

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

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

Editor in chief: **A.P. Zabiako**

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,
Blagoveshensk,
Russia, 675027

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

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



РЕЛИГИО научно-теоретический журнал ВЕДЕНИЕ

ISSN 2072-8662

Выходит 4 раза в год

Key title: Religiovedenie

1
2018



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

С О Д Е Р Ж А Н И Е

История религии

Schiavo R. On the Improper Use of the Label «Shamanism» in Egyptology: Rethinking the Role of the Opening of the Mouth Ritual and the Tekenu-ceremony in light of Ancestors Cults.....5

Религии России

Бартов В.П. Положение протестантов в Тульской губернии после выхода указа «Об укреплении начал веротерпимости» в 1905 г...16
Зиберт Н.П. Деятельность протестантских общин на территории Сибири в 1920-е годы.....22

Религии Востока

Уймина Ю.А. Йога в учениях и практиках неоиндуизма.....29

Новые религиозные движения

Элбакян Е.С. Новые религиозные движения эпохи постмодерна: динамика организаций нью эйдж (на примере организации «Радастея»).....36

Сравнительное религиоведение

Павличенко З.Ю. Паломничество и другие ритуалы в киберпространстве.....52

Антропология религии

Петров А.М. О мирском и сакральном времени в некоторых русских фольклорных религиозных текстах.....58
Шिशелов Н.С. Пророк Бини и религиозная лихорадка у кэрьеров в 1834–1840-х гг.....71

Религиозная философия

Лапин А.В., Стефанова А.А. Два пути веры. К вопросу об основополагающих идеях религиозной философии Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого.....84

Социология религии

Манаков А.Г., Дементьев В.С. Динамика конфессионального состава населения Псковского региона во второй половине XIX в.....92

Психология религии

Козлова И.Л. Критерии религиозного опыта в религиоведческой концепции Иоахима Ваха.....103
Бажанов В.А. Нейротеология: религия в фокусе современной культурной нейронауки.....118

История религиоведения	
Филонов С.В., Ли Синь. Формирование и современное состояние китайского религиоведения (в оценках извне и изнутри).....	126
Религия и культура	
Чирков Н.В. Инкультурация христианства в контексте межкультурного и межрелигиозного диалога Римско-католической церкви.....	144
Кругозор	
Хисамутдинов А.А. Рецензия на книгу Ю.В. Аргудяевой «Русские казаки в Трёхречье (первая половина XX в.)».....	156
К сведению авторов	158
Оформление подписки	160

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: <https://religio.amursu.ru>

Мнение редакционной коллегии может не совпадать с позицией авторов статей. Рецензии на статьи высылаются по просьбе авторов, рукописи не возвращаются.

RELIGIO SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL VEDENIE

ISSN 2072-8662

Quarterly journal

Key title: Religiovedenie

1
2018



Editor in Chief

Andrey P. Zabiako

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 Laurillier

(France)

Gaëlle Lacaze (France)

Tilman Musch (Germany)

Konstanze Runge (Germany)

Henryk Hoffmann (Poland)

Editorial Board

I.L. Alekseev

P.V. Basharin

I.P. Davidov

I.Ya. Kanterov

Yu.Ya. Kimelev

N.L. Muskhelishvili

E.V. Oryol

N.N. Trubnikova

S.V. Filonov

N.V. Shaburov

M.M. Shakhnovich

I.N. Yablokov

C O N T E N T S

History of Religion

Schiavo R. On the Improper Use of the Label "Shamanism" in Egyptology: Rethinking the Role of the Opening of the Mouth Ritual and the Tekenu-ceremony in light of Ancestors Cults.....5

Religions of Russia

Vyacheslav P. Bartov. The Status of Protestants in Tula Province after the Release of the Decree "On Strengthening the Principles of Religious Tolerance" in 1905.....16

Natalya P. Siebert. The Activities of Protestant Communities in Siberia in the 1920s.....22

Religions of the East

Yulia A. Uimina. Yoga in Teachings and Practices of Neo-Hinduism.....29

New Religious Movements

Ekaterina S. Elbakyan. New Religious Movements of Postmodern Era: Dynamics of New Age Organizations (the case of "Radasteya").....36

Comparative Religion

Zulfiia Yu. Pavlichenko. Pilgrimage and Other Rituals in Cyberspace.....52

Anthropology of Religion

Alexander M. Petrov. On Secular and Sacred Time in Some Russian Folklore Religious Texts.....58

Nikita S. Shishelov. Bini the Prophet and Religious Fever among the Carrier Indians in 1834 – the 1840s71

Religious Philosophy

Andrey V. Lapin, Anastasia A. Stefanova. Two Paths of Faith. On the Question of the Fundamental Ideas of Religious Philosophy of F.M. Dostoyevsky and L.N. Tolstoy.....84

Sociology of Religion

Andrey G. Manakov, Vitaliy S. Dementiev. Dynamics of the Confessional Composition of the Population of the Pskov Region in the Second Half of the 19th Century.....92

Psychology of Religion

Irina L. Kozlova. Criteria of Religious Experience in the Conception of the Study of Religion by Joachim Wach.....103

Valentin A. Bazhanov. Neurotheology: Religion in the Focus of Modern Cultural Neuroscience.....118

History of Religious Studies

Sergey V. Filonov, Li Xin. Formation and Current State of Religious Studies in China (in assessments from outside and from within).....126

Religion and Culture

Nikolai V. Chirkov. The Inculturation of Christianity in the Context of Intercultural and Interreligious Dialogues of the Roman Catholic Church.....144

Scope

Amir A. Khisamutdinov. Book Review: Yu.V. Argudyaeva. “The Russian Cossacks in Tryokhrechy (the first half of the 20th century)”156

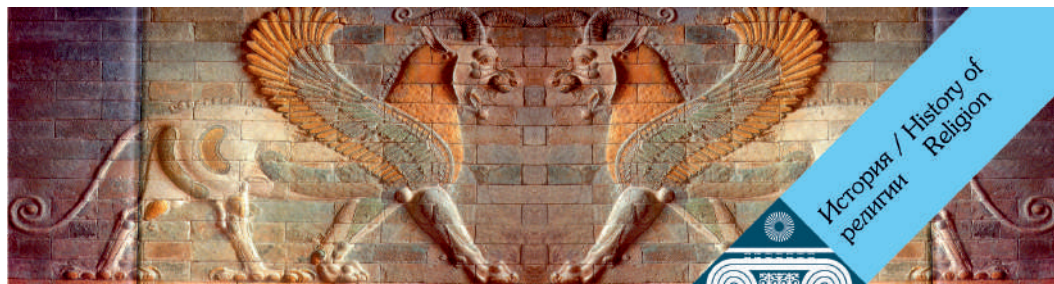
Information for authors.....159
Subscription161

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: <https://religio.amursu.ru>

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



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.1.5-15

Schiavo R.

On the Improper Use of the Label “Shamanism” in Egyptology: Rethinking the Role of the Opening of the Mouth Ritual and the Tekenu Ceremony in Light of Ancestor Worship



Abstract. There is some debate about the existence of an “ancient Egyptian shamanism”. A number of scholars used such a label to describe religious phenomena relating to the pre and proto-dynastic religion, the Opening of the Mouth Ritual (especially scenes 9 and 10), and the Tekenu ceremony. Moreover, it is possible to identify a certain “evolutionistic” tendency in explaining the two aforementioned rituals as “living fossils” of the Archaic Period. Given That the use of terms “shaman” or “shamanism” could be problematic if applied to Ancient Egypt, the main aim of the paper is to analyze the data concerning the Opening of the Mouth Ritual scenes 9 and 10 and the Tekenu ceremony in order to understand their function in their historical and sociological context through a comparison with other documents, such as the letters to the dead, the Coffin Texts spells 30–41 and the customary laws concerning inheritance. Finally, it is suggested that both the Opening of the Mouth Ritual and the Tekenu ceremony acted as “double rites of passage”, during which not only the deceased became an ancestor, but also the main officiant of the two ceremonies, who was the elder son of the dead, could achieve a new social status as the new chief of the extended family.

Key words: Egyptology, opening of the mouth ritual, Tekenu ceremony, ancestor worship, shamanism

Скьяво Р.

О ненадлежащем использовании термина «шаманизм» в египтологии: переосмысление роли ритуала отвержения уст и церемонии Текену в свете культа предков

Аннотация. Известна дискуссия о существовании «древнеегипетского шаманизма». Некоторые исследователи использовали понятие «шаманизм» для описания религиозных явлений, относящихся к до- и протодинастической религии, а именно: ритуала отвержения уст (особенно в сценах 9 и 10) и церемонии Текену. Более того, можно выявить наличие определённой «эволюционистской» тенденции в имеющихся объяснениях этих двух ритуалов как «живых окаменелостей» архаического периода. Основная цель представленной статьи – проанализировать сведения о сценах 9 и 10 ритуала отвержения уст и церемонии Текену с учётом того, что использование терминов «шаман» или «шаманизм» в отношении Древнего Египта является спорным. Для определения функций этих ритуалов их описания рассматриваются в историческом и социальном контекстах в сравнении с другими текстами, такими как письма к мёртвым, заговоры 30–41 из Текстов саркофагов и нормы обычного права о наследовании. В результате делается вывод о том, что и ритуал отвержения уст, и церемония Текену выполняли функции «двойных обрядов перехода», во время которых не только умерший становился предком, но и старший сын покойного, главный участник обеих церемоний, достигал нового социального статуса – становился новым главой семьи.

Ключевые слова: египтология, ритуал отвержения уст, церемония Текену, культ предков, шаманизм

Рената Скьяво – обладательница степени PhD (египтология), Лейденский университет, Институт региональных исследований Лейденского университета; ул. Маттиаса де Вришофа, 3, 2311 BZ Лейден, Нидерланды, 2311; renat.schi@gmail.com.

Renata Schiavo – PhD (Egyptology), Leiden University, The Leiden University Institute for Area Studies (LIAS); 3 Matthias de Vrieshof, 2311 BZ Leiden, The Netherlands; renat.schi@gmail.com.

1. Premises and Aims

The existence of Egyptian ancestor worship has been denied by specialists for a long time. This could appear as a rather odd fact. The complex treatments reserved for corpses (mummification) and the importance given to burials by ancient Egyptians are well known; and such elements clearly suggest that the dead played an important role in religious belief.

On the other hand, in the *Lexikon der Ägyptologie*, under the heading «Ahnenkult», written by Dieter Wildung, the following statements can be read: a fully developed Egyptian ancestor worship never existed; only a very restricted quantity of data concerning merely an embryonal state of this belief is known (the so-called letters to the dead or the data concerning the domestic cult at Deir el-Medina); and, although several festivals to praise the dead are well attested to, there are no traces of specific rituals performed for the ancestors [Wildung, 1975, 111–112].

In this regard, it is also essential to underline that a markedly ethnocentric definition of «ancestor» led to a distinction which was excessively strict and unproductive between the labels «cult of the dead» (Totenkult) and «ancestor worship» (Ahnenkult). In fact, if the term «ancestor» is limited exclusively to forebears dead for more than two generations [Wildung, 1975, 111–112], several Egyptian texts and data cannot be considered as an expression of an articulated ancestor worship, since they mainly pertain to the special bond between the deceased father and his living eldest son [Assmann, 1986, 659–664].

Under this point of view, it can be argued that the rise of studies concerning Egyptian ancestor worship was greatly connected to a new definition of «ancestor», indebted to ethnographic comparisons, especially with African cultures. To this regard a paper by Igor Kopytoff furnished a fresh perspective and has been cited in all the first Egyptological works on this topic [Demarée, 1983, 288 and note 40; Baines, 1987, 81 and note 8]. Kopytoff, in fact, describes the ancestors not only as preternatural beings, but also as active members of the same social community of the living [Kopytoff, 1971, 129–142].

Another crucial question could be highlighted: Egyptologists used to give more importance to certain religious phenomena still crucial in modern western cultures – such as the positive underworld and the celestial afterlife – at the expense of other phenomena, like the ones involving ghosts and ancestors. As consequence, most works concerning Egyptian ancestor worship were mainly focused on house-cults. Instead, very little attention was given to funerary and mortuary rituals, probably because there was a certain tendency in connecting them with the post mortem rebirth and a new existence in the celestial afterlife, rather than with a rite of passage to transform a dead in an ancestor [important exceptions: Demarée, 1983, 190–276; Donnat, 2009, 90].

On the other hand, if the label «ancestor worship» has been perceived for a long time as problematic especially with regard to funerary and mortuary rituals, there was – and still is – some debate about the existence of an «ancient Egyptian shamanism».

A number of scholars used the term «shamanism» to describe religious phenomena relating to the Opening of the Mouth Ritual (especially scenes 9 and 10), the Tekenu ceremony and the proto-dynastic religion. Moreover, it is possible to identify a certain «evolutionistic» tendency in explaining the aforementioned ritual as a «living fossil» of the archaic period.

