey epokhi Khaldei iz sobraniya N.P. Likhacheva* [Documents of Economic Accounting of the Ancient Chaldean Era from the Collection of N.P. Likhachev]. Moscow: b.i., 1908, 233 p. (in Russian).
12. Afanasieva V.K. *Ot nachala nachal. Antologiya shumerskoy poezii v perevodakh V.K. Afanas'evoy* [From the Very Beginning. Antology of Sumerian Poetry in Translations by V.K. Afanasieva]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 1997, 493 p. (in Russian).
13. *Pis'mennye pamyatniki Vostoka* [Written Monuments of the East]. 2017, no. 14, vol. 1, pp. 77–90 (in Russian).
14. Postovskaya N.M. *Izuchenie drevney istorii Blizhnego Vostoka v Sovetskom Soyuze* [Studying of the Ancient History of the Middle East in the USSR]. Moscow: AN SSSR, 1961, 438 p. (in Russian).

15. Toporov V.N. *Russian Literature*. Amsterdam, 1979, vol. 7, no. 4, pp. 249–326 (in Russian).
16. Schileico W.G. *Novyy entsiklopedicheskiy slovar': F.A. Brokgauz i I.A. Efron* [The New Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary]. St. Petersburg: 1912. Vol. IX, pp. 186–217 (in Russian).
17. Schileico W.G. *Sbornik statey v chest' grafini P.S. Uvarovoy* [Collection of Papers in Honor of Countess P.S. Uvarova]. Moscow: Skoropechatnya A.A. Levinson, 1916, pp. 284–290 (in Russian).
18. Schileico W.G. *Vostok. Zhurnal izdatel'stva "Vsemirnaya literatura"* [Vostok. The Journal of Vsemirnaya Literatura Publishing House]. Prague: 1922. Bool. I, pp. 80–81 (in Russian).
19. Schileico W.G. P*amyatniki i lyudi* [Monuments and People]. Moscow: GMII, 2003, pp. 95–101 (in Russian).
20. Cooper J.S., Heimpel W. *Journal of the American Oriental Society.* Vol. 103, no. 1, 1983, pp. 67–82 (in English).
21. Farber W. Lamaštu. *An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millenia B.C.* Winona Lake, Eisenbrauns, 2014, 472 p. (in English).
22. Finkel I.L. *Archaeology and History in Lebanon.* Issue 13. Spring 2001, pp. 60–62 (in English).
23. Heessel N.P. *Pazuzu. Archäologische und philologische Studien zu einem altorientalischen Dämon (Magic and Divination 4)* [Pazuzu. Archaeological and Philological Studies of An Old-Oriental Demon (Magic and Divination 4)]. Leiden – Boston – Köln, Brill, 2002, 253 p. (in German).
24. Heessel N.P. *Studies and Materials of the History of Religions* [Studi e materiali di storia delle religioni]. 2011, no. 77/2, pp. 357–368 (in English).
25. Horowitz W. *Between Text and Text, International Symposium on Intertextuality in Ancient Near Eastern, Ancient Mediterranean, and Early Medieval Literatures* (Journal of Ancient Judaism, Supplements). Gottinheim, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, pp. 273–287 (in English).
26. Jiménez H., Adali S. *Journal of Assyriology* [Zeitschrift für Assyriologie]. 2015, no. 105, pp. 154–191 (in English).
27. Kobayashi T. *Orient*. 1989, no. XXV, pp. 22–42 (in English).
28. Maul S.M. *"Heart Reassurance Complaints", Sumerian-Akkadian Eršahunga-Prayers* ["Herzberuhigungsklagen", die sumerisch-akkadischen Eršahunga-Gebete]. Wiesbaden, Otto Harrasowitz, 1988, 551 p. (in German).
29. Schileico W.G. *Assyriology Review* [Revue d'assyriologie]. 1914, no. XI, pp. 57–59 (in French).
30. Schileico W.G. *Doklady Akademii nauk SSSR* [Reports of the Academy of Science of the USSR]. Moscow: AN SSSR, 1927, pp. 196–199 (in German).
31. Schileico W.G. *Doklady Akademii nauk SSSR* [Reports of the Academy of Science of the USSR]. Moscow: AN SSSR, 1927, pp. 125–128 (in German).
32. Schileico W.G. *Oriental Studies Archive* [Archiv für Orientforschung]. 1928–1929, vol. V, pp. 214–218 (in German).
33. Schlobies H. *Oriental Studies Archive* [Archiv für Orientforschung]. 1926, vol. III, pp. 55–57 (in German).
34. Weiher E. von. *Late-Babylonian Texts from Uruk* [Spätbabylonische Texte aus Uruk]. Part III. Berlin, 1988, 261 p. (in German).
35. Wiggermann F.A.M., Stol M. *Birth in Babylonia and the Bible*. Leiden, Brill, 2000, pp. 217–252 (in German).
36. Wilhelm G. *Journal of Assyriology* [Zeitschrift für Assyriologie]. 1979, no. 69, pp. 34–40 (in German).

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.4.172-177

Хорина В.В.

Описания шаманизма в исследованиях Н.Н. Харузина и В.Н. Харузиной

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ, проект № 16-18-10083

Аннотация. Российские учёные Николай Николаевич Харузин и его сестра Вера Николаевна Харузина, стоявшие у истоков отечественной этнографии и её академического становления в российских университетах, за время своей исследовательской деятельности собрали большое количество этнографических материалов о народах, проживающих на огромной территории Российской Империи. Теоретически осмысляя полученные данные, включая их в первые университетские курсы, Вера и Николай Харузины отмечали важнейшую роль изучения религиозных верований исследуемых народов. Так, одной из первых исследовательских работ Н.Н. Харузина стала статья «О нойдах у древних и современных лопарей», посвящённая описанию и анализу лапландского шаманизма; выявлении степени влияния христианской религии на мифологическую и религиозную традиции лапландцев. Особое внимание шаманизму исследователь уделил в университетском курсе лекций по этнографии, изданном посмертно под редакцией его сестры Веры. Сама же Вера Харузина в последствии издала свой собственный лекционный сборник для Московского Археологического института, где представила специальный раздел, посвящённый теоретическому описанию и анализу феномена шаманизма. В.Н. Харузина подчёркивает роль индивидуальных качеств в становлении шамана, при этом отмечая зависимость действий, видений и слов шамана от социального окружения. В данной статье будет представлен комплексный анализ работ Н.Н. Харузина и В.Н. Харузиной, посвящённых шаманизму.

Ключевые слова: В.Н. Харузина, Н.Н. Харузин, история религии, история религиоведения в России, интеллектуальная история, шаманизм, лопари, нойды

Veronika V. Khorina

Descriptions of Shamanism in the Research Works of N.N. Kharuzin and V.N. Kharuzina

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

Abstract. Russian scholar Nikolay Kharuzin (1865–1900) and his sister Vera Kharuzina (1886–1931) were standing at the origins of the Russian Ethnography and its academic formation in the Russian universities. They collected a great ethnographic material about the peoples living on the territory of the Russian Empire such as the Votyaks, Yukaghirs, Tunguses, and Lapps. Summarizing this material and rethinking it theoretically, the Kharuzins noticed a crucial role of studying the religious beliefs of different peoples. Thus, one of the first research work by Nikolay Kharuzin was "About the noaidis among the ancient and modern Lapps" (1889) dedicated to description and analysis of the Lapp shamanism, and to comparison of the ancient and modern Lapps with the reasoning about the impact of Christianity on modern Russian Lapps. A particular attention to the shamanism was paid by Kharuzin in his course of lectures "Ethnography", which was edited and printed after his death in 1905 by his sister Vera Kharuzina. She was interested in the history of religion and presented more theoretical view on the issues of shamanism in her own course of "Ethnography" (1909). V.N. Kharuzina emphasizes the role of individual qualities in shaman's becoming and notes that social influence is reflected in actions, visions, and speeches of a shaman. This paper presents the analysis of descriptions and research of shamanism in the works of Nikolay and Vera Kharuzins.

Key words: V.N. Kharuzina, N.N. Kharuzin, History of Religion, Religious Studies, Intellectual History, Science in Russia, Ethnography, Anthropology, Shamanism, Lapps, noaidi

---

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 at the Faculty of Philosophy, St. Petersburg State University; 9/11 Universitetskaya naberezhnaya, St. Petersburg, Russia, 199034; v.khorina@gmail.com

Nowadays shamanism is described as one of the oldest and widespread religious practices of humankind. The base of this practice is a belief in spirits and shamans as a special people who can influence the spirits. Thus, shamans, men or women, seem to possess a great power and knowledge. The main skill of shamans is a possibility to visit the other world filled with various spirits. Other roles like healer, protector, or sorcerer are rose exactly from the role of mediator.

The focus of this article is not shamanism itself, but the history of Russian studying of shamanism in the early stages of forming of ethnography and religious studies.

Russian scholar Nikolay Kharuzin (1865–1900) and his sister Vera Kharuzina (1886–1931) were standing at the origins of the Russian ethnography and its academic formation in the Russian universities in the second half of the 19th century.

Their first expedition to the Russian North was organized by The Society of Devotees of Natural Science, Anthropology, and Ethnography in 1887. For student Nikolay Kharuzin, it was the first independent research sail and he requested a permission for his sister Vera to accompany him in this trip. Vera was a graduate of the Moscow Female Gymnasium and already had a great interest in anthropology and ethnography, so it was the first and excited experience of scientific expedition for her as well. During the trip, the Kharuzins visited many places around Lake Onega and White Sea seaside and reached the Kola Peninsula. They collected there some empirical data about the customs and beliefs of the Lapps – one of the indigenous Finno-Ugric peoples inhabiting this area. On return to Moscow Vera Kharuzina wrote and published an essay "On the North" – the interesting travel notes made in expedition. This essay included some of the materials collected by Vera: legends, popular beliefs, spells, and descriptions of traditional holidays.

The first theoretical result of the expedition was an article "About the noaidis among the ancient and modern Lapps" [Kharuzin, 1889, 36–76] written by Nikolay Kharuzin. It was published in "Ethnographic review" journal in 1889. The article was devoted to ancient roots and contemporary vestiges of shamanism among the Russian Lapps.

A further description of the content of this article needs several terminological remarks. The term "Lapps" in the denomination of one of the Finno-Ugric peoples is often replaced by the term "Saami" or "Sami". Both terms are correct, but in this paper we'd rather use the term "*Lapps*" because of its proximity to a Russian word "Lopar", which is used in the original texts by the Kharuzins. Also, we would like to use the word "*noaidi*" to refer Lappish shaman as the most widespread term in research literature while it has different variations such as "noaide", or Russian "nojd" and "nojda".

In the beginning of the article, N. Kharuzin noted that it is necessary to distinguish the Scandinavian and Russian ethnic groups in the study of contemporary Lapps. However, if we are dealing with former/ancient Lapps, it does not have any major significance since the various customs of Lapps are merely ramifications and modifications of some common Lapp's religious practices like their different dialects are modifications of the one indigenous Lappish language. This introductory remark explained that the author mostly used sources related to the Scandinavian group of Lapps because of lack of the data about the ancient Russian Lapps [Kharuzin, 1889, 36–38].

The next particular idea of this article is a clarification of the differences between noaidi as a "shaman" in the old religion of Lapps and noaidi as a "diviner" and "magician" in its post-shamanistic period [Kharuzin, 1889, 37, 41].

N. Kharuzin suggested that the role of shaman used to belong to the head of a Lapp family. [Kharuzin, 1889, 44]. On the base of the several scientific resources described the author the ancient custom of worship to the specific stones the Lapps call "seids". These stones, he supposed, appeared as the monuments to ancestors, but was transformed gradually into the "gods of ancestors". The "seids" were endued with antropomorphic features: they were supposed to move, eat, and send misfortune or diseases [Kharuzin, 1889, 45–46].

Moreover, the ancient Lapps had a belief in a household spirit living with every family. The sacrifice for the household spirit was chosen through the divination by a special drum, which was a family heirloom [Kharuzin, 1889, 47–48].

This data derived by Kharuzin from the works of Matthias Alexander Castrén and Franz Joseph Mone, logically explained why only the head of the family as the offspring was able to officiate the rituals referred to the ancestors.

Later the shamans were separated as a particular group of the priests that discharged the same functions. They were making some divinations by drums, foretelling which god or spirit was waiting for offerings and practicing the rituals with sacrificing.
Thus, the separate group of the shamans-noaidi emerged and possessed the skills of the priests and powers of the sorcerers. Their inseparable item was a drum. And it was used by noaidi in the following cases:

– when it was necessary to know if anything happened at a great distance (for example, in other settlement) or to find something or someone;

– for foretelling a resolution of any case or disease;

– for healing;

– in order to find out which god or spirit needs a sacrifice and what kind of sacrifice is needed [Kharuzin, 1889, 51–53].

However, noticed Nicolay Kharuzin, the most particular skill of noaidi was a possibility to travel in other worlds and bargain with spirits. It was believed that noaidi use special animals for travelling to the realm of the dead. These magical animals were bird, fish, and deer. The birds were in the form of swallows, then in the form of sparrows, eagles, pigeons, or vultures. They always followed a shaman if he caused them by singing; showed him the way, helped in the hunt, retell other people's talks, etc. The fish carried the noaidi to the realm of the dead. These "spirits of sorcerers" were sold or passed down by inheritance from generation to generation. Magical animals were necessary for shaman in case of going to the land of the dead. And he had to go there either to call the deceased to the world of living, or to personally persuade the spirits to give the patient more time to live or to find out the cause of the illness and to enquire what is needed to propitiate the underground spirits. In order to visit the land of the deceased, the shaman fell into an unconscious state by striking a tambourine and singing a song at the same time, and his spirit traveled to the underworld [Kharuzin, 1889, 53–55].

Kharuzin continued his idea of comparison of the ancient and modern Lapps with the reasoning about the impact of Christianity on modern Russian Lapps. He suggested that it was accepted that Christianization of the Russian Lapland should have fundamentally changed the worldview of the Lapps and forced them to forget their ancient religion. However, the rich mythology of the Lapps was replaced by a new pantheon, since Christianity was assimilated only on the external side. That is why Christianity having smashed and destroyed the former beliefs of the Lapps, did not completely erase them, but left at least some remnants in which we could hardly see the ruins of the previous beliefs [Kharuzin, 1889, 57].