It is a common opinion among scholars that the labels «shaman» or «shamanism» could be problematic if used outside the specific context of a narrow euroasiatic zone [Ambasciano, 2014, 164–165]. Thus, the main aim of the present paper is to analyze the data previously labeled as «shamanism», and propose a partially new interpretation in light of the mechanics of Egyptian ancestor worship.

2. State of the Art

2.1 First group of studies regarding so-called Egyptian shamanism

In Egyptology the term «shamanism» has been predominantly used with regard to the Opening of the Mouth Ritual (OMR), a ceremony performed for the symbolic animation of a sculpture portraying the deceased. The name of the ceremony is cited in both royal and non-royal tombs during the Old Kingdom. However, the very first detailed information dates back to the New Kingdom, when vignettes accompanied by captions relating to such a rite began to be reproduced in tombs, stelae or other artifacts with a certain frequency. Currently, not a single tomb, monument or object is known, in which

the OMR is entirely represented, and all the scenes were collected for the very first time by Eberhard Otto in 1960 [Otto, 1960].

Although Otto has never used the label «shamanism», it is interesting that for vignettes 9 and 10, he stressed as the captions seem to show a certain «vorklassischen Schich» [Otto, 1960, 57]. In effect, Egyptian funerary and mortuary texts are usually characterized by an astonishing number of mythological associations, where both the deceased and the ritualists are identified with divinities; and where a primary role was played by the gods. Instead, in scenes 9 and 10 we cannot find these traits. First, the text clearly describes the possibility to obtain a contact with the spirits of the dead through a dream induced by a ritualistic sleep. Moreover, not only the main focus is on the relationship between the dead father and his living heir acting as a sem priest, but the gods are totally absent, while a certain role is played by animals, like falcons, bees, a praying mantis and a spider, or other kinds of preternatural beings, such as the shadow (*šw.t*) [Otto, 1960, 55–59].

It is significant in this regard that the first use of the label «shamanism» to describe the OMR appears in 1980 in a work by Beate George devoted to the concept of «shadow» (*šw.t*) in the Egyptian religion. George, strongly influenced by Carl Gustave Jung and Mircea Eliade, describes the «shadow» as a kind of vivifying power connected to the sexual energy. And, regarding OMR scene 10, he argues that the sem priest acts here as a shaman. In fact, his duty is to heal the deceased from death through a ritualistic sleep (*kd*) that he considers as a shamanic *trance*. Moreover – in his opinion – the sem priest is also able to catch the vivifying power of the dead (the shadow) in order to put it inside the sculpture thanks to the help of animal guides, as attested in several shamanic practices described by Eliade [George, 1970, 87–90].

This «shamanic interpretation» was subsequently adopted by Herman Helck in different works published in the second half of the 80s [Helck 1984; 1987]. Helck not only sustains that the OMR scenes 9 and 10 describe a shamanic trance; but given this starting point, he outlines some insights regarding the historical evolution of the Egyptian religion. Helck's main argumentation is based on the typical dress worn by the sem-priest, a leopard skin. Individuals wearing this kind of garment are attested in several pre- and proto-dynastic artifacts. On the other hand, in proto-dynastic times the iconographic sources relating to the leopard skin wearers are often accompanied by a caption «*tt*», probably a title that cannot be etymologically connected with the word «*sm*», but which shows some affinities with the term «*tšty*», attested in the subsequent historical phases with the meaning of «vizier». Thus, Helck hypothesizes that during the archaic period a shaman-priest played a crucial role assisting the king in his main activities. Only through time, this shamanic figure evolved in two different roles: the vizier and the sem priest who maintained certain shamanic traits as «living fossil» [Helck, 1984].

In this regards, several considerations are needed. First, although Helck's main work on Egyptian shamanism [Helck, 1984] does not have footnotes, Mircea Eliade's influence is undeniable. In fact, Helck sustains that his theory could be particularly interesting since it finally shows the proof of an African shamanism [Helck, 1984, 104]. And, it is well known that in *Shamanism: Archaic Technique of Ecstasy* by Eliade the data from Africa are almost omitted. Furthermore, even more undeniable is the fact that in Helck's works it is possible to recognize a clear identification of the shamanic practices with the original religion of archaic times typical of Eliade's approach. It is an important aspect, since the shamanic interpretation of the Egyptian proto and pre-dynastic religion is actually accepted by several scholars.

On the other hand, Helck's analysis posed more problems than it solves. He interpreted the actions performed by the sem priest in OMR scenes 9 and 10 as the survival of an archaic shamanic practice; and, as already stressed; one of his main argumentations was based on the leopard skin worn by the sem priest. However, especially in scenes 9 and 10 the vignettes clearly show this priest with another type of dress: a tight garment characterized by several strips (maybe with the intention of depicting linen bandages). In this regard, a paper by Greg Reeder, re-elaborating a previous theory by Alexandre Moret [Moret, 1931, 31 and ff], suggested an explanation connecting scenes 9 and 10 of the OMR with another liturgy attested in a small number of tombs: the Tekenu ritual.

It is a ceremony performed during funerals that involved a strange object, the so-called Tekenu, sometimes represented as a person in a crouching position and wrapped in a large piece of leather (*mšk3*) who is about to be transported inside the sepulture, or sleeping inside the tomb. Given the element of sleeping, quite similar to the one of the sem priest, it was hypothesized that it could be identified with a man performing a ritual [Reeder, 1994].

Thus, because of various elements, including the fact that in the Rekhmira tomb (TT 100) both the sleeping Tekenu and the sleeping sem priest are portrayed in the same room, Reeder argued that they could be the same person. This would indicate – in his opinion – that the Tekenu ritual was a kind of preliminary ceremony performed by the sem priest in order to prepare himself for the shamanic trance described in scenes 9 and 10 of the OMR [Reeder, 1994].

In 1998 we have the first work that rejects the label «shamanism» applied to the OMR: a study by Hans-W. Fischer-Elfert. His starting point is that scenes 9 and 10 are concerned with the construction of a sculpture, thus he proposes the following interpretation: the first scene (9) describes the search for inspiration by the sem priest. In this regard, the ritual sleeping with the subsequent dream vision is not a shamanic trance, but «deep meditation» performed by the sem priest to direct the making of the sculpture of the deceased. Scene 10, instead, concerns the guidelines of the sem priest to the artisans in order to make the sculpture: the animals and the shadows are thus metaphors to describe the different phases of the construction of the sculptures and not animal-guides [Fischer-Elfert, 1998].

Fischer-Elfert's theory was the most accepted for all the 90s. However, with the advent of the new millennium, the shamanic interpretation started to gain recognition again. Why?

2.2 Jan Assmann on Egyptian Shamanism and subsequent works

Jan Assmann's approach to so-called «personal piety» played a crucial role in Egyptology. And, although a number of recent (and less recent) works have strongly criticized both the terminology and the historical evolution of the Egyptian religion outlined by Assmann, his influence still remains undeniable.

For Assmann, non-royal people could not have direct contacts with the divine sphere. Only after important transformations which occurred with the advent of the New Kingdom – and strictly connected with the «Amarna revolution» – a special feeling of intimacy with the gods, strongly focused on personal destiny as expression of divine will, started to pervade textual sources relating to common people [Assmann, 2004].

This historical reconstruction belongs to a wider theoretical framework. In 1984 Assmann published *Theologie und Frömmigkeit in der frühen Hochkultur*. And, it is interesting to note that the label «shamanism» played a certain role in this work. Assmann's starting point is that *Gottesnähe* («nearness to God») is manifested in several ways (*Dimensionen der Gottesnähe*): the «local/cultic dimension», the «cosmos», the «verbal or mythic dimension», «ecstasy/shamanism», «mysticism/meditation», «history/personal destiny»; and, each religion is characterized by a specific combination of such dimensions [Assmann, 2001, 153].

According to his interpretation, Ancient Egyptian civilization gave more importance to the first three ones: the «myth», the «cosmos» and the «cult». With regard to the «dimension of history», instead, this last one obtained a certain importance only after the advent of the New Kingdom, causing the rise of «personal piety» in pharaonic Egypt. Finally, we have only sparse samples of mysticism or shamanism [Assmann, 2001, 153 and ff.].

It is a concept that was further developed in 2001 with *Tod und Jenseits*. In fact – in his opinion – for Egyptians the borders between the realm of humans and the realm of preternatural beings (gods and spirits of the dead) were not only rigorously separated, but also subject to a strict cultural control [Assmann, 2005, 15]. This means that every contact with the supernatural world had to be regulated and mediated by special rules. Thus, phenomena like «ecstatic trance» – that denote a direct and intimate connection with the preternatural sphere – could not be widespread:

The Egyptians believed that no one (with the possible exception of the king) was capable, during his life, of looking at the gods, of having visions, or of entering in

the realm of the gods. Prior to the Greco-Roman period, there are no traces of shamanism, prophecy, or mysticism in Egypt [Assmann, 2005, 78].

It is interesting to stress how this sentence was strongly criticized in all the main reviews of *Tod und Jenseits* [Morales, 2007; Lesko, 2007; Scaif, 2011]. Several scholars, in fact, questioned this assumption, underlining the role of ecstasy and intoxication in Egyptian festivals, the existence of certain mysticism recognizable in a number of passages from funerary literature and the possibility to have a direct contact with the spirits of the dead as testified by the so-called letters to the dead.

However, paradoxically, in *Tod und Jenseits*, with regard to the OMR scenes 9 and 10, Assmann is inclined to admit the peculiar traits of this texts, stressing that in this specific case it could be possible to speak about trance or meditation:

They are unique in the history of the Egyptian religion; they are an instance of trance or meditation, for which there are no parallels whatsoever in Egypt [Assmann, 2005, 313].

It is my opinion that the combination of these two factors – the criticisms to Assmann's assumption that in Ancient Egypt there was no trace of shamanism and the fact that he himself admits that OMR scenes 9 and 10 could be interpreted as a peculiar sample of «trance» – has led to the rise of several recent investigations into presumed Egyptian shamanism.

A number of recent studies show a renewed use of this label in a wider interpretative framework based on a kind of «survival theory». In these works «shamanism» is still considered a crucial trait of the archaic Egyptian religion (pre and proto-dynastic) [Morenz, 2014]; and, a number of religious aspects of historical times, like the OMR, as well as other rituals and myths, could be interpreted as fossils of these archaic practices. In a 2002 paper, Sigrid Hoedel-Hoenes argued that scenes 9 and 10, not only show shamanic traits, but also an undeniable, quite ancient African substrate, since the presence of the mantis and the spider finds numerous parallels in African traditional tales [Hoedel-Hoenes, 2002]. An article by Ludwig Morenz published in 2003 is clearly connected to Assmann's approach. In his opinion, an analysis of iconographic data dating back to the Thinite Age shows how in this historical phase religious practices interpretable as «shamanism» played a crucial role. On the other hand, for Morenz, Assmann's statement that shamanism had a secondary role in pharaonic Egypt is correct. In fact, with the rise of the centralized state the shamanic practices were marginalized, surviving only in certain traits of Egyptian religion. In his opinion, in fact, although the shamanic elements of the OMR could be questioned, certain descriptions of underworlds attested in the Coffin Texts and several elements of the Osirian myth seem to testify a certain shamanic substratum. Furthermore, in this regard, Morenz stresses that the presence of shamanic elements in «complex societies» is not exceptional, since – as Dodds and Meulhave shown – traces of shamanism could be found also in other ancient stratified and complex cultures [Morenz, 2003]. Sabine Neureiter, instead, strongly supports the previous shamanic interpretation of the OMR scenes 9 and 10. In her opinion, not only was shamanism a predominant trait during the pre- and proto-dynastic age, but it widely survived as «Teil des kollektiven Gedachtnisses» in historical times. Thus, several Egyptian religious phenomena could be interpreted as «shamanism», especially certain kinds of medical practices, but also the cult of deceased kings, the ancestor veneration and contacts with deceased spirits testified by the letters to the dead. Moreover, Neureiter draws special attention to the OMR and other similar religious practices – such as the Tekenu Ritual and the Mysteries of Osiris celebrated in Abydos – all characterized by a «ritual sleeping» that – in her opinion – should be interpreted as a shamanic trance [Neureiter, 2005].

3. Conclusions and a new interpretation of the Opening of the Mouth ritual and the Tekenu Ritual in light of the label «ancestor worship»

Juan Carlos Moreno Garcia has recently argued that in Egyptology spiritual matters, like the study of religion, art and literature are privileged, while other more «materialist» subjects such as economy and sociology are neglected [Moreno Garcia, 2015]. This statement is of course true. On the other hand, Egyptian religion cannot be exclusively considered a «spiritual matter», totally disconnected from its social, economic and juridical background. We also have to take into consideration another problem,

Jan Assmann is correct in underlining the special position of the Egyptian religion in the Western mindset. A certain idea of immortality and positive afterlife is surely indebted to Egyptians beliefs [Assmann, 2005, 11]. However, the risk is to overestimate certain traits that were reshaped in western traditions, and ignore other elements that could appear more «unusual» from our perspective. In other words, there was – and still is – a peculiar combination of attitudes, which result in an ethnocentric bias, imbued with certain orientalist stereotypes (first of all the so called *ex oriente lux*) [Weiss, 2015, 179–80]. And, these factors make an *emic* reconstruction of the Egyptian religion particularly difficult.