He described that the modern Lapps still believe in the spirits of houses, forests, mountains, and lakes, but the power of these spirits and the central place it took in their lives were diminished. It was no longer required to appease them with the sacrifices. Consequently, the role of noaidi as a person who can communicate and bargain with the spirits was forgotten. However, noaidi still exist among the modern Russian Lapps. Kharuzin described how they were identified by the Lapps. First of all, the modern noaidi did not look like the ancient shaman; the magical drum was no longer in use and the methods and means of sorcery were changed. Noaidi, as Kharuzin noticed, were considered by the other Lapps as only a «little bit more magical» [Kharuzin, 1889, 58, 62–63].

There were several functions, which still remain at the noaidi's competence: for example, the healer function, divinations and foretelling. The modern Lapps come to noaidi for an enchantment or love spell; less often in order to solve family problems. Also, the author collected some examples of the Lapps' stories, in which they come to noaidi for a divination by means of dreams and visions [Kharuzin, 1889, 67–70].

As for the healer function, it was believed that every noaidi had an ability to send the strange disease, which was called "an arrow" and had a form of the colic pains. These pains could be send by the outsider or ill-wilier. In order to find out the person and send the "arrow" back, a noaidi, who was trusted in a family, was invited to a house of a patient and received a wrap and a silver coin. The noadi came home and went to bed having put the wrap and the coin under the pillow. In the state of deep sleeping found he out the foe and declared its name after awakening. Then, in order to set patient free of disease, the family gave the noaidi another wrap and coin and the process was repeated once again. After that,

the patient should have feel well and the arrow was sent back to the ill-wilier [Kharuzin, 1889, 67–71].

Also, there was a belief among the Lapps that every noaidi had a spirit-helper, which accompanied him in everything. N. Kharuzin characterized these beliefs as not very strong and deep, but as the remnants of ancient perception of the shaman noaidi remained in the form of narrative. In the rituals of healing or foretelling, modern noaidi did not communicate with the spirits, and every miracle he made was explained by his own power and skill, which were inherited [Kharuzin, 1889, 72].

Kharuzin said: "There is a huge difference between the priest – the head of a family, the powerful noaidi shaman of ancient times and the modern Lappish sorcerer. But we still see a weak reminder of ancient shamans in the modern noaidi. We can describe in general terms the gradual development of witchcraft among the Russian Lapps. Firstly, it relates to the separated group of shamans, which was usurping the functions of the priests from the heads of families and the sequential decline of this group under the influence of the new ideas [Kharuzin, 1889, 76].

Kharuzin's great experience of research of the Russian Lapps during the expedition among the people, while observing its life and views, interviewing them and finding out about Lappish beliefs, legends, and tales allowed him to clarify the evolution of their religious attitudes and historical differences of the perception of the noaidi.

The article «On the noaidi among the ancient and modern Lapps» was included to the monograph by N. Kharuzin named «The Russian Lapps» [Kharuzin, 1890]. It also contained ethnographical and anthropological materials about the Lapps, their families and social life, forms of activity, etc.

Next work in which Kharuzin returned to the study of shamanism was his own and the first in Russia academical course of ethnography [Kharuzin, 1905]. He had been working with the text of the course in the closing stages of his life. It was divided into four parts, and the last one was devoted to religions and beliefs of different peoples of the world and contained a special chapter about shamanism [Kharuzin, 1905, 391–450]. It is a full theoretical chapter where Kharuzin used the methods of the new (for the 19th century) science of religion. Thus, the phenomenon of shamanism was considered in the context of general issues of the history of religion. The author concerned the issues of the definition of shamanism, its proliferation on the globe, its origin and modern forms of its existence – this kind of discussion was really essential for the current science. Kharuzin considered different points of view in these issues, analyzing and comparing his own materials and investigations of other scholars. For example, Kharuzin contradicted the statement made by John Lubbock in the work «The origin of civilization and the primitive condition of man» about the place taken by shamanism among the other forms of religious beliefs. Lubbock considered shamanism as a fourth phase of evolution of religious beliefs after atheism, fetishism, and totemism, for this phase was characterized by him as a perception of almighty gods and weak humans trying to communicate with them. However, Kharuzin was against this opinion and argued that shaman is considered as a person who can be more powerful than spirits and, moreover, has an ability to handle them [Kharuzin, 1905, 400].

This chapter was concluded by the author's suggestion concerning the future of the study of shamanism. He expressed the expectations that shamanism would be studied comprehensively by ethnography and anthropology and all of the current gaps that which he mentioned in this work would be filled by the investigations of the new science of religion [Kharuzin, 1905, 450].

Unfortunately, his life and research activity were interrupted by the heart condition. N. Kharuzin died early at the age of 34, and a lot of his works were not finished and published. However, the great work of his life – The Lecture Course of Ethnography was edited and published by his sister Vera Nikolaevna. All of the texts were structured, edited, and printed with the lists of references, indicators, and full bibliographical descriptions made by Vera Kharuzina.

By this time, Vera had upgraded her education attending the anthropology and history of religion courses in Paris and Berlin [Sankt-Peterburgskiy filial. Fund 282. Inventory 2, file 304, fols. 1–2]. She got experience in expedition to the different areas of the Russian Empire and collected ethnographical material for her own research. Shamanism

was not of her special scientific interest: she described shamanism of different peoples shortly in several essays [Kharuzina, 1898; Kharuzina, 1902], which were very close to fairy tales created for reading classes in gymnasiums.

However, Vera Kharuzina, as her brother Nikolay, was appointed to the position of Professor of Ethnography at the Moscow Archeological Institute [Sankt-Peterburgskiy filial. Fund 282. Inventory 2, file 304, fols. 3–4]. The educational activity inspired Vera to write her own lecture course. The construction of the course was similar to N. Kharuzin's work and the special chapter about shamanism was included to the part devoted to the study of religious beliefs. Having summarized the materials and rethought it theoretically, V. Kharuzina noticed a crucial role of using the methods of the study of religion. Thus, she approached to the description of shamanism in theoretical way [Kharuzina, 1909].

First of all, the author rejected the definition of shamanism as a logical step of development of religious beliefs of any people. V. Kharuzina stated that shamanism is not a stage in the development of religious thought; it is not a religious system that presupposes a certain set of religious ideas. Shamanism is only one of the manifestations of religious beliefs of people, which is very complex and often rest on polytheistic and animistic views. Shamanism in the form it exists among numerous nations already presupposes the developed system of beliefs, the world of spirits, certain ideas about them, their appearance and properties, ideas of the afterlife and higher spheres inhabited by deities or spirits. V. Kharuzina considered shamanism as a concomitant phenomenon of religious evolution. Its main feature remains just the way of building relationships with the world of supernatural beings, communication with the unseen and inaccessible, and penetration into the sphere, which is felt by a human so closely, but is not unaffected of its control and remains independent of human actions and desires [Kharuzina, 1909, 450].

Kharuzina concerned a question related closely to the psychology of religion: how does the perception that any persons are more capable to communicate with the invisible forces appear?