At some point in their history, the Egyptians surely believed in a positive afterlife, but it is also true that they believed in another kind of *post mortem* existence, based on a pact of mutual aid between the living and the dead [Schiavo, 2016]. This kind of belief – which could be labeled as «ancestor worship» – has been underestimated by the specialists for a long time. And, in my opinion, the improper use of the label «shamanism» is strictly connected with this attitude.

Several studies have already shown the importance of ancestor veneration in the Egyptian religion [Demarée, 1983; Harrington, 2013; Donnat, 2014]. The spirits of the dead played a primary role already starting from the Old Kingdom [Czerwik, 2009]. And, the belief that the ancestral spirits could influence the everyday life of the living is an undeniable aspect of the Egyptian religion in all its historical phases [Harrington, 2013]. Thus, it is more reasonable to explain both funerary and mortuary rituals – like the OMR and the Tekenu ritual – in light of the label «ancestor worship», rather than «shamanism».

With regards to the OMR scenes 9 and 10, as already stressed, there was and still is a certain tendency to interpret them as the survival of an archaic ecstatic practice, during which the sculpture of the deceased had to be animated by a shamanic trance. The main argumentations could be summarized in three points:

1) The iconographic resemblance of one of the main performers of the ritual attested in historical times, the sem priest, to certain individuals depicted in pre and proto-dynastic objects and monuments;

2) The undeniable description of a special seclusion of the sem priest in a place called «Gold House»; the clear reference to a ritual sleeping (indicated with the Egyptian word *šdr*), during which the sem priest experiences a dream (*kdd*) that consists in the vision of the deceased father «in all his forms».

3) The absence of mythology and references to the traditional gods of the Egyptian pantheon.

With regard to the «wearer of the leopard skins» attested in both pre and proto-dynastic times, several scholars underlined how this figure does not need to be necessarily identified with an archaic antecedent of the sem priest. For example Williams claimed that this person is always connected with scenes of violence and ritual killing of the enemies [Williams, 1997]. Instead, Kelder suggested that the «wearer of the leopard skin» could be identified with a woman, probably the daughter of the chief performing a special ritual action [Kelder, 2013]. Of course this is not the right place to solve such a spiny question. But, the crucial element to underline is that the leopard skin seems more related to the rise of the centralized state and social stratifications, rather than to an ancestral shamanic practice. Moreover, as argued by several scholars, the shamanic interpretation of prehistoric depictions of animals, or individuals wearing animal skins is surely misleading. It is mainly based on labile iconographic similarities with data attested in very specific geographical, cultural and historical contexts and, thus, it lacks any scientific foundation [Ambasciano, 2014, 164–165].

With regard to the second point, several data testified that in Egyptian beliefs the ritual sleeping (*šdr*) and the dream (*kd*) played a crucial role in the interactions between the living and the deceased. The letters to the dead, already attested during the Old Kingdom, were messages sent to ancestral spirits in order to solve existential crises (such as inheritance litigations, diseases and fertility problems) [Donnat, 2014]. And, it is interesting that in two of these missives the dream is described as a special «space» in which human beings could interact with the spirits of the dead [Szpakowska, 2003, 19 and ff.]. Furthermore, the ritual sleeping is not attested only in the OMR. A similar

practice was also performed in another obscure funerary ceremony, the Tekenu ritual, during which a person wrapped in a piece of leather (*mšk3*) had to spend the night (*śdr*) inside the tombs of the deceased [Delgado, 2011]. Something similar (always expressed by the term *śdr*) is attested for the Haker-festival held in Abydos in the course of the Osirian Mysteries. It was a special commemoration in order to praise the dead, during which both Osiris and the deceased could obtain a vindication against their enemies [Végh, 2011].

In all these cases we face a particular kind of sleeping that allows a special contact with the dead. However, both the terms «trance» and «meditation» found in scientific literature are rather misleading, suggesting a core of beliefs that cannot fit with ancient Egyptian civilization. This kind of ritualistic sleeping had in fact a meaning that can only be understood in light of the context of the Egyptian society, with its specific moral and juridical norms of conducts, which were strongly connected with the veneration of the ancestors.

Several scholars stressed that the OMR scenes 9 and 10 show a «pre-classic», «archaic» or «shamanic» substrate because of the absence of explicit references to the traditional gods, while the main focus is given to the relationship between the living and the dead, with special attention to the father-son bond.

On the other hand, the OMR is not the only Egyptian document showing these peculiar traits. Moreover, it is possible to sustain that the absence of explicit mythological references and the importance given to the interaction between the living and the dead is one of the distinctive characteristic of the data relating to Egyptian ancestor worship. For example, with regard to the letters to the dead Michael O'Donoghue sustained that: «References to the gods in the letters are remarkably sparse. When the gods are mentioned they are rather secondary actors in the drama. They seem to be very similar to the *otiose god* discussed by Mircea Eliade» [O'Donoghue, 1999, 89]. The same traits characterize another important group of documents concerning the Egyptian ancestors cult, a restricted collection of Coffin Texts spells focused on the *post mortem* survival of the family connections, including a group (30–41) mainly centered on the relationship between the dead father and his living son. Harco Willems, in fact, described these texts in the following way: «[...] there is a small collection of spells *without mythology* [...]. What matters most in these texts is the relationship between the living and the dead, while gods show a secondary role» [Willems, 2014, 183].

Assuming that both the OMR and the Tekenu ceremony were religious phenomena connected with Egyptian ancestor worship, rather than the expression of an archaic shamanic practice, several considerations can be made. First, we are not facing ceremonies that were only focused on the rebirth of the deceased in the afterlife, but with a kind of rite of passage. As stressed by Robert Hertz [Hertz, 1960, 69 and ff.] and Arnold Van Gennep [Van Gennep, 1960, 92], articulated burial ceremonies – like, for example, the so called «secondary burials» – play a special role in transforming a common dead person into an ancestor. And, it would not be wrong to hypothesize something similar for the rituals taken into consideration here.

H. Willems' analysis on Coffin Texts spells 30–41 stressed that this group of spells could be considered as a complex ritual with two main aims. The first one was to establish the role of the deceased father as a benevolent ancestor; while, the second one was to inaugurate (or reinforce) the role of the living son as the new leader of the household, assuming the social position of the dead father [Willems, 2001]. The same double function could be extended also to the OMR, especially with regard to scenes 9 and 10. The main performer of the ritual, the sem priest, was in fact identified with the eldest son of the deceased. It is not clear if the sem was a professional ritualist acting in the name of the eldest son, or if the ritual was effectively performed by the main heir [Assmann, 2005, 313]. But, what is really important to underline is that the ceremony affected not only the deceased, but also the ritualist/living son. In effect, the seclusion of the sem priest in the Gold House, the sleeping ritual and the vision of the dead father during a dream fit quite well with a rite of passage performed to transmute the legitimate heir into the new chief of the typical Egyptian extended family.

This last observation could be confirmed by a comparison with Egyptian customary laws concerning inheritance. In fact, it is well known that for the Egyptians to take care

of both funerary and mortuary rituals was a substantial step in order to be proclaimed the legitimate heir of the real estate belonging to the deceased [Lippert, 2013]. Moreover, we have to assume that in the Egyptian mindset the concept of «real estate» did not include only houses and land, but also the servants who had to take care of such goods [Lippert, 2013]. Thus in other words, to inherit real estate from a deceased family member meant becoming the new chief of the family depending on these goods.

Regarding the Tekenu ritual, although we have very little information about it, a similar interpretation can be made. The ceremony involving the Tekenu is known only through depictions inside the tombs, and the identification of the Tekenu with a person acting as ritualist, rather than with an obscure object, is very recent [Reeder, 1994; Delgado, 2011]. In fact, the Tekenu is often represented as a shapeless sack on a sledge that is about to be transported inside the tomb; while, only on rare occasions he undeniably shows the shape of a human being wrapped in a skin that is clearly indicated in the captions with the term *msk A*. Finally, in very few testimonies dating back to the New Kingdom it appears with the shape of a man wrapped in the *mskA*-skin while sleeping on a couch, probably involved in a ritual quite similar to the one of the OMR scenes 9 and 10 [Paraskeva, 2013, 14 and ff.]. However, in this specific case, we have no information regarding the identity of the ritualist. It is impossible to know if he was a professional, the eldest son or another relative of the deceased [Paraskeva, 2013, 17 and ff.]. On the other hand, it is surely suggestive that in an Old Kingdom letters to the dead, the so-called Cairo Linen, a skin-*msk* seems to play a crucial role in complicated inheritance litigation. A widower, Ireti, asks the spirit of her deceased husband to protect their son, Iy the young, from an antagonist family that illegitimately took possession of his inheritance:

This is a reminder of when the messenger of Behesti came for the msk³-skin. I was sitting at your bedside, when they caused Ireti's son, Iy, to be summoned because of the juridical procedure with the messenger of Behesti. And you said: «May the wooden of my bed rot if the son of a man is parted from his furniture!» [for the translation Cf. Schiavo, 2013, 132].

Regarding the meaning of the term *msk³* in this document several hypotheses have been made. For Gardiner and Sethe it was a metaphor to indicate the couch on which the husband of the writer was lying [Gardiner and Sethe, 1928, 1–3 and 13–17]. For Willems, instead, it was a real piece of leather, disputed between the two families because of its economic value [Willems, 1991]. In a previous paper of mine, I hypothesized that *msk³* could indicate a piece of leather used as writing material for a legal document [Schiavo, 2013]. Finally Donnat, argued that the *msk³*-skin had to have a symbolic and ritual meaning connected with the possibility to obtain the inheritance [Donnat, 2009]. Donnat, in this regard, has not identified a specific rite. On the other hand, it could be suggestive to identify the *mskA*-skin cited in the Cairo Linen with the one involved in the Tekenu ritual. Accepting this last hypothesis, the Tekenu ritual could be interpreted – as the OMR and the ritual concerning the Coffin Texts spells 30–41 – as a special rite of passage performed for both the deceased (who has to attain the status of ancestor, or rebirth in the afterlife, and the living son/ritualist who has to obtain not only the inheritance, but also the social status of the dead father. Also in this case, therefore, we are not facing the survival of an ancient ecstatic trance.

The Tekenu ceremony, as well the OMR scenes 9 and 10 and the rituals connected with the Coffin Texts spells 30–41 could be explained only in the contexts of ancient Egyptian ancestor worship. And it is undeniable that this kind of beliefs was tightly intertwined with several sociological aspects, as well with a number of economic and juridical traits of the Egyptian society.

Библиографический список

1. Ambasciano, L. Sciamanesimo Senza Sciamanesimo. Le radici intellettuali del modello sciamanico di Mircea Eliade. Evoluzionismo, psicanalisi, te(le)ologia / L. Ambasciano. – Roma, 2014.
2. Assmann, J. Totenkult / J. Assmann // W. Helck and E. Otto (eds.), Lexikon der Ägyptologie VI. – Wiesbaden, 1986. – S. 659–664.

3. Assmann, J. The search for god in ancient Egypt / J. Assmann. – Ithaca, 2001. English translation of: Assmann, J. Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur / J. Assmann. – Stuttgart, 1984.
4. Assmann, J. Theological responses to Amarna / J. Assmann // J. Assmann (ed.), Egypt, Israel, and the ancient Mediterranean world: studies in honor of Donald B. Redford. – Leiden and Boston, 2004. – S. 179–191.
5. Assmann, J. Death and salvation in ancient Egypt / J. Assmann. – Ithaca, 2005. English translation of: Assmann, J. Tod und Jenseits im alten Ägypten. – München, 2001.
6. Baines, J. Practical religion and piety / J. Baines // Journal of Egyptian Archaeology. – 1987. – № 73. – S. 79–98.
7. Czerwik, D. Inek Akh in the light of the tomb inscriptions from the VIth Dynasty / D. Czerwik // Popielska-Grzybowska Joanna, Olga Białostocka, and Jadwiga Iwaszczuk (eds), Proceedings of the Third Central European Conference of Young Egyptologists. Egypt 2004: perspectives of research. Warsaw 12–14 May 2004, 37–47. – Pułtusk, 2009.
8. Delgado, S. A contribution to the study of the tekenu and its role in Egyptian funerary ritual / S. Delgado // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. – 2011. – № 138. – S. 150–16.
9. Demarée, R. J. Akhlqeren Ra Stelae: on ancestor worship in ancient Egypt / R. Demarée. – Leiden, 1983.
10. Donnat, S. Le rite comme seul référent dans les lettres aux morts: nouvelle interprétation du début du CairoText on Linen / S. Donnat // Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale. – 2009. – № 109. – S. 61–93.
11. Donnat, S. Écrire à ses morts: enquête sur un usage rituel de l'écrit dans l'Égypte pharaonique / S. Donnat. – Grenoble, 2014.
12. Fischer-Elfert, H.-W. Die Vision von der Statue im Stein: Studien zum altägyptischen Mundöffnungsritual / H.-W. Fischer-Elfert. – Heidelberg, 1998.
13. Gardiner, A.H. Egyptian Letters to the Dead mainly from the Old and Middle Kingdoms / A.H. Gardiner, K.H. Sethe. – London, 1928.
14. George, B. Zu den altägyptischen Vorstellungen vom Schatten als Seele / B. George. – 1970.
15. Harrington, N. Living with the dead ancestor worship and mortuary ritual in ancient Egypt / N. Harrington. – Oxford, 2012.
16. Helck, W. Schamane und Zauberer / W. Helck // Mélanges Adolphe Gutbub. – Montpellier, 1984.
17. Helck, W. Untersuchungen zur Thinitenzeit / W. Helck. – Wiesbaden, 1987.
18. Hertz, R. A contribution to the study of the collective representation of death / R. Hertz // Hertz R. Death and The Right Hand. – London, 1960.
19. Hodel-Hoernes, S. Afrikanisches Gedankengut im Mundöffnungsritual / S. Hodel-Hoernes // Mélanges offerts à Edith Varga: le lotus qui sort de terre. – S. 185–196.
20. Kelder, J. Narmer, Scorpion, and the representation of the early Egyptian court / J. Kelder // Origini: preistoria e protostoria delle civiltà antiche. – 2013. – № 35. – S. 143–156.
21. Kopytoff, I. Ancestors as elders in Africa / I. Kopytoff // Africa: journal of the International African Institute. – 1971. – № 41/2. – S. 129–142.
22. Lesko, L.H. Death and Salvation in Ancient Egypt (Book review) / L.H. Lesko // American Historical Review. – 2007. – № 112/3. – S. 962.
23. Lippert, S. Inheritance / S. Lippert // UCLA Encyclopedia of Egyptology. – Los Angeles, 2013 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.escholarship.org/uc/item/30h78901>.
24. Morales, A.J. Death and Salvation in Ancient Egypt (Book review) / A.J. Morales // The Journal of the American Oriental Society. – 2007. – № 127/1. – № 74.
25. Moreno Garcia, J.C. The cursed discipline? The peculiarities of Egyptology at the turn of the twenty-first century / J.C. Moreno Garcia // W. Carruthers (ed.), Histories of Egyptology: interdisciplinary measures. – New York and London, 2015.
26. Morenz, L.D. Schamanismus in der Frühzeit Ägyptens? / L.D. Morenz // Archiv für Religionsgeschichte. – 2003. – № 5. – S. 212–226.
27. Morenz, L.D. Medienevolution und die Gewinnung neuer Denkräume: das frühneolithische Zeichensystem (10./9. Jt. v. Chr.) und seine Folgen / L.D. Morenz. – Berlin, 2014.
28. Moret, A. Mystères égyptiens / A. Moret. – Paris, 1931.
29. Neureiter, S. Schamanismus im Alten Ägypten / S. Neureiter // Studien zur Altägyptischen Kultur. – 2005. – № 33. – S. 281–330.
30. O'Donoghue, The "Letters to the Dead" and Ancient Egyptian Religion / O'Donoghue // Bulletin of the Australian Centre for Egyptology. – 1999. – № 10. – S. 87–104.
31. Otto, E. Das Ägyptische Mundöffnungsritual / E. Otto. – Vol. II. – Wiesbaden, 1960.
32. Paraskeva, K. The enigmatic "tekenu". An iconographical analysis of "tekenu" in tombs from the Old Kingdom to the Late Period. Unpublished master dissertation / K. Paraskeva. – Leiden, 2013 [Электронный ресурс]. – URL: <http://hdl.handle.net/1887/21625>.

33. Reeder, G. A rite of passage: the enigmatic tekenu in ancient Egyptian funerary ritual / G. Reeder // KMT. – 1994. – № 5. – S. 53–59.
34. Scaf, F. Death and Salvation in Ancient Egypt (Book review) / F. Scaf // Journal of Near Eastern Studies. – 2011. – № 70/1. – S. 124.
35. Schiavo, R. Tradizione e innovazioni nella religione egizia. I limiti della teoria della 'democratizzazione dell'Aldilà' e l'importanza del culto degli antenati egizio / R. Schiavo // Studi Epigrafici e Linguistici. – 2016. – № 34. – S. 1–15.
36. Schiavo, R. Sulla possibile funzione giuridica di alcune lettere ai morti / R. Schiavo // Aegyptus. – 2013. – № 93. – S. 125–145.
37. Szpakowska, K. Behind closed eyes: dreams and nightmares in ancient Egypt / K. Szpakowska. – Swansea, 2003.
38. Van Gennep, A. The Rites of Passage / A. Van Gennep. – London, 1960.
39. Végh, Z. Counting the dead: some remarks on the Haker-Festival / Z. Végh // Current research in Egyptology 2009: proceedings of the tenth annual symposium. – Oxford: University of Liverpool, 2009, 2011. – S. 145–156.
40. Weiss, L. Religious Practice at Deir el-Medina / L. Weiss. – Leiden, 2015.
41. Wildung, D. Ahnenkult / D. Wildung // Helckand W., Otto E. (eds.). Lexikon der Ägyptologie Vol. I. – Wiesbaden, 1975. – S. 111.
42. Willems, H. The social and ritual context of a mortuary liturgy of the Middle Kingdom (Cofin Texts spells 30–41) / H. Willems // Willems H. (ed.). Social aspects of funerary culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms: proceedings of the international symposium held at Leiden University 6–7 June, 1996. – Leuven, 2001. – S. 253–372.
43. Willems, H. Historical and archaeological aspects of Egyptian funerary culture: religious ideas and ritual practice in Middle Kingdom elite cemeteries / H. Willems. – Leiden and Boston, 2014.
44. Williams, B.B. The wearer of the leopard skin in the Naqada period / B.B. Williams // Phillips J. (ed.) Ancient Egypt, the Aegean, and the Near East: studies in honour of Martha Rhoads Bell. – San Antonio, 1997. – S. 483–496.

Текст поступил в редакцию 25.12.2017.

References

1. Ambasciano L. *Shamanism without Shamanism. The Intellectual Roots of the Shamanist Model of Mircea Eliade. Evolutionism, psychoanalysis, te(le) ologia* [Sciamanesimo Senza Sciamanesimo. Le radici intellettuali del modello sciamanico di Mircea Eliade. Evoluzionismo, psicanalisi, te(le)ologia]. Roma, 2014 (in Italian).
2. Assmann J. *Dictionary of Egyptology VI* [Lexikon der Ägyptologie VI]. Wiesbaden, 1986, pp. 659–664 (in German).
3. Assmann J. *The search for god in ancient Egypt*. Ithaca, 2001 (in English).
4. Assmann J. *Egypt, Israel, and the ancient Mediterranean world: studies in honor of Donald B. Redford*. Leiden and Boston, 2004, pp. 179–191 (in English).
5. Assmann J. *Death and salvation in ancient Egypt*. Ithaca, 2005 (in English).
6. Baines J. *Journal of Egyptian Archaeology*. 1987, no. 73, pp. 79–98 (in English).
7. Czerwik D. *Proceedings of the Third Central European Conference of Young Egyptologists. Egypt 2004: perspectives of research*. Warsaw 12–14 May 2004, 37–47. Pułtusk, 2009 (in Polish).
8. Delgado S. *Journal for the Egyptian Language and Archeology* [Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde]. 2011, no. 138, pp. 150–16 (in English).
9. Demarée R. J. *The 3h Ir N Rc-Stelae: On Ancestor Worship in Ancient Egypt*. Leiden, 1983 (in English).
10. Donnat S. *Newsletter of the the French Institute for Oriental Archaeology* [Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale]. 2009, no. 109, pp. 61–93 (in French).
11. Donnat S. *Écrire à ses morts: enquête sur un usage rituel de l'écrit dans l'Égypte pharaonique*. Grenoble, 2014 (in French).
12. Fischer-Elfert H.-W. *The Vision of the Statue in Stone: Studies of the Ancient Egyptian Opening of the Mouth Ritual* [Die Vision von der Statue im Stein: Studien zum altägyptischen Mundöffnungsritual]. Heidelberg, 1998 (in German).
13. Gardiner A.H., Sethe K.H. *Egyptian Letters to the Dead mainly from the Old and Middle Kingdoms*. London, 1928 (in English).
14. George B. *To the Ancient Egyptian Images of Shade as the Soul* [Zu den altägyptischen Vorstellungen vom Schatten als Seele]. 1970 (in German).
15. Harrington N. *Living with the dead ancestor worship and mortuary ritual in ancient Egypt*. Oxford, 2012 (in English).
16. Helck W. *Mélanges Adolphe Gutbub*. Montpellier, 1984 (in German).
17. Helck W. *Untersuchungen zur Thinitenzeit*. Wiesbaden, 1987 (in German).
18. Hertz R. *Death and The Right Hand*. London, 1960 (in English).

-
19. Hodel-Hoenes S. *Mélanges offerts à Edith Varga: le lotus qui sort de terre*, pp. 185–196 (in German).
 20. Kelder J. *The Origins: Prehistory and Protostoria of ancient Civilisations* [Origini: preistoria e protostoria delle civiltà antiche]. 2013, no. 35, pp. 143–156 (in Italian).
 21. Kopytoff I. *Africa: Journal of the International African Institute*. 1971, no. 41/2, pp. 129–142 (in English).
 22. Lesko L.H. *American Historical Review*. 2007, no. 112/3, p. 962 (in English).
 23. Lippert S. *Inheritance. UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, 2013. Available at: <http://www.escholarship.org/uc/item/30h78901>.
 24. Morales A.J. *The Journal of the American Oriental Society*. 2007, no. 127/1, p. 74 (in English).
 25. Moreno Garcia J.C. *Histories of Egyptology: interdisciplinary measures*. New York and London, 2015 (in English).
 26. Morenz L.D. *Archive of Religious Studies* [Archiv für Religionsgeschichte]. 2003, no. 5, pp. 212–226 (in German).
 27. Morenz L.D. *Media evolution and the production of new mental rooms: Early Neolithic sign system (10–9 million years ago) and its results* [Medienevolution und die Gewinnung neuer Denkräume: das frühneolithische Zeichensystem (10./9. Jt. v. Chr.) und seine Folgen]. Berlin, 2014 (in German).
 28. Moret A. *Egyptian mysteries* [Mystères égyptiens]. Paris, 1931 (in French).
 29. Neureiter S. *Studies of Ancient Egyptian Culture* [Studien zur Altägyptischen Kultur]. 2005, no. 33, pp. 281–330 (in German).
 30. O'Donoghue. *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology*. 1999, no. 10, pp. 87–104 (in English).
 31. Otto E. *The Egyptian Opening of the Mouth Ritual* [Das Ägyptische Mundöffnungsritual]. Vol. II. Wiesbaden, 1960 (in German).
 32. Paraskeva K. *The enigmatic "tekenu". An iconographical analysis of "tekenu" in tombs from the Old Kingdom to the Late Period*. Unpublished master dissertation. Leiden, 2013. Available at: <http://hdl.handle.net/1887/21625> (in English).
 33. Reeder G. *KMT*. 1994, no. 5, pp. 53–59 (in English).
 34. Scalf F. *Journal of Near Eastern Studies*. 2011, no. 70/1, p. 124 (in English).
 35. Schiavo R. *Epigraphic and Linguistic Studies* [Studi Epigrafici e Linguistici]. 2016, no. 34, pp. 1–15 (in Italian).
 36. Schiavo R. *Aegyptus* [Egypt]. 2013, no. 93, pp. 125–145 (in Italian).
 37. Szpakowska K. *Behind closed eyes: dreams and nightmares in ancient Egypt*. Swansea, 2003 (in English).
 38. Van Gennep A. *The Rites of Passage*. London, 1960 (in English).
 39. Vêgh Z. *Current research in Egyptology 2009: proceedings of the tenth annual symposium*. Oxford: University of Liverpool, 2009, 2011, pp. 145–156 (in English).
 40. Weiss L. *Religious Practice at Deir el-Medina*. Leiden, 2015 (in English).
 41. Wildung D. *Dictionary of Egyptology* [Lexikon der Ägyptologie]. Eds. Helckand W., Otto E. Vol. I. Wiesbaden, 1975, p. 111 (in German).
 42. Willems H. *Social aspects of funerary culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms: proceedings of the international symposium held at Leiden University 6–7 June, 1996*. Leuven, 2001, pp. 253–372 (in English).
 43. Willems H. *Historical and archaeological aspects of Egyptian funerary culture: religious ideas and ritual practice in Middle Kingdom elite cemeteries*. Leiden and Boston, 2014 (in English).
 44. Williams B.B. *Ancient Egypt, the Aegean, and the Near East: studies in honour of Martha Rhoads Bell*. Ed. Phillips J. San Antonio, 1997, pp. 483–496 (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.1.16-21

Бартов В.П.



Положение протестантов в Тульской губернии после выхода указа «Об укреплении начал веротерпимости» в 1905 г.