Psychological abilities, Vera Nikolaevna suggests, are not the same for different members of a shamanistic society. Someone is able to see more vivid dreams and hallucinations; someone is more disposed to nervous manifestations, to feel them more clearly and to bring them into connection with the phenomena of the surrounding life. The role of individual qualities is extremely strong in shamanism. However, the individual is dependent on the group: social influence is reflected in the fact that the actions of shaman, its visions, and speeches bear a vivid imprint of inner ideas of the environment [Kharuzina, 1909, 452].

Kharuzina described two ways by which the shamanic power could be attained.

The first way is the choice by spirits. It could be due to the fact that the nervous predisposition of certain individuals to visions and hallucinations, hysteria and seizures is perceived by a connection with a supernatural power or spirit. Shaman looks at himself the same way – he or she feels a force that others do not feel, and on the basis of this confidence the nervous behavior develops, intensifies, and receives an appropriate explanation. If a shaman resist, he will be punished by spirits – with a disease or even death. The author gave several examples of these cases from the materials collected by Russian ethnographers such as L. Sternberg and V. Bogoraz.

The second way to attain the status of shaman is inheritance. Vera Kharuzina explained it by a heritable specific of nervous diseases, and the shaman's gift is quite often held in one family because of the fact that various kinds of diseases and addictions are transmitted from parents to one of the children [Kharuzina, 1909, 454–456].

The author noticed that shaman is identified by people not only as a powerful person, but as the one possessing great knowledge. He must know the properties of the spirits, the most correct methods of communicating with them, and the most powerful spells. He must be aware of dangers that may happen on the way to the other worlds. Therefore, he must know the religious heritage of his people. Moreover, he must develop his psychic abilities for benefit of his people, his group. It is very difficult; therefore, we could meet ideas about training of a shaman by a senior shaman or even by spirits at numerous nations [Kharuzina, 1909, 457].

Also, Kharuzina described the stimulating means which can lead a shaman into ecstasy – the state in which he gets complete freedom in communicating with the spirits. Among these means, she listed tobacco, mushrooms, variety of plants and herbs, intoxicating beverages. Within some peoples, she noted, blood could be the excitative agent.

Certainly, music and percussion instruments serve to bring the shaman into frenzy. A tambourine or a drum are the most common shamanistic instruments. Inside its group, the acts of shaman are perceived only as signs of contact with the spirit world, as an indicator of strength of the shaman, and its superiority over the spirits; and ecstasy is an indication that spirits are close to the shaman, obsess him or let him enter their world [Kharuzina, 1909, 459].

At the end of the chapter, in opposition to the statements of her brother writes Vera Kharuzina that the succession of shamans from priests is not so obvious and could be optional. There are separate linguistic concepts for the shaman, sorcerer, and witcher among different peoples. There could be several persons executing different functions, and, nevertheless, connected with religious cult or magic. The same person can be at once a priest, a sorcerer, and a fortuneteller, and most often it is a shaman. However, by the time this role was divided into several persons, it had been proved by the linguistic analysis of language of many peoples. This supposition led the author to the issue of correlation between magic and religion, which she considered in the next chapter, giving bright examples of the materials collected in expeditions.

Vera Nikolaevna Kharuzina and Nikolay Nikolaevich Kharuzin made an invaluable contribution to the promotion and institutionalization of ethnography in Russia in the second half of the 19th – early 20th centuries. They both paid a particular attention to studying beliefs of different peoples. Being familiar with the works of European researchers such as J. Frazer, Max Müller, P.D. Chantepie de la Saussaye, E. Tylor, and other scholars who contributed to the establishment of the «science of religion», the Kharuzins helped to introduce it to the Russian public. Thus, the special approach to the analysis of empirical materials and current scientific literature allows their own works to become fundamental and must read ones in academic sphere. The description of shamanism supported by ethnographic data and its theoretical analysis made by the Kharuzins were widely disseminated within ethnographers and anthropologists, and using of some of the data appears possible to this day.

References

1. Kharuzin N.N. *Etnografiya: Kurs lektsiy, chit. v Moskovskom imperatorskom universitete* [Ethnography: The Course of Lectures Read at Moscow University]. Moscow, 1905, vol. 4, 530 p. (in Russian).
2. Kharuzin N.N. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 1989, no. 1, pp. 36–76 (in Russian).
3. Kharuzin N.N. *Russkie Lopari* [The Russian Lapps]. 1890 (in Russian).
4. Kharuzina V.N. *Etnografiya: Kurs lektsiy, chit. v Mosk. arkheol. in-te i na Vyssh. zhen. kursakh v Moskve* [Ethnography: The Course of Lectures Read at Moscow Institute of Archeology and at the High Female Courses in Moscow]. Moscow, 1909, vol. 1, 592 p. (in Russian).
5. Kharuzina V.N. *Lopari* [The Lapps]. St. Petersburg: N. Morev, 1902, 38 p. (in Russian).
6. 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).
7. Kharuzina V.N. *Votyaki* [The Votyaks]. Obshhestvo rasprostranenija poleznykh knig, 1898, 48 p. (in Russian).
8. *Sankt-Peterburgskiy filial Arkhiva Rossiiskoy Akademii Nauk (SpF ARAN)* [The Archive of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg Branch)]. Fund. 282. Inventory 2. File 304. Fols. 1–2 (in Russian).

Текст поступил в редакцию 20.10.2017.

DOI: 10.22250/2072-8662.2017.4.178-185

Терюкова Е.А., Тугаринов П.А.

Обзор международной научно-практической конференции «Китайское народное искусство в позднеимперском Китае»

Публикация подготовлена в рамках гранта РФФИ, проект №15-21-10001

Аннотация. В статье представлен обзор международной научно-практической конференции «Китайское народное искусство в позднеимперском Китае» («Folk Images in Late Imperial China»), которая состоялась 29–30 июня 2017 г. в Санкт-Петербурге в Государственном музее истории религии и Институте восточных рукописей РАН и стала первой за последние несколько десятилетий научно-практической конференцией в области российско-тайваньского сотрудничества в гуманитарной сфере. Место проведения конференции было выбрано не случайно. История китаеведения в Санкт-Петербурге насчитывает уже почти 300 лет. Важное место в истории петербургской китаистики принадлежит выдающемуся отечественному синологу академику Василию Михайловичу Алексееву – коллекционеру и исследователю китайской народной картины, часть коллекции которого ныне находится в Государственном музее истории религии. Для всестороннего научного изучения этой музейной коллекции в 2015 г. была создана российско-тайваньская группа исследователей, что привело к появлению целого ряда статей на русском, китайском и английском языках, опубликованных российскими и тайваньскими членами исследовательской группы. Прошедшая в Петербурге конференция позволила не только представить итоги проекта, но и привлекла широкий круг ведущих исследователей из Тайваня и Санкт-Петербурга в области китайского народного искусства и народной религии. На конференции было представлено 26 докладов, посвящённых китайской народной картине в музейных собраниях России и за рубежом, символике китайской народной картины и семиологическим структурам мифа, эволюции китайской народной картины в XX в., искусству *няньхуа* в современном Китае и Тайване, взаимодействию высокой и народной культур в китайском искусстве, китайскому религиозному синкретизму и его отражению в искусстве.