Аннотация. Положение религиозных меньшинств в Российском государстве изменилось с выходом указа о веротерпимости в 1905 году. Потепление в вероисповедной политике государства по отношению к верующим протестантских деноминаций открывало для них новые возможности в распространении Евангелия. В разных регионах России протестантизм имел специфические особенности на каждом историческом этапе своего развития. В Тульской губернии в начале XX века протестанты были представлены: пашковцами, штундистами, баптистами, евангельскими христианами. Указ о веротерпимости разрешал

официальную смену конфессиональной принадлежности, а также предоставлял большую свободу в проповеди вероучения своей деноминации. Не смотря на это каждый случай перехода верующего из православной церкви в любую из протестантских деноминаций фиксировался миссионерским отделом РПЦ и сопровождался увещаниями священника или епархиального миссионера. В период 1905–1917 гг. пашковцы являлись самой многочисленной общиной в Тульской губернии. Обладая материальной, социальной, духовной поддержкой со стороны графини Гагариной, они не смогли в полной мере использовать имеющиеся в наличии преимущества и ресурсы. Отсутствие ясной перспективы развития и лишение финансовой поддержки с приходом советской власти прекратили деятельность пашковцев. Деноминация евангельских христиан оказалась более жизнестойкой при различных политических устройствах государства, финансово независимой, обладающей стратегией развития. В общины евангельских христиан безболезненно влились пашковцы, штундисты, баптисты, поскольку они не имели существенных доктринальных расхождений. Рост религиозных общин евангельских христиан показал правильность выбранной стратегии действий в текущий исторический период и может являться уроком для протестантов настоящего времени.

Ключевые слова: РПЦ, епархиальный миссионер, графиня Гагарина, сектантство, протестанты, пашковцы, штундисты, евангельские христиане, возможности, Указ о веротерпимости

Vyacheslav P. Bartov

The Status of Protestants in Tula Province after the Release of the Decree “On Strengthening the Principles of Religious Tolerance” in 1905

Abstract. The status of religious minorities in the Russian state changed in 1905 with the issuance of the decree on religious tolerance. This softening in the state's religious tolerance policy toward followers of protestant confessions opened new opportunities for the latter to spread the Gospel. There were region-specific peculiarities to Protestantism in different regions of Russia in each historical stage of its development. In the Tula Governorate of the beginning of the 20th century Protestant believers were represented by the Pashkovites, the Stundists, the Baptists and the evangelical Christians. The Decree on Religious Tolerance permitted an official change of confession as well as provided a considerably larger freedom in preaching the doctrine of such. Nonetheless every instance of apostasy by an Orthodox Church believer to any of the protestant confessions was recorded by the missionary department and accompanied with remonstrations from a priest or a diocesan missionary. During the period from 1905 through 1917 the Pashkovites were the most numerous community in the Tula Governorate. Although having material, social and spiritual support of Countess Gagarina they could not utilize their resources and opportunities to a full extent. Lack of clear development prospects as well as a loss of financial support after the Soviet regime came to power, terminated the Pashkovite activity. The evangelical Christians proved to be a more enduring denomination under different political regimes, as well as more financially independent and having a development strategy. Evangelical Christian communities painlessly absorbed the Pashkovites, the Stundists, and the Baptists as neither had significant doctrinal discrepancies. Growth of the evangelical Christian religious communities demonstrated propriety of the adopted action strategy for the given historical period and could be viewed as a lesson for the contemporary protestant believers.

Key words: Russian Orthodox Church, diocesan missionary, Countess Gagarin, sectarianism, Protestants, Pashkovites, Stundists, Evangelical Christians, opportunities, Decree on Tolerance

Бартов Вячеслав Павлович – магистр богословия, научный сотрудник кафедры теологии и истории христианства Евроазиатской богословской семинарии; 109652, Москва, ул. Поречная, д. 15; bartov-vp@yandex.ru.

Vyacheslav V. Bartov – Master of Theology, Senior Researcher at the Department of Theology and Christian History, Eurasian Theological Seminary; 15 Porechnaya str., Moscow, Russia, 109652; bartov-vp@yandex.ru.

Кризис самодержавия в начале XX века, охвативший все сферы жизни Российского государства, вылился в необходимость внесения изменений и в вероисповедную политику. Царские манифесты 1903 и 1904 годов, «направленные на смягчение внутренней обстановки в России» [Савинский, 1999, 248], не принесли ожидаемого результата в отношении веротерпимости. Православная церковь продолжала оставаться «первенствующей и господствующей».

Отношение государства к религиозным меньшинствам в России стало меняться с выходом в 1905 году указа «Об укреплении начал веротерпимости». Первым пунктом указа повелевалось «признать, что отпадение от Православной веры в другое христианское исповедание или вероучение не подлежит преследованию и не должно влечь за собою каких-либо невыгодных в отношении личных или гражданских прав последствий, причём отпавшие по достижении совершеннолетия от Православия лицо признаётся принадлежащим к тому вероисповеданию или вероучению, которое оно для себя избрало» [Николай II, 1905]. Указ позволял официально переходить из состояния номинального православного верующего в любую другую не православную конфессию. Указ легализовал существование сектантов, оградив их от преследований со стороны государства, расширил их гражданские и религиозные права. Кроме того указ дал возможность иметь сектантам в собственности имущество и строить свои молитвенные дома, школы, особые кладбища для погребения единоверцев, получив предварительное разрешение у местного губернатора или градоначальника. Новый указ по некоторым положениям вступал в противоречие с существующим российским законодательством. Поэтому «из-за противоречий в законе положение русских протестантов, как и других религиозных меньшинств, в последующие годы оставалось двусмысленным, что позволяло властям действовать в их отношении произвольно. Однако несмотря на непоследовательность и противоречия, новые законы легализовали положение русских протестантов в России и открыли перед ними невиданные прежде возможности для развития» [Никольская, 2009, 28–29].

Появившимися возможностями воспользовались пашковцы села Сергиевского в Тульской губернии. До появления указа о веротерпимости значительная часть времени и сил графини Гагариной уделялась благотворительной деятельности и устройству хозяйственных построек в имении. В селе Сергиевское Гагариной был построен огромный больничный комплекс, который используется по назначению до настоящего времени. Её имение, в отличие от соседних, освещалось электричеством от построенной ею электростанции. Она организовывала дома рукоделия для девушек и мастерские, в которых обучались ремеслу юноши. Графиня построила большую общеобразовательную школу, в результате чего большинство жителей села Сергиевского были грамотными. В хорошо организованной гостинице для приезжих всегда лежали экземпляры Нового Завета. Особое пашковское кладбище на территории имения позволило последователям учения избегать неприятностей, связанных с запретом погребения родственников на общем кладбище, где погребались православные верующие.

Начиная с 1905 года, с выхода указа о веротерпимости, община пашковцев в Сергиевском активизировала проповедническую деятельность. Православный миссионер Д. Скворцов пишет: «До меня дошли довольно тревожные вести об особом развитии и усилении там секты, потому что последователи пашковщины с 1905 г. «очень подняли голову и прeusердно начали пропаганду среди православных». Поэтому, по долгу миссионера, я решил немедленно съездить в это село для возможного миссионерского воздействия» [Скворцов, 1908, 386–397]. Со стороны государственной власти противодействия пашковцам не оказывалось. Основным сдерживающим

фактором была деятельность сотрудников миссионерского отдела РПЦ Тульской епархии.

Графиня В.Ф. Гагарина до 1918 года возглавляла общину пашковцев в Тульской губернии. С приходом советской власти графиня «добровольно» передала всё своё имущество государству, тем самым лишив общину верующих материальной и финансовой поддержки, которую оказывала до этого времени.

Ситуация с прекращением деятельности общины пашковцев в селе Сергиевском приводит к ещё одному выводу, заключающемуся в том, что обладание значимыми материальными ресурсами, которые используются для проповеди Евангелия, является не только хорошей поддержкой для решения насущных проблем, но и является слабым местом в созидании религиозной общины. Идеально функционирующая больница, школа, электростанция, хозяйственные постройки, усадьба, удобное расположение земельного участка – всё это привлекало внимание молодой советской власти и в 1918 году оказалось в её собственности.

После выхода Указа о веротерпимости в уездах Тульской губернии стали происходить случаи официального перехода православных верующих в различные протестантские деноминации. Православная церковь и светская власть официально называла такие объединения сектами. В отчёте Скворцова читаем, что 25 мая 1915 года крестьянин села Скородного М.И. Кожевников подал «Господину Губернатору заявление о желании его перейти из православия в секту «евангельских христиан», с присоединением к петроградской общине таковых. По донесению означенных священников, Кожевников на этих увещаниях «категорически заявил, что долее не желает быть членом православной церкви» [Скворцов, 1917, 9].

Ещё один случай официального перехода из православия описан Скворцовым в отчёте относительно крестьянки Е.Е. Кузиной, проживавшей в Туле. Она подала «прошение о разрешении ей перейти из православия в баптизм» [Скворцов, 1917, 10]. Все увещательные беседы священника не принесли ожидаемого результата, так как она категорически отказывалась слушать все доводы православного священника. В Белевском уезде «в с. Шамордино крестьянин Жуков Губернским присутствием отчислен в секту «евангельских христиан». В приходе с. Алтухова один крестьянин дер. Бедринец (имя неизвестно) Екатеринославским Губернским Присутствием также зачислен в секту «евангельских христиан» [Скворцов, 1917, 11].

Приведённые случаи официального выхода из православия в Тульской губернии подтверждают действенность указа о веротерпимости в регионах России. При желании жители губернии теперь могли легально исповедовать религиозные убеждения, отличающиеся от православного. Статистика перехода православных верующих в протестантские конфессии в Тульской губернии согласуется с исследованием Т.К. Никольской, приведённой в работе «Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах» [Никольская, 2009, 49]. За 1916 год в Тульской епархии число официально перешедших из православия в «евангельское христианство» составило семь человек, из которых было трое мужчин и четыре женщины. Перешедших из православия в баптизм было десять человек: пять мужчин, четыре женщины и один ребёнок. Т.К. Никольская обуславливает приведённую статистику следующей причиной: «В период Первой мировой войны официальные цифры в епархиальных отчётах, отражающие переход из православия в конфессии протестантизма, были невысокими, хотя надо иметь в виду, что миссионеры учитывали только открытых сектантов и, кроме того, официально вышедших именно из православия (переход в русский протестантизм из других исповеданий не учитывался). Многие скрывали свои религиозные симпатии. Возможно, что цифры занижались, хотя известны и другие случаи, когда они преувеличивались... Вместе с тем эти цифры представляют интерес для приблизительного учёта числа случаев «отпадения из православия» в протестантизм, а также соотношения мужчин и женщин среди прозелитов» [Никольская, 2009, 49].

В приведённой статистике перехода из православия в протестантизм в епархиальном отчёте Д. Скворцова и в исследовании Т.К. Никольской общим является отсутствие фактов перехода православных верующих в пашковство или штундизм. Хотя именно эти две конфессии протестантизма преобладали в Тульской губернии

в начале XX века. Случаи появления баптистов и евангельских христиан в дореволюционный период были единичными, но спустя десять лет верующие этих протестантских конфессий стали преобладать в количественном отношении, а евангельские христиане стали доминирующей деноминацией протестантизма в Тульском крае.

Одним из возможных объяснений отсутствия количественного роста пашковцев и штундистов в Тульской губернии, несмотря на появившуюся с 1905 года религиозную свободу, может являться отсутствие организационного центра, духовного вдохновителя, системного изложения богословия учения, стратегии действий. Эту мысль подтверждает взгляд со стороны на деятельность пашковцев в Сергиевском Тульской губернии государственного секретаря А.А. Половцева, который часто гостил у Гагариных в их имении. В своём дневнике он писал: «Вера Федоровна (Гагарина – *прим. автора*) всецело отдалась учению, инициатором коего в России был некий лорд Редсток, но которое, не будучи облачено в строгую систему, представляется чем-то вроде русского протестантизма, о подробностях этого учения не могу говорить, не зная их, но из разговоров с Гагариною, которая несравненно умнее, чем её единомышленицы Пашкова, Черткова, Шувалова, Ливен и др., я вынес убеждение, что ничего стройно определённого в воззрениях их не существует. Прежде всего, они исполнены благих намерений на пользу ближнего, помогают бедным, больным, немощным всякого рода, делают всё это без всякой напыщенности, с великим самопожертвованием и простотою, но при этом постоянно твердят тексты Священного Писания, смысл коего им будто бы близок вследствие прямого Божественного откровения» [Половцев, 1966, 330–331].

Штундизм был представлен в Тульской губернии в дореволюционный период ещё в меньшей степени, чем пашковство. Это были две небольшие группы штундистов, общей численностью не более пятнадцати человек, также не имеющие координирующего центра, какой-либо программы действий, духовной или финансовой поддержки извне. Ясное изложенное богословие также отсутствовало. Основным стимулом их деятельности было «жить по Писанию». Энциклопедический словарь даёт определение штундизму – «секта рационалистического характера, была наиболее распространена на юге России. Ни догматическое, ни нравственное учение секты не поддаётся определению с достаточной полнотой и ясностью; в разных отдельных случаях получают различные характеристики секты, и даже не все фракции штундизма можно назвать рационалистическими... Самостоятельной секты, которую можно было бы в отличие от других, назвать штундистской, не существует... С 1870-х гг. штундизм вступает в связь с пашковцами, и в нём яснее обнаруживаются элементы баптизма» [Христианство, 1995, 246–247]. Словарь, перечисляя список регионов, в которых присутствовал штундизм, указывает в их числе Калужскую, Рязанскую, Орловскую губернии и Москву. Все эти губернии граничили с Тульской с запада, востока, юга и севера соответственно. Тульская губерния отсутствует в этом списке, что ещё раз подтверждает об исключительно малом количестве штундистов на Тульской земле и незначительности их влияния на население губернии.

Другой протестантской деноминацией, связанной с прозелитизмом в отношении православных верующих, были баптисты. Законодательный акт о признании деятельности баптистов легальной был обнародован в 1879 году. Он давал льготы баптистам, особенно в вопросах брака, регистрации новорожденных детей, погребения умерших единоверцев [История, 1989, 113]. Активизация деятельности баптистов с выходом указа о веротерпимости в 1905 году затронула в большей степени южные и северные провинции России. Как отголосок этой деятельности в Тульской губернии стали появляться единичные случаи исповедания баптизма, связанные с переездом сюда отдельных верующих из других регионов России. «С самого начала, баптисты, как известно, намеренно приписанные к бунтарской «штунде», подвергались гонениям и репрессиям», – пишет Л.Н. Митрохин [Митрохин, 1997, 241]. Поэтому, чтобы не выделять появившихся баптистов в Тульской губернии в отдельную секту, в миссионерских отчётах неоднократно встречались случаи, когда баптистов определяли как пашковцев или штундистов. Такой подход позволял игнорировать их права и применять к ним те же меры воздействия, что к пашковцами и штундистам. Тем более, что факты появления баптизма были единичными и последствий их влияния для общества не имели.

Итак, в 1905–1917 гг. со стороны государства для верующих, принадлежащих к религиозным меньшинствам, указом о веротерпимости были предоставлены значительные льготы в гражданских и религиозных правах. Протестантские деноминации, представленные в Тульской губернии пашковцами, в меньшей степени штундистами, используя эти возможности, не сумели оказать существенного влияния на население губернии и вовлечь в свои учения значимого количества сторонников. Это объяснялось отсутствием единого духовного руководства течений, понятной богословской системы, идейного вдохновителя и стратегического планирования своих действий. Деятельность последователей этих учений носила локальный, в основном благотворительный характер. Появлявшиеся случаи официального перехода в баптизм и в евангельское христианство свидетельствовали о перспективности этих протестантских деноминаций. Обе деноминации обладали теми атрибутами, обеспечивающими развитие учения, которых не было в пашковстве и штундизме.

- 20

10. Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 3. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. – 783 с.

Текст поступил в редакцию 19.10.2017.

References

1. *Istoriya evangel'skih hristian-baptistov v SSSR* [History of Evangelical Christian Baptists in the USSR]. Moscow: VSEKHB, 1989, 624 p. (in Russian).
2. Mitrohin L.N. *Baptizm: istoriya i sovremennost' (filosofsko-sociologicheskie ocherki)* [Baptism: History and Modernity (Philosophical and Sociological Essays)]. St. Petersburg: RHGI, 1997, 480 p. (in Russian).
3. *DREVO otkrytaya pravoslavnyaya ehnciklopediya* [DREVO Open Orthodox Encyclopedia]. Available at: <http://drevo-info.ru/articles/10330.html> (accessed December 4, 2016) (in Russian).
4. Nikol'skaya T.K. *Russkij protestantizm i gosudarstvennaya vlast' v 1905–1991 godah* [Russian Protestantism and State Power in 1905–1991]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2009, 356 p. (in Russian).
5. Polovcev A.A. *Dnevnik gosudarstvennogo sekretarya: v 2 t. T.2: 1887–1892 g.g.* [Diary of the Secretary of State: in 2 vols. Vol. 2: 1887–1892]. Moscow: Nauka, 1966, 639 p. (in Russian).
6. Prohanov I.S. *V kotle Rossii* [In the Boiler of Russia]. Chicago: Vsemirnyj Soyuz Evangel'skih Hristian, 1992, 264 p. (in Russian).
7. Savinskij S.N. *Istoriya evangel'skih hristian-baptistov Ukrainy, Rossii, Belorussii (1967–1917)* [History of Evangelical Christians-Baptists of Ukraine, Russia, Belarus (1967–1917)]. St. Petersburg: Hristianskoe obshchestvo «Bibliya dlya vsekh», 1999, 424 p. (in Russian).
8. Skvorcov D.I. *Missionerskoe delo v Tul'skoj eparhii za 1915 god* [Missionary Work in the Tula Diocese for 1915]. Tula: Tipografiya byvsh. E.I. Druzhininoj, 1917, 22 p. (in Russian).
9. Skvorcov D.I. *Tul'skie eparhial'nye vedomosti* [Tula Diocesan Newsletter]. Tula, 1908, no. 21, pp. 386–398 (in Russian).
10. *Hristianstvo. Enciklopedicheskij slovar'* [Christianity. Encyclopedic Dictionary]. Vol. 3. Moscow: Bol'shaya Rossijskaya ehnciklopediya, 1995, 783 p. (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.1.22-28

Зиберт Н.П.



Деятельность протестантских общин на территории Сибири в 1920-е годы

Исследование проведено в рамках выполнения госзадания Минобрнауки РФ, № 33.2177.2017/4.6

Аннотация. В статье на основе архивных материалов рассматривается положение и деятельность протестантских общин Сибири, в т.ч. Алтай, в контексте государственно-конфессиональной политики в первые годы советской власти. В начале 1920-х гг. относительно лояльная к протестантам государственно-конфессиональная политика советской власти спровоцировала определённый численный рост протестантских общин и приток новых верующих в уже

существующие на всей территории РСФСР. Первые законодательные акты пришедших к власти большевиков благоприятно повлияли на деятельность протестантских общин, а предоставленные советской властью многочисленные льготы позволили выйти на новый уровень развития. Во всех регионах страны, в том числе и в Сибири, местными партийными органами и сотрудниками ГПУ-ОГПУ осуществлялся строгий контроль за деятельностью религиозных организаций, как официально действующими, так и работающими нелегально. Для этого была разработана широкая агентурная сеть, включающая в себя завербованных прихожан и искусственно внедрённых в приходы сотрудников ОГПУ. Много споров вызывал вопрос допустимости службы в Красной армии, периодически провоцирующий конфликты между верующими и представителями советской власти. Постепенное ужесточение конфессиональной политики уравнивало права всех конфессий, а меры, предпринимаемые советской властью для предотвращения распространения религиозных вероучений на территории Сибири, окончательно лишили протестантские общины самостоятельности и поставили их под особый контроль государственных органов. Партийный съезд 1927 г. окончательно перевёл конфессиональную политику в стадию активной антирелигиозной пропаганды, сопровождающуюся внутренними подрывами и дискредитацией религиозных организаций.

Ключевые слова: государственно-конфессиональная политика, протестантские общины, Алтайская губерния, Западная Сибирь, советская власть

Natalya P. Siebert

The Activities of Protestant Communities in Siberia in the 1920s

The research is conducted in fulfillment of a state order of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation, № 33.2177.2017/4.6

Abstract. On the basis of archival materials the article examines the position and activity of Protestant communities of Siberia, including the Altai, in the context of state-confessional policy in the first years of the Soviet power. In the early 1920s state and confessional policy of the Soviet power, rather loyal to Protestants, provoked a certain numerical growth of the Protestant communities and inflow of new believers in already existing ones, throughout the entire territory of the RSFSR. The first legislation came to power; the Bolsheviks had a favorable effect on the activity of Protestant communities, and provided the Soviet regime numerous benefits, allowed reaching a new level of development. In all regions of the country including Siberia, local party bodies and the staff of the State Political Directorate (Joint State Political Directorate) provided strict control of activity of religious organizations, both official and illegal ones. The wide secret-service network including the enlisted parishioners and employees of the Joint State Political Directorate who are artificially introduced in arrivals was developed for this purpose. The question of admissibility of service in the Red Army which was periodically provoking the conflicts between believers and representatives of the Soviet power raised many disputes. Gradual tightening of religious policy equalled rights of all denominations, and the measures taken by the Soviet authorities to prevent the spread of religious beliefs throughout Siberia finally deprived Protestant communities of independence and put them under special control of state authorities. The party congress of 1927 finally transferred confessional policy in the phase of active anti-religious propaganda accompanied by internal undermining and discrediting of religious organizations.

Key words: state-confessional policy, Protestant community, Altai province, Western Siberia, Soviet power

Зиберт Наталья Петровна – аспирант кафедры политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета; 656049, Барнаул, пр. Ленина-61, АлтГУ, лаборатория этнокультурных и религиоведческих исследований; misericordia17@mail.ru.

Natalya P. Siebert – Postgraduate student at the Department of Political History, National and State-Confessional Relations of the Altai State University; 61 Lenin prosp., ASU, Barnaul, Russia, 656049; misericordia17@mail.ru.

Практически сразу после февральской революции 1917 г. большевиками были опубликованы «Декларация прав народов России» и обращение «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока», отменявшие все национальные и религиозные привилегии и ограничения, а также деление религий на «господствующую», «терпимые» и «нетерпимые». Основной удар при этом пришёлся на Русскую православную церковь, господствующую в дореволюционное время. В это же время прочие религиозные движения, в частности протестантские группы, оказались в более выгодном положении [Одинцов, 2012, 139]. Вследствие этого с различных регионов молодого советского государства стали приходить сведения о созданных земледельческих коммунах толстовцев, молокан, баптистов, евангелистов, мормонов и др. Так, уже в 1918 году возникли первые баптистские сельскохозяйственные коллективы «Прилучье» в Новгородской губернии, «Васан» в Енисейской губернии. В Тверской губернии были организованы общины «Гефсимания», «Вифияния» и «Утренняя звезда»; в Брянской губернии возникли общины «Сигор» и «Едино» [Фокин, 2014, 77]. С конца 1919 г. колхозы, созданные крестьянами-протестантами, стали получать от государства кредиты и льготы [ГААК. Ф.Р.2. Оп. 4. Д. 24. Л. 30 (об)]. Протестантским организациям разрешалось иметь свои учебные заведения, организовывать союзы молодёжи и выпускать различные периодические издания. Это в значительной мере усилило миссионерскую работу на местах. Члены общин активно распространяли издания Евангелия, Библии и книги духовного содержания, а также проводили духовные лекции [Фокин, 2014, 75].

Кроме того, в начале 1919 г. Совнаркомом был принят декрет № 192 «Об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям». В результате верующие с религиозными убеждениями, не допускающими участие в военных действиях, полностью или частично освобождались от несения воинской повинности [Декрет, 1919, 281–282]. В 1921 году при Наркомземе была создана специальная комиссия, курирующая заселение свободных земель и бывших помещичьих имений, различными группами верующих [Савин, 1996, 67].

При этом в рядах большевиков оставались ярые противники религии в любой её форме, под руководством которых продолжались мероприятия по реализации декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». В июле 1921 г. ВЦИКом, было принято решение о начале повсеместной атеистической пропаганды. Для этого при подотделе пропаганды Агитпропотдела ЦК была создана Антицерковная комиссия, в состав которой входили чиновники из Агитпропа, Московского комитета РКП(б), VIII ликвидационного отдела Народного комиссариата юстиции, ЦК РКСМ союза коммунистической молодёжи, а также Народного комиссариата просвещения и Главного политического управления. Против верующих всё активнее стали применяться карательные меры. В результате было закрыто большинство церковных печатных органов, а также прекратил работу Поместный Собор. Во второй половине 1921 г. ВЦИК принял решение о начале повсеместной атеистической пропаганды на местах, закончившееся административным произволом и бесконтрольным закрытием церквей, зачастую под формальными предлогами. Данные тенденции отмечались не только в европейской части страны, но и в Сибири. Так, в конце 1922 г. – начале 1923 г. во всех районах Сибири местными партийными органами и сотрудниками ГПУ была проведена масштабная операция с целью заставить евангельские церкви признать службу в армии. Помимо этого, предполагалось ликвидировать большую часть протестантских церквей. Вследствие этого, многие протестантские группы прекратили своё существование, а уцелевшие были вынуждены продолжить работу нелегально, собираясь в лесу, частных домах и хозяйственных строениях, принадлежащих членам общины.

Деятельность религиозных общин находилась под постоянным контролем властей. Для этого использовали осведомителей из числа сотрудников ГПУ, искусственно внедряемых в общины. Кроме того, имели место случаи вербовки прихожан того или иного храма, о чём свидетельствуют факты саморазоблачения последних. Примером может служить признание П.А. Пестелева, который в марте 1925 г. выдал себя собранию баптистов и признался в том, что является секретным сотрудником, передающим сведения о деятельности общины Иркутскому ОГПУ. Обширная агентурная сеть функционировала в Алтайской губернии. В одном только Славгородском уезде в 1921 г. работало около 400 секретных сотрудников [Желновакова, 2010, 201].