Ключевые слова: китайское народное искусство и народные верования, китаистика в Санкт-Петербурге, музейные коллекции

Ekaterina A. Teryukova, Pavel A. Tugarinov

An Overview of the International Conference “Folk Images in Late Imperial China”

The publication was prepared under the grant from the Russian Foundation for Basic Research, project № 15-21-10001

Abstract. The article deals with conference “Folk Images and Late Imperial China” which was held in the State Museum of the History of Religion and the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (Russia) in St. Petersburg on June 29–30, 2017. It was the first event of this kind within the framework of Russian-Taiwanese collaboration in arts and humanities in the past several decades. The location of the conference holds special significance. The history of Chinese studies in St. Petersburg goes back almost 300 years. A central figure in the history of Chinese studies in St. Petersburg is that of Academician V.M. Alekseev, a collector and researcher of Chinese folk art. His collection was divided between St. Petersburg’s, or Leningrad’s at the time, leading museums and research centres. Approximately 1000 sheets from this collection are now at the State Museum of the History of Religion. In 2015, a Russian-Taiwanese research group was created to study this museum collection, which led to the publication of a number of articles in Russian, Chinese, and English by Russian and Taiwanese members of the research group. The conference “Folk Images in Late Imperial China” held in St. Petersburg served not only to present the results of the project, but also to engage the leading researchers of Chinese folk art and religion from Taiwan and St. Petersburg. The conference included 26 papers on Chinese folk images in Russian and international museum collections, the symbolism of Chinese folk images and semiological structure of myth, the evolution of Chinese folk images in the 20th century, the art of *nianhua* in contemporary China and Taiwan, the interaction of high and folk culture in Chinese art, Chinese religious syncretism and its portrayal in art.

Key words: Chinese folk art and popular beliefs, Chinese studies in St. Petersburg, museum collections

Терюкова Екатерина Александровна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Института философии СПбГУ, заместитель директора по научной работе Государственного музея истории религии; 190000, Санкт-Петербург, Почтамтская 14; eaterioukova@mail.ru

Ekaterina A. Teryukova – PhD (Philosophy), Deputy-Director for Research Affairs of the State Museum of the History of Religion, Associated Professor at the Department of Philosophy of Religion and Study of Religion, St. Petersburg State University; 14 Pochtamtskaya str., St. Petersburg, Russia, 190000; eaterioukova@mail.ru

Тугаринов Павел Александрович – младший научный сотрудник научно-методического отдела Государственного музея истории религии; 190000, Санкт-Петербург, Почтамтская, 14; tugarinov_pavel@mail.ru

Pavel A. Tugarinov – Junior researcher at Scientific Methodical Department, the State Museum of the History of Religion; 14 Pochtamtskaya str., St. Petersburg, Russia, 190000; tugarinov_pavel@mail.ru

---

29–30 июня 2017 г. в Санкт-Петербурге в Государственном музее истории религии и Институте восточных рукописей РАН при поддержке гранта РФФИ, проект №15-21-10001, прошла первая за последние несколько десятилетий научно-практическая конференция в области российско-тайваньского сотрудничества в гуманитарной сфере «Китайское народное искусство в позднеимперском Китае» («Folk images in Late Imperial China»). Организаторами конференции с российской стороны выступили Государственный музей истории религии и Институт восточных рукописей РАН, с тайваньской – Научно-исследовательский центр культуры Мацзу Национального университета Чжунчжэн (Цзяи, Тайвань). Конференция прошла при поддержке Департамента культуры Тайбэйско-Московской координационной комиссии по экономическому и культурному сотрудничеству.

Место проведения конференции было выбрано не случайно. История китаеведения в Санкт-Петербурге насчитывает уже почти 300 лет и ведёт свой отсчёт с указа Петра Великого о создании Академии Наук. На протяжении трёх столетий Петербург сохранял статус ведущего центра изучения китайской культуры. В 1818 г. в Петербурге был создан Азиатский музей, ныне реорганизованный в Институт восточных рукописей РАН, рукописная коллекция которого – крупнейшая в России и одна из наиболее крупных и ценных коллекций восточных рукописей в мире. В 1854 году вышел указ о создании факультета восточных языков Петербургского университета – признанного центра обучения и изучения филологии, истории и культур Востока. В 1714 г. в Петербурге указом Пётра I был основан первый в России общедоступный музей – Кунсткамера, в которой начинают формироваться первые китайские коллекции Петербурга. В последующие годы обширные китайские коллекции сложились в Государственном Эрмитаже и Государственном музее истории религии.

Важное место в истории петербургской китаистики принадлежит выдающемуся отечественному синологу академику Василию Михайловичу Алексееву – коллекционеру и исследователю китайской народной картины. Во время путешествий по Китаю в 1906–1909, 1912 и 1926 годах В.М. Алексеев собрал коллекцию, насчитывающую не одну тысячу единиц народных картин, эстампажей, храмовой эпиграфики, предметов культа и быта, которая впоследствии была разделена между ведущими музейными и научными учреждениями Ленинграда – Петербурга. Часть коллекции, порядка 1000 листов, находится в Государственном музее истории религии.

В отличие от той части собрания народных картин В.М. Алексеева, которая попала в Государственный Эрмитаж, особенность коллекции Государственного музея истории религии заключается в том, что, находясь в поле зрения исследователей, она за долгое время так и не стала предметом самостоятельного и глубоко изучения. До недавнего времени фактически единственными публикациями, проливающими свет на коллекцию китайской народной картины в собрании ГМИР, были работы И.П. Гаранина «Китайский антихристианский лубок XIX в.» [Гаранин, 1960] и «Китайский благопожелательный лубок из коллекции В.М. Алексеева» [Гаранин, 1961]. Такие крупнейшие отечественные исследователи китайской народной картины, как Б.Л. Рифтин и М.Л. Рудова, упоминали о коллекции Музея истории религии в своих работах, но, к сожалению, не останавливали на ней своё внимание. Ситуация

начала меняться в последние годы. Для популяризации коллекции в 2013 г. в стенах Государственного музея истории религии прошла выставка «По старому Китаю с академиком Алексеевым», был выпущен альбом «Китайский лубок из собрания Государственного музея истории религии» [Китайский лубок, 2015], подготовлена мультимедийная программа «По старому Китаю с академиком В.М. Алексеевым» для размещения в сети Интернет на сайте музея и на постоянной экспозиции. Для всестороннего научного изучения коллекции в 2015 г. была создана российско-тайваньская группа исследователей, что привело к появлению целого ряда статей на русском, китайском и английском языках, опубликованных российскими и тайваньскими членами исследовательской группы. Результатом работы профессора из Тайваня Ян Юйцзюнь (Государственный университет Чжунчжэн) в музейных собраниях Санкт-Петербурга, а также в фондах Музея истории религии, стала серия статей, посвящённых исследованию картин с изображением Чжун Куя и бога богатства Цай-шэня [Yang, 2013а, 2013б; Ян, 2013, 2014]. В 2016 г. в Тайване под её редакцией вышел каталог «Российское собрание гравюры няньхуа периода поздней Цин» (*элосы дяньцзан ваньцин мубань няньхуа* 俄罗斯典藏晚清木板年画) передвижной выставки китайских народных картин из собрания ГМИР [Yang, 2016]. Российскими участниками исследовательской группы за период действия проекта было опубликовано более 10 статей на русском и английском языках, посвящённых как проблемам формирования коллекции В.М. Алексеева в фондах ГМИР, так и её различным аспектам – изобразительным материалам, рукописному наследию В.М. Алексеева, а также исследованию коллекции как нового и актуального источника по изучению китайского религиозного синкретизма [Терюкова, Завидовская, 2015а, 2015б, 2016; Терюкова, Завидовская, Хижняк, 2016; Teryukova, Zavidovskya, Khizhnyak, 2016; Teryukova, Zavidovskya, 2016, 2017].