Особо активно деятельность протестантских общин проявилась после созыва Сибирского съезда баптистов в г. Омске. По сообщению начальника секретного отдела П.М. Кузьмина, особый упор при этом был сделан на работу с молодёжью, увеличилось количество религиозных молодёжных кружков (см. табл.1). Делегатам, выехавшим на всемирный конгресс молодёжи, было поручено поднять там вопрос об образовании «Всемирного союза баптистской молодёжи».

Таблица 1. Количество баптистских общин на территории Сибири и число членов входивших в их состав (по материалам ГААК) [ГААК. Ф.Р.2. Оп. 4. Д. 24. Л. 29]

Губернии	На 1 января 1923 г.		На 15 сентября 1923 г.	
	Количество общин	Число членов	Количество общин	Число членов
Иркутская	4	143	13	880
Енисейская	9	1121	6	440
Томская	9	268	24	477
Ново-Николаевская	16	214	23	622
Алтайская	141	6166	105	6186
Семипалатинская	14	116	35	630

В 1923 г. в ряде губерний Сибири увеличилось количество общин баптистов и евангельских христиан (таблица 2).

Рост общин происходил преимущественно за счёт молодёжи и женщин, в то время как мужчины не проявляли особого интереса к собраниям. Немалую роль в увеличении численности верующих сыграло т.н. инородческое население, в особенности буряты. Так, в Аларском аймаке существовали четыре баптистские общины, численность которых составляла 160–170 членов [ВСЕХБ, 1989, 175].

Большой резонанс вызвало опубликованное в местной прессе «Послание ВСЕХ», допускающее службу в Красной армии. В ряде губерний общинами была вынесена резолюция о непризнании ими Всероссийской коллегии как органа, имеющего власть и отдающего распоряжения, обязательные к исполнению. На собраниях Омской, Куломзинской и Ленинской общин Омской губернии, проходившем при участии 150 человек, было решено к посланию не присоединяться, несмотря на настояния руководителей общин. В Каменском уезде Ново-Николаевской губернии всеобщее негодование вызвала фраза из газеты: «Братия помогите Советской власти, не отказывайтесь от оружия на защиту её», которая была расценена как уступка коммунистам. В последующем это вылилось в ряд конфликтов с местной властью. Так, члены общин стали срывать общие собрания в сельсоветах, уходя с последних на религиозные собрания и молитвы. В Алтайской губернии послание ВСЕХ вызвало раскол. В некоторых общинах допускали службу в армии, но считали её личным делом каждого [ГААК. Ф.Р.2. Оп. 4. Д. 24. Л. 5]. Оставшиеся верующие с посланием не согласились и решили использовать «Послание ВСЕХ» для количественного увеличения своих общин, привлекая к себе тех, кто твёрдо намерен отказаться от службы в армии. В Иркутской губернии районный совет занял оппозиционную позицию по отношению к Сибирскому союзу баптистов, ходатайствуя перед Всероссийской коллегией о непосредственном переходе в её ведение. 24 сентября 1923 г.

состоялся районный съезд баптистов, в повестке дня которого значились вопросы о переизбрании районного совета, слияния евангелистов с баптистами, а также о делегатах на съезды в г. Омск и Москву. Кроме того, был заслушан доклад делегата всемирного конгресса баптистов в Стокгольме, из которого следовало, что выработанная русской делегацией резолюция об отказе баптистов от военной службы конгрессом принята [ГААК. Ф.Р.2. Оп. 4. Д. 24. Л. 2, 34].

Таблица 2. Количество общин баптистов и евангельских христиан на территории Сибири и число членов входивших в их состав (по материалам ГААК) [ГААК. Ф.Р.2. Оп. 4. Д. 24. Л. 29]

Губернии	На 1 января 1923 г.		На 15 сентября 1923 г.	
	Число общин	Число членов	Число общин	Число членов
Баптисты				
Иркутская	4	143	13	880
Енисейская	9	1121	6	440
Томская	9	268	24	477
Ново-Николаевская	16	214	23	622
Алтайская	141	6166	105	6186
Семипалатинская	14	116	35	630
Евангельские христиане				
Енисейская	2	неизвестно	11	535
Томская	29	350	7	161
Ново-Николаевская	56	1200	66	1000
Омская	24	500	35	930
Алтайская	22	400	31	387
Семипалатинская	неизвестно	неизвестно	1	10

К 1924 г. численность баптистских общин в Сибири значительно выросла. По сведениям, приводившимся Сибирским отделом Союза баптистов, в течение года обряд крещения совершили 1039 человек [Желновакова, 2010, 200]. В Томской губернии посещаемость собраний евангельских христиан увеличилась на 10%. Кроме того, на религиозных собраниях стало присутствовать больше детей. Помимо баптистов в этой же губернии находились общины адвентистов Седьмого дня, деятельность которых не была отмечена в других губерниях Сибири. Посещаемость собраний последних сократилась на 1,5%, в следствие чего ими активно проводились занятия по подготовке библейских работников. На грани развала находилась община молокан, состоящая из 343 членов, не проводившая внутренней работы не совершавшая богослужений в течение 3–4 месяцев.

На особом контроле были общины, подозреваемые в нарушении советского законодательства. Так, в Прокопьевском районе Томской губернии существовала нелегальная община, руководителя которой подозревали в снабжении порохом и динамитом членов банды Бородинки. В Анжеро-Судженском районе этой же губернии за уклонение от регистрации было закрыто 2 общины, одна из которых позднее прошла процедуру регистрации и продолжила свою работу. В то время как вторая после безрезультатных попыток восстановить регистрацию перешла на нелегальное существование. В Енисейской губернии велось наблюдение за выявленными в 77 полку красноармейцами-евангелистами, распространяющими своё вероучение среди красноармейцев. Позднее один из них отрёкся от своей веры, а остальные были вынуждены прекратить свою деятельность [ГААК. Ф.Р.2. Оп. 4. Д. 24. Л. 5]. В Барнаульском уезде Алтайской губернии нелегально существовала община иоаннитов,

Необходимо отметить, что рост общин, происходивший преимущественно за счёт женщин, не остался без внимания большевиков. В 1925–1926 гг. начинается антирелигиозная пропаганда среди женского населения, в ходе которой приводилось множество примеров повседневной бытовой и сексуальной распущенности верующих [Савин, 2002, 63].

В отчёте, составленном Сиббюро в 1928 г., выделяются следующие особенности протестантского движения в Сибири:

2) пассивная форма антисоветского движения кулаческих элементов в деревне. Наибольшее сосредоточение и развитие протестантизма при этом отмечалось в наиболее кулачных районах – Омской, Алтайской и Семипалатинской губерниях [ГААК. Ф.Р.2. Оп. 4. Д. 24. Л. 29].

а) откол и высвобождение из-под влияния религиозных объединений советски настроенных средняцких и бедняцких элементов;

в) немедленно организовать при Губкомах тройки в составе заведующего отделом агитационной пропаганды, начальника ГПУ и члена Президиума Вика под председательством одного из них, ответственного за работу тройки и периодически отчитывающейся перед бюро Губкома [ГААК. Ф.Р.2. Оп. 4. Д. 24. Л. 30].

1) изучение всех материалов и фактов по протестантскому движению, сосредоточенных в ГПУ:

3) разработка организационных и агитационно-пропагандистских форм и методов антирелигиозной работы, направленное использование печати, судебных процессов, постановка специальных антирелигиозных кружков, лекций, диспутов для популяризации естественно-научных тем;

Проводимые организационные меры предполагалось разрабатывать и проводить через органы ГПУ. При этом административные и судебные репрессии допускались лишь в отдельных конкретных случаях, строго предусмотренных советским законодательством [ГААК. Ф.Р.2. Оп. 4. Д. 24. Л. 30 (об)].

26

С марта 1926 года в центральных газетах стали появляться статьи, призывающие бороться с религией. В конце 20-х гг. у церкви забрали все здания и передали их под нужды различных организаций. 8 апреля 1929 года вышло постановление ВЦИК РСФСР «О религиозных объединениях», вводившее ряд ограничений в функционирование религиозных общин.

Помимо этого, велась целенаправленная борьба с ростом и влиянием баптистских общин в деревне, путём внутренних подрывов, расколов и дискредитации сектантских организаций. Для этого при Губкомах под руководством Сиббюро были созданы особые тройки, в состав которых входили заведующий отдела агитационной пропаганды, начальник ГПУ и заведующий отделом управления ВИКа [ГААК. Ф.Р.2. Оп. 4. Д. 24. Л. 30 (об)]. В 1927 г. XV партийный съезд ВКП(б) объявил ближайшей целью «полное обезбоживание страны» и «ликвидацию всех остатков религиозного быта». С этого времени баптистские приходы Сибири, заметно укрепившие своё положение в начале и середине 20-х годов, подвергались антирелигиозному давлению и гонениям, наравне с остальными церквями.

Таким образом, в начале 1920-х гг. относительно лояльная к протестантам государственно-конфессиональная политика советской власти спровоцировала определённый численный рост протестантских общин и приток новых верующих в уже существующие, на всей территории РСФСР. При этом во всех регионах страны, в том числе и в Сибири, местными партийными органами и сотрудниками ГПУ-ОГПУ осуществлялся строгий контроль за деятельностью религиозных организаций, как официально действующими, так и работающими нелегально. Для этого была разработана широкая агентурная сеть, включающая в себя завербованных прихожан и искусственно внедрённых в приходы сотрудников ОГПУ. Много споров вызывал вопрос допустимости службы в Красной армии, периодически провоцирующий конфликты между верующими и представителями советской власти. После партийного съезда 1927 г. в государственно-конфессиональной политике окончательно утвердилась цель на «ликвидацию всех остатков религиозного быта», что спровоцировало многочисленные факты дискредитации протестантских общин и последующие гонения на верующих.

Список сокращений

ГААК – Государственный архив Алтайского края
 Совнарком – Совет народных комиссаров
 Наркомзем – Народный комиссариат земледелия
 ВЦИК – Всероссийский центральный исполнительный комитет
 Агитпропотдел – отдел агитации и пропаганды
 РКП(б) – Истинно-православные христиане
 ЦК РКСМ – Российский коммунистический союз молодёжи
 ГПУ – Государственное политическое управление
 ВСЕХ – Всесоюзный совет евангельских христиан
 Губисполком – Губернский исполнительный комитет
 Сиббюро – Сибирское бюро ЦК РКР(б)

Библиографический список

1. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф.Р.2. Оп. 4. Д. 24. Л. 5.
2. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф.Р.2. Оп. 4. Д. 24. Л. 7.
3. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф.Р.2. Оп. 4. Д. 24. Л. 29.
4. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф.Р.2. Оп. 4. Д. 24. Л. 2, 34
5. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф.Р.2. Оп. 4. Д. 24. Л. 29.
6. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф.Р.2. Оп. 4. Д. 24. Л. 30 (об).
7. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф.Р.2. Оп. 4. Д. 24. Л. 30.
8. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф.Р.2. Оп. 4. Д. 24. Л. 5.
9. Декрет СНК РСФСР от 04.01.1919 № 192. «Об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям» // «Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1919 г.», управление делами Совнаркома СССР. – М., 1919. – С. 281–282.

- Текст поступил в редакцию 15.08.2017.*

- 28

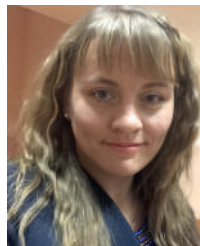


DOI: 10.22250/2072-8662.2018.1.29-35

Уймина Ю.А.

Йога в учениях и практиках неоиндуизма

Аннотация. Наличие сокровенного знания, «целостное и полное осознание природы реальности» отличает гуру от «обычного» человека или от простого учителя. Истинное знание постигнуто наставником в откровении, в некоем опыте, подлинность которого не поддаётся сомнению, а также через священные тексты *шрути* и *смрити*. Целью их учений является просветление, освобождение при жизни (*дживанмукта*), происходящее через духовное совершенствование личности. Наставники неоиндуизма традиционно используют три пути достижения мокши, описанные в «Бхагавадгите» и поздних упанишадах: «путь знания» (*джняна-марга*), «путь действия» (*карма-марга*), «путь преданной любви» к Богу (*бхакти-марга*). Большое внимание они также уделяют психопрактикам йоги с разделением их на *хатху*, *раджу*, *мантру* и *лайю*. Современные учителя мудрости в своих учениях практикуют все перечисленные пути, иногда сочетая несколько из них, а иногда сосредотачивая своё внимание на каком-то одном. Некоторые техники, способы достижения просветления, как, например, Трансцендентальная Медитация Махариши Махеш Йоги или некоторые медитации ашрама Ошо нельзя причислить ни к одному и вышеперечисленных путей – это особые «нетрадиционные» методы, основанные на синкретизме учений и путей духовного развития, сочетающие в себе основы древних техник с лёгкостью и быстротой, ориентированные на современного духовного искателя. Ещё одной характерной чертой учений современных гуру неоиндуизма можно выделить их «открытость», взаимопроникновение и объединение различных школ внутри одного учения, своего рода глобализация верований, техник и, с другой стороны, безотностельность к религии, независимость от неё.