Прошедшая в Петербурге конференция «Folk Images and Late Imperial China» позволила не только представить итоги проекта, но и привлекла широкий круг ведущих исследователей из Тайваня и Санкт-Петербурга в области китайского народного искусства и народной религии. На конференции было представлено 26 докладов, посвящённых китайской народной картине в музейных собраниях России и за рубежом, символике китайской народной картины и семиологическим структурам мифа, эволюции китайской народной картины в XX в., искусству *няньхуа* в современном Китае и Тайване, взаимодействию высокой и народной культур в китайском искусстве, китайскому религиозному синкретизму и его отражению в искусстве.

На пленарном заседании конференции прозвучали доклады И.Ф. Поповой, Е.А. Терюковой, П.В. Рудь, Т.И. Виноградовой, И. Безрученко, представляющие коллекции китайского народного изобразительного искусства в музейных и частных собраниях России, Литвы, Португалии, а также освещающие различные аспекты истории их формирования в Государственном музее истории религии, Институте восточных рукописей и Кунсткамере. В презентации Линь Цзинчжи, исследователя из Института исследования религий в Национальном университете Чжэнчжи, было привлечено внимание к использованию инновационных цифровых методов исследования китайской народной картины с целью создания единой информационной базы, содержащей исчерпывающую информацию о центрах производства и продажи няньхуа в Китае и позволяющей выявлять их региональные функциональные и стилистические особенности.

Отдельное секционное заседание было посвящено проблемам бытования народного изобразительного искусства в XX веке и его современному состоянию в Китае и на Тайване. В докладе П.А. Комаровской «Центр печати няньхуа в Янцзябу (пров. Шаньдун): традиции и современность» были представлены результаты полевых исследований 2010 г., полученные в Янцзябу, близ г. Вэйфан, – одном из центров производства няньхуа в Китае. Как было отмечено в докладе, в настоящее время этот центр развивается с опорой на наследие, заложенное в период Цин. Новогодняя картина печатается традиционным ксилографским способом с сохранением большинства характерных для начала XX в. сюжетов и с добавлением ряда новых изображений божеств. Некоторые современные картины из Янцзябу повторяют няньхуа из коллекции Государственного Эрмитажа, напечатанные более ста лет назад

и собранные академиком В.М. Алексеевым в ходе его путешествия по северному Китаю в 1907 г. Безусловной научной новизной отличался доклад Р.В. Березкина «*Чжима* и исполнение *баоцзюань* в Южном Цзянсу в наши дни», опирающийся на результаты проведенных автором в Уси, Чаншу, Чжанцзягане, Сучжоу, и Цзинцзяне полевых исследований. Как было показано в докладе, в наши дни такие образцы китайской народной картины как *чжима* (дословно «бумажные лошадки»), исконно служившие ритуальным целям, активно включаются в практики исполнения китайских песенно-повествовательных произведений – *баоцзюань* («драгоценные свитки»), которые не утратили своей популярности в некоторых районах юга провинции Цзянсу. В докладе П.А. Тугаринова было обращено внимание на такой феномен как современная тайваньская новогодняя картина и обогащение её изобразительного языка новыми нетрадиционными сюжетами и художественными формами. По мнению автора, современная тайваньская новогодняя картина является недостаточно исследованным, но чрезвычайно информативным источником для изучения процессов формирования и осознания своей идентичности жителями Тайваня.

Второй день конференции был посвящён проблемам иконографии и символики китайского народного изобразительного искусства, а также включённости народной картины в ритуальные практики. В докладе Юджин Янг из Национального университета Чжунчжэн, Тайвань, было показано, что, несмотря на то, что значение китайской благопожелательной символики неоднократно становилось предметом пристального внимания исследователей, вопросы, связанные с их визуальной репрезентацией и символическими значениями на позднеимперских китайских народных картинах, остаются недостаточно глубоко проработанными. Целью доклада было выявить некоторые устойчивые благопожелательные мотивы и продемонстрировать их связь с материальной культурой Китая в прошлом и настоящем. Особое внимание в докладе было уделено тем изобразительным мотивам и композиционным элементам, появление которых на картине стало следствием взаимодействия с культурой других народов. Сотрудник Музея императорского дворца в Тайбее Цю Шихуа представила доклад «Народные образы в придворной живописи в период правления Цзяцина (1796–1820). Образы «Весеннего быка». В нём автор убедительно показала, что со времён написания книги «Чжоуские ритуалы» в классической китайской литературе появляется образ глиняного быка, который вспахивает первую весеннюю борозду, впоследствии получившего название «Весенний быка». В основе этого ритуала лежало традиционное деление сельскохозяйственного года на 24 периода. Согласно устоявшейся традиции чиновник приводил «Весеннего быка» и разбивал его хлыстом, чтобы жители могли унести его осколки в свои дома. «Весенний бык» символизировал изобилие в доме и воспринимался как хранитель от всевозможных бедствий. В городе Тайнань на о. Тайване и в наши дни проводится обряд «бичевания Весеннего быка». В докладе Хун Инфа «Изгнание болезней: от канона изображения кораблей до даосских ритуалов и практик» из Исследовательского центра гуманитарных и социальных наук Академии Синика, Тайвань, в центре внимания была получившая распространение в провинции Цзянси древняя традиция изображения кораблей. Автором было показано, что существовало два типа изображений: «Ханьчуань» и «Чанчуань» – корабль «криков» и корабль «песнопений», каждый из которых был связан с даосскими ритуальными практиками *сунвэнь* – изгнания болезней, и служил символом жертвоприношения предкам. Се Госин из Академии Синики в докладе «Грим шаманов маскарадного представления отряда Сун Цзян в национальной религии Тайваня» выявил особенности берущей своё начало в XVI столетии другой ритуальной практики – проведения театрализованных религиозных представлений с элементами боевых искусств отрядами Сун Цзян на храмовых праздниках в южной части Тайваня, и её связь с народным искусством. В отряде Сун Цзян сложилась преследовавшая своей целью изгнание демонов и злых духов специфическая традиция нанесения грима. На Тайване в южных районах провинции Фуцзянь и в наши дни проходит немало представлений отряда Сун Цзян, которые причислены местной администрацией к объектам нематериального культурного наследия. Тема региональных особенностей религиозных практик и изобразительных традиций на Тайване была продолжена в выступлении Се Жуйлун

из Университета Мингдао, Тайвань, «Исследование образа Мацзу в настенных храмовых росписях Тайваня», в котором проследил возникновение в эпоху династии Сун в прибрежных районах материкового Китая культа богини Мацзу, впоследствии занявшего одно из центральных мест в народных верованиях. Во времена правления династии Мин, жители древнего государства Миньюэ перебрались на Тайваньи принесли с собой свои верования. Так богиня Мацзу, первоначально оберегавшая корабли, стала покровительницей пролива Хэйшуйгоу (Тайваньский пролив), а впоследствии – тайваньским верховным божеством. В настоящее времени на Тайване насчитываются сотни храмов богини Мацзу, а количество приверженцев её культа неустанно растёт.

Отдельную группу докладов составили презентации, посвящённые коллекции В.М. Алексеева из собрания Государственного музея истории религии. Так, Е.А. Завидовская представила результаты исследования группы рисованных картин и печатных *чжима* из собрания Музея с изображением божеств народного пантеона и происходящих из провинции Шаньдун (уезды Цюйфу и Тайань). Все картины из этой группы характеризуются высокими художественными качествами и, по мнению автора, выделяются на фоне других образцов китайского народного изобразительного искусства из той же коллекции иным функциональным назначением. В отличие от *няньхуа*, которые традиционно использовались для декорирования жилых помещений, и сжигаемых в ходе ритуала *чжима*, картины данного типа были предназначены для убранства внутреннего пространства семейных алтарей и небольших храмов и были выполнены мастерами, расписывавшими храмы. Из них значительное количество картин содержат изображения лис-оборотней, почитание которых было характерно для провинции Шаньдун. Тема культа лис-оборотней получила дальнейшее развитие в докладе Т.Е. Пальмовой, в котором на примере изобразительного материала из коллекции В.М. Алексеева было выявлено многообразие их символических значений и специфика функционирования в народной среде. В докладе М.В. Кормановской были рассмотрены картины на театральные сюжеты из коллекции Музея, в докладе В.Н. Мазуриной – картины с изображением лунных зайцев, а О.С. Хижняк – с изображением бога очага Цзао-ванов.

К конференции была приурочена выставка «Сезон летающих рыб. Современная тайваньская новогодняя графика», которая прошла под эгидой Санкт-Петербургского культурного форума и при поддержке Департамента культуры Тайбэйско-Московской координационной комиссии по экономическому и культурному сотрудничеству.

***

On June 29–30, 2017, the State Museum of the History of Religion and the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences hosted the international conference “Folk Images and Late Imperial China”, the first event of this kind within the framework of Russian-Taiwanese collaboration in arts and humanities in the past several decades. The conference was organized by the State Museum of the History of Religion and the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (Russia) and by the Mazu Culture Research Centre, National Chung Cheng University (Chiayi, Taiwan). The conference received the support of the Russian Foundation for Basic Research, project № 15-21-10001, and the Cultural Division of the Representative Office in Moscow for the Moscow-Taipei Coordination Commission on Economic and Cultural Cooperation.

The conference “Folk Images and Late Imperial China” engaged the leading researchers of Chinese folk art and religion from Taiwan and St. Petersburg. The conference included 26 papers on Chinese folk images in Russian and international museum collections, the symbolism of Chinese folk images and semiological structure of myth, the evolution of Chinese folk images in the 20th century, the art of *nianhua* in contemporary China and Taiwan, the interaction of high and folk culture in Chinese art, Chinese religious syncretism and its portrayal in art.

At the opening session, I. F. Popova, E. A. Teryukova, P. V. Rud’, T. I. Vinogradova, and I. Bezruchenko spoke about museum and private collections of Chinese folk visual

arts in Russia, Lithuania, and Portugal and gave an overview of collection development at the State Museum of the History of Religion, Institute of Oriental Manuscripts, and Kunstkamera. Lin Ching-chih from the National Chengchi University described the use of innovative digital research methodology in the study of Chinese folk images and the development of a unified database covering *nianhua* manufacture and sales centres in China, which makes it possible to identify specific regional functional and stylistic features.

A special session was devoted to folk visual arts in the 20th century and their contemporary status in China and Taiwan. In her talk titled "*Nianhua* Workshop Centre in Yangjiabu (Shangdong): Traditions and Modernity", P. A. Komarovskaya presented the results of field research conducted in 2010 in Yangjiabu near the town of Weifang, one of the Chinese nianhua manufacturing centres. She pointed out that the present day development of the centre is rooted in the heritage of the Qing period. The traditional method of printing from woodblocks is used to produce New Year images, while most of the plots typical for early twentieth century remain unchanged and some of the new god images are added. The talk by R.V. Berezkin on "*Zhima* and *Baojuan* Performances in Southern Jiangsu in the Modern Period" based on field research conducted in Wuxi, Changshu, Zhangjiagang, Suzhou, and Jingjiang was a contribution of undisputed academic novelty. He demonstrated that, today, such types of Chinese folk images as *zhima* (translated as "paper hourses"), which originally had a ritual purpose, are becoming a part of sung narrative performances, *baojuan* ("precious scrolls"), which are still popular in some of the regions of Southern Jiangsu. P.A. Tugarinov focused his talk on the phenomenon of contemporary Taiwanese New Year prints and the fact that their imagery is incorporating new non-traditional plots and artistic formats.

The second day of the conference was devoted to iconography and symbolism in Chinese folk visual arts and incorporation of folk prints into ritual practices. The goal of paper of Yujun Yang from National Chung Cheng University, Taiwan was to identify some of the typical auspicious themes and to trace their connection to the material culture of China in the past and present. The imagery and compositional elements that resulted from interaction with other cultures became the subject of special attention. A researcher from the National Palace Museum in Taipei presented a paper titled "Folk Images in the Court Paintings during the Jiaqing Reign (1796–1820)"on the tradition of the Whipping of the Spring Bull. The paper titled "Sending off the Plague: From the Ship Paintings to the Practice of Taoist Ritual" by Hung Yingfa from the Research Centre for Humanities and Social Sciences, Academia Sinica in Taiwan was focused on the ancient tradition of depicting ship, which is wide-spread in Jiangxi. Kuo-Hsing Hsieh from Academia Sinica, in his paper titled "Shaman Facial Makeup of Masqueraded Song Jiang Militia of Taiwan Folk Religion" identified the specific features of another ritual practice dating back to the 16th century, religious theatrics with martial arts elements performed by the Song Jiang Militia at temple holidays in Southern Taiwan, and their links to folk art forms. The topic of Taiwanese regional religious practices and visual art tradition was carried on by Hsieh Jui-Long from Mingdao University, Taiwan in his paper "Studies on the Mural Paintings of Mazu Temples in Taiwan", where he traced the origins of the Mazu cult in the coastal areas of continental China in the time of the Song dynasty, which later had taken a central place among folk beliefs.

Presentations on V. M. Alekseev's collection at the State Museum of the History of Religion constituted a separate session. E.A. Zavidovskaya presented the results of her study of a number of drawings and zhima prints from the museum's collection, depicting the folk pantheon deities from the province of Shandong (Qufu, Taian counties). The topic of the mystical fox cult was carried on by T. E. Palmova, who elaborated on their symbolic meaning and functioning in a folk culture using V. M. Alekseev's collection as the basis of her research. M.V. Kormanovskaya analysed theatric prints from the museum's collection, while V.N. Mazurina spoke about prints depicting moon rabbits and O.S. Khizniak presented the results of her study of Zao-wang images.

Библиографический список

1. Гаранин, И.П. Китайский антихристианский лубок XIX в. / И.П. Гаранин // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. – 1960. – Т. 4. – С. 403–426.
2. Гаранин, И.П. Китайский благопожелательный лубок из коллекции В.М. Алексеева / И.П. Гаранин // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. – 1961. – Т. 5. – С. 315–327.
3. Китайский лубок из собрания Государственного музея истории религии. – СПб.: Издательско-полиграфический центр СПбГУТД, 2015. – 94 с.
4. Терюкова, Е.А. Народные картины и эстампажи из коллекции академика В.М. Алексеева в Государственном музее истории религии: Новый материал для исследования народной религии / Е.А. Терюкова, Е.А. Завидовская // Религиоведение. – 2015. – № 2. – С. 73–90.
5. Терюкова, Е.А. Академик В.М. Алексеев и Музей истории религии (Из истории создания экспозиции по истории религий Китая и формирования китайской коллекции ГМИР) / Е.А. Терюкова, Е.А. Завидовская // Труды Государственного музея истории религии. – 2015. – Вып. 15. – СПб.: Издательско-полиграфический центр СПбГУТД. – С. 78–104.
6. Терюкова, Е.А. К вопросу о методах исследования китайской народной картины (По материалам коллекции академика В.М. Алексеева из собрания ГМИР) / Е.А. Терюкова, Е.А. Завидовская // Религиоведение. – 2016. – № 3. – С. 63–69.
7. Терюкова, Е.А. В.М. Алексеев о методах исследования китайской народной картины / Е.А. Терюкова, Е.А. Завидовская, О.С. Хижняк // Труды Государственного музея истории религии. – 2016. – Вып. 16. – СПб.: Издательско-полиграфический центр СПбГУТД. – С. 106–124.
8. Ян Юйцзюнь. Чжун Куй в России: Исследование изображений Чжун Куя из коллекции китайских лубков ГМИР / Ян Юйцзюнь // Труды Государственного музея истории религии. – 2013. – Вып. 13. – СПб.: Издательско-полиграфический центр СПбГУТД. – С. 28–59.
9. Ян Юйцзюнь. Народные картины из российской коллекции, изображающие Чжун Куя с пятью демонами: ошибки в интерпретации / Ян Юйцзюнь // Труды Государственного музея истории религии. – 2014. – Вып. 14. – СПб.: Издательско-полиграфический центр СПбГУТД. – С. 113–140.
10. Teryukova, E. Academician V.M. Alexeev`s Methods of Studying Chinese Popular Prints: Case of Collection from at the State Museum of the History of Religions / E. Teryukova, E. Zavidovskaya, O. Khizhnyak // Manuscripta Orientalia. – 2016. – Vol. 22. – No 1.– C. 37–54.
11. Zavidovskaya, E. Chinese Poplar Prints of Gods and Talismans Protecting a House from the Collection of Academician V.M. Alexeev in the State Museum of the History of Religion / E. Zavidovskaya, E. Teryukova // Manuscripta Orientalia. – 2016. – Vol. 22. – No 2. – C. 18–35.
12. Teryukova, E. The Archives of Academician V. M. Alekseev from the Collection of the State Museum of the History of Religion / E. Teryukova, E. Zavidovskaya // Manuscripta Orientalia. – 2017. – Vol. 23. – No 1. – C. 61–69.
13. Yang Yu. Chinese Zhima Prints Heldin Russian Collections. Part I / Yang Yu // Manuscript Orientalia. – 2013. – Vol. 19. – № 1. – P. 14–19.
14. Yang Yu. Chinese Zhima Plates Held in Russian Collection. Part II. God of Wealth / Yang Yu // Manuscript Orientalia. – 2013. – Vol. 19. – № 2. – P. 26–30.
15. Yang Yujun. Late Qing Dynasty New Year's woodblock prints from Russian Collections / Yang Yujun. – Taizhong: Fengrao wenhua, 2016. – 128 c.

Текст поступил в редакцию 10.31.2017.

References

1. Garanin I.P. *Ezhegodnik Muzeia istorii religii i ateisma* [Annals of the Museum of the History of Religion and Atheism]. 1960, vol. 5, pp. 403–426 (in Russian).
2. Garanin I.P. *Ezhegodnik Muzeia istorii religii i ateisma* [Annals of the Museum of the History of Religion and Atheism]. 1961, vol. 6, pp. 315–327 (in Russian).
3. *Kitaiskii lubok iz sobrania Gosudarstvennogo muzeia istorii religii* [Chinese poplar woodblock prints from the Collection of the State Museum of the History of Religion]. St. Petersburg: Izdatel'skopoligraficheskij centr Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta tehnologii i dizajna, 2015, 94 p. (In Russian).
4. Yang Yu. *Manuscript Orientalia*. Vol. 19 (1), pp. 14–19 (in English).
5. Yang Yu. *Manuscript Orientalia*. Vol. 19 (2), pp. 26–30 (in English).
6. Yang Yu. *Trudy Gosudarstvennogo muzeja istorii religii* [Proceedings of the State Museum of the History of Religion]. 2013, vol. 13, pp. 28–59 (in Russian).
7. Yang Yu. *Trudy Gosudarstvennogo muzeja istorii religii* [Proceedings of the State Museum of the History of Religion]. 2014, vol. 14, pp. 113–140 (in Russian).

8. Yang Yujun. *Late Qing Dynasty New Year's woodblock prints from Russian Collections*. Taizhong: Fengrao wenhua, 2016, 128 p. (In Chinese).
9. Teryukova E.A., Zavidovskaya E.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2015, vol. 2, pp. 73–90 (in Russian).
10. Teryukova E.A., Zavidovskaya E.A. *Trudy Gosudarstvennogo muzeja istorii religii* [Proceedings of the State Museum of the History of Religion]. 2015, vol. 15, pp. 78–104 (in Russian).
11. Teryukova E.A., Zavidovskaya E.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2016, vol. 3, pp. 63–69 (in Russian).
12. Teryukova E., Zavidovskaya E., Khizhnyak O. *Trudy Gosudarstvennogo muzeja istorii religii* [Proceedings of the State Museum of the History of Religion]. 2016, vol. 16, pp. 106–124 (in Russian).
13. Teryukova E., Zavidovskaya E., Khizhnyak O. Manuscripta Orientalia. Vol. 22 (1), pp. 37–54 (in English).
14. Zavidovskaya E., Teryukova E. *Manuscripta Orientalia*. Vol. 22 (2), pp. 18–35 (in English).
15. Zavidovskaya E., Teryukova E. *Manuscripta Orientalia.* Vol. 23 (1), pp. 61–69 (in English).

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 2018 год – 2800 руб. (при оплате через редакцию АмГУ). **Подписку на 2018 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 2018 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» (2018).

Please include a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

Dear subscribers,
you can probe about the bank account details at http://www.amursu.ru/religio
or here: lsadvskaja@rambler.ru

Журнал зарегистрирован Министерством Российской Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.
Свидетельство ПИ 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. № 4.
Издательство АмГУ. Подписано к печати 29.11.2017.
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. 33. 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.