Ключевые слова: йога, просветление, медитация, неоиндуизм, индийские гуру, психологические практики, религия

Yulia A. Uimina

Yoga in Teachings and Practices of Neo-Hinduism

Abstract. Guru is a spiritual teacher who can help you teach the “truth” those people who need it. The presence of secret knowledge, “a holistic and clear understanding of the nature of reality” that is a feature that distinguishes a guru from a “normal” person or a simple teacher. True knowledge is realized by the spiritual teacher in revelation, in a certain experience, the authenticity of which is of no doubt, and through the sacred texts of the *sruti* and *smriti*. New Indian masters, gurus of Neo-Hinduism are modern teachers of wisdom, whose teachings are now widespread all around the world. The main aim of their teachings is enlightenment, liberation in life (*jivanmukta*), occurring through the spiritual perfection of the individual. Neo-Hinduism masters traditionally use three ways to achieve Moksha, described in Bhagavad-Gita and later Upanishads: “the path of knowledge” (*jnana-marga*), the “path of action” (*karma-marga*), “the course of true love” to God (*bhakti-marga*). They also emphasize the importance of yoga psychological practice divided on *hatha*, *raja*, *mantra* and *laya*. The modern Indian teachers of wisdom practice all these methods, preferring sometimes one path or method or combining several. Some methods, ways of achieving enlightenment, such as Maharishi Mahesh Yogi’s Transcendental Meditation or some meditations, practiced in Osho’s ashram cannot be assigned to any of the ways enumerated above. They are special “non-traditional” methods based on the syncretism of doctrines and ways of spiritual development, combining the fundamentals of ancient methods with ease and speed, focused on the modern spiritual seeker. Another feature of the Neo-Hinduism masters’ teachings is their openness, interpenetration and unification of different schools in one doctrine. On the one hand, this is some kind of globalization of beliefs, techniques, on the other hand, independence from certain religion, non-relation with it.

Key words: yoga, enlightenment, meditation, Neo-Hinduism, Indian guru, psychological practice, religion

Уймина Юлия Анатольевна – аспирант Гуманитарного университета г. Екатеринбурга; ул. Студенческая, 19, Екатеринбург, 620049, Россия; yulia.uimina@yandex.ru.

Yulia A. Uimina – post-graduate student at The University for Humanities, Yekaterinburg; 19 Studencheskaya str., Yekaterinburg, 620049, Russia; yulia.uimina@yandex.ru.

Гуру – духовный наставник, который может помочь узнать «истину» тем, кто в ней нуждается. Наличие сокровенного знания, «целостное и полное осознание природы реальности» [Торчинов, 2002, 26] – то, что отличает гуру от «обычного» человека или от простого учителя. *Истинное* знание постигнуто наставником в откровении, в некоем опыте, подлинность которого не поддаётся сомнению, а также через священные тексты *ирути* и *смрити*. Новые индийские наставники, или гуру неоиндуизма, – современные учителя мудрости, чьи учения на сегодняшний день широко распространены по всему миру. Целью этих учений является просветление¹, освобождение при жизни (*дживанмукта*), происходящее через духовное совершенствование личности. Традиционно в индуизме существует три пути² достижения мокши, описанные в «Бхагавадгите» и поздних упанишадах: «путь знания» (*джняна-марга*), «путь действия» (*карма-марга*), «путь преданной любви» к Богу (*бхакти-марга*). Также отдельно выделим практики йоги с разделением на *хатху*, *раджу*, *мантру* и *лайю*. Современные учителя мудрости в своих учениях практикуют все перечисленные пути, иногда сочетая несколько из них, а иногда сосредотачивая своё внимание на каком-то одном. Некоторые техники, способы достижения просветления, как Трансцендентальная Медитация Махариши Махеш Йоги или некоторые медитации ашрама Ошо нельзя причислить ни к одному и вышеперечисленных путей: это особые «нетрадиционные» методы, основанные на синкретизме учений и путей духовного развития. Рассмотрим перечисленные пути подробнее.

Джняна-марга, или *джняна-йога*, – путь «познания высшей истины», «на котором очищенное с помощью психопрактик йоги сознание проникает в сущность первоисточника бытия» [Пахомов, 2002, 43], присущий, прежде всего, адвайта-веданте [Пахомов, 2002, 70]. Шанкара в трактате «Атмабодха» утверждал, что «действие не может устранить незнания, ибо оно не противоречит ему, – лишь знание устраняет незнание, как свет разгоняет мрак» (2, 3) [Идеологические течения, 1965, 174]. «Путь знания» сочетает в себе три великих принципа, упомянутые в упанишадах: *шравана* (слушание учителя), *манана* (размышление), *нидидхьясана* (созерцание) (Брихадараньяка, II, 4, 5) [Упанишады, 1991, 88]. Данные практики приводят к *нирвикальпа-самадхи*, состоянию «созерцания, в котором объект раскрывается “как он есть”» [Элиаде, 2004, 42], *causa sui*, когда человек не только ощущает блаженство, но и сам становится «одним бескрайним сердцем». Путь джняны³ часто сопрягается с аскетизмом и характеризуется большим желанием освобождения. Джняна-марга используется учителями неоиндуизма, в частности Раманы Махарши, который в своих беседах настаивал на осознании индивидом своего истинного «Я», сам много размышлял и медитировал в уединении об Атмане, вёл аскетический образ жизни – одним словом, неукоснительно соблюдал вышеупомянутые принципы.

Карма-марга (или *карма-йога*) – путь, в основе которого лежит принцип «бескорыстного исполнения социального долга» [Пахомов, 2002, 43] и незаинтересованности в плодах своих действий, обращённый «в первую очередь к социально активным слоям индийского общества» и противостоящий внешнему отречению от мира (*санньяса*) [Пахомов, 2002, 82]. Один из комментаторов и переводчиков «Бхагавадгиты» Б.Л. Смирнов определяет йогина с точки зрения данного смрити как «деятельного бхакту», нашедшего «в самом себе радость» (II, 55) [Махабхарата, 1960, 43]. Новые индийские учителя в своих беседах часто дают наставления, сочетающиеся с путём карма-марги: не заботиться о плодах своих действий, но исполнять долг добросовестно, не причинять никому вреда и т.д. С точки зрения кришнаизма, карма-йога связана с бхакти-йогой и «выражает собой модус служения Кришне», поскольку плодами действий, согласно идеологии кришнаизма, «может и должен пользоваться только Бог» [Пахомов, 2002, 82]. В адвайта-веданте Шанкары «карма-йога сопрягается с джняна-йогой: действия без желания помогают очищать сознание» [Пахомов, 2002, 82]. Путь действий характерен для Сатья Саи Бабы⁴, Шри Бхактиведанты Свами Прабхупады (в неизменном сочетании с бхакти).

Бхакти-марга (или *бхакти-йога*) – «путь преданной любви» к божеству, гуру или святому человеку, который считается «самым лёгким, эффективным и непосредственным» [Пахомов, 2002, 43], – получил наибольшее распространение в кришнаизме, а также был популярен в среде вишнуитских поэтов, которые отрицали

важность сложных обрядовых действий, аскетизм йоги, допускали равенство всех людей перед Богом. В «Обществе Сознания Кришны» практикуется десять принципов бхакти-йоги, упомянутых в «Бхагавата-пураны»⁵ (плюс десятый принцип *премы* Валлабхачарьи), при этом методы духовных практик различны. Одним из них является *киртана*, «коллективное воспевание имени бога последователями бхакти», которое сопровождается танцами [Пахомов, 2002, 83] и разделяется в «Обществе» на малую мридангу («хождение по улицам с воспеванием имён Бога под барабан-мридангу») и большую мридангу («распространение вероучительных книг, прежде всего трудов Прабхупады»⁶) [Пахомов, 2002, 83]. *Джапа*, многократное повторение молитв и мантр, также практикуется последователями Свами Прабхупады, которые повторяют махамантру «Хари Кришна» 1728 раз в сутки (16 кругов чётков по 108 раз) вслух, шёпотом и мысленно [Пахомов, 2002, 67–68]. Гуру неоиндуизма Сатья Саи Баба также предпочитает путь бхакти всем остальным. Как и Вивекананда, он подчёркивает важность *ахимсы* и *премы* в своих беседах. Виды «духовной практики», которую предлагает Саи Баба, полностью заимствованы из «Бхагавата-пураны», но гуру отмечает, что «все эти пути дают временное и поверхностное удовлетворение» [Пахомов, 2002, 67–68], если у человека нет «чистоты ума» (подразумевается отсутствие эгоистических желаний и устремлений). В своей повседневной жизни преданный Саи Бабы должен практиковать основные принципы бхакти и не заботиться о плодах своих действий: «Говорите добрыми словами», «Расширяйте круг тех, к кому испытываете родственные чувства» [Учение, 2012, 21].

Отречься от «повседневного сознания» в пользу качественно иного сознания, соответствующего метафизическому знанию» [Элиаде, 2004, 23], помогает использование психопрактик *йоги*. «Духовный тренинг» йоги включает в себя восемь элементов, формирующих группу техник, или восемь стадий ментального аскетического пути: *яма* (самоконтроль, отказ от пяти отрицательных действий: насилия, лжи, жадности, воровства, распушенности); *нияма* (пять предписаний: очищение, удовлетворённость, аскетизм, изучение священных книг и почитание Ишвары); *асана* (позы для сосредоточенности); *пранаяма* (правильная ритмизация дыхания); *пратья-яхара* (удаление чувств от объектов); *дхарана* (концентрация внимания на объекте); *дхьяна* (стабильное и спокойное созерцание объекта со всеми его признаками); *самадхи* (полное сосредоточение на объекте с забвением себя в нём) (Йога-сутры, II, 30) [Элиаде, 2004, 31]. Не все духовные практики йоги используются новыми гуру, но *яма*, *нияма*, *дхьяна*, *дхарана*, *самадхи* применяются ими.

Практики йоги можно рассматривать в их разделении на *хатху*-, *раджа*-, *мантру*- и *лайя*-йоги, которые складывались в разное время и сегодня применяются современными просветлёнными неоиндуизма. *Раджа-йога* нацелена на обуздание ума, концентрацию, сосредоточение сознания. В Йога-таттва-упанишаде говорится, что «когда йогиним исполнены приёмы *раджа-йоги*, тогда различение и бесстрастие твёрдо завоевано» (129) [Упанишады йоги, 1999, 56]. Для данного вида йоги характерна техника *экагра*, концентрация на «одной точке», которая применяется для остановки мысленного потока и сосредоточении на каком-то объекте, для контроля органов чувств (*индрий*) и подсознания (*санскар*). Другие важные техники йоги – *асана* и *пранаяма* – больше характерны для *хатха-йоги*: *асана* – *экагра* на уровне физического тела, которое «сжато», сконцентрировано в точечной позиции – сводит «бесконечное разнообразие возможных положений тела к одной архетипической, иконографической позе» [Элиаде, 2004, 31]; *пранаяма* – «прекращение движения вдыхаемого и выдыхаемого воздуха» (ИС, II, 49) [Элиаде, 2004, 32]. Взаимосвязи дыхания и сознания уделяется в йоге особое внимание: это отношение «служит инструментом унификации, единения сознания»⁷. Как отмечает йог Шриниваса Айянгар, «Раджа-Йога начинается там, где Хатха-Йога, в тесном смысле слова, кончается» [Вивекананда Свами, 1993]. Три «завершающие» ступени йоги (*саньяма*) включают в себя концентрацию (*дхарана*), медитацию (*дхьяна*) и сосредоточение (*самадхи*), столь близкие друг другу, что могут переходить одно в другое и ведут непосредственно к познанию Брахмана, просветлению, освобождению.

Техники хатха- и раджа-йоги широко применяются новыми индийскими просветлёнными, к примеру, в учениях Шри Ниранджанананда Сарасвати, Шри

Ниранджанананда Сарасвати, Шри Ауробиндо, частично – Ошо (хотя этот путь для данного духовного учителя не единственный). Ошо заимствует некоторые техники йоги, к примеру, в его ашраме экаграта и частично пранаяма употребляется в ряде медитаций: «Динамическая», «Золотой свет» (концентрация на определённых видах деятельности, свете и тьме), «Випассана», «Тратак»⁸. В ашраме Шри Ауробиндо Гхоша также практикуется экаграта – концентрация на хрустальном шаре внутри Матримандира, шарообразного здания в Ауровиле. Духовный учитель разработал принцип интегральной йоги, основная идея которого – проявление божественности в человеке путём духовной работы над собой⁹. Техники йоги также широко применяются в учении Шри Ниранджанананды Сарасвати (в особенности, хатха-йоги). Особое внимание он уделяет пранаяме, разрабатывает специальные асаны, мудры для пранаямы, а также цикл для подъёма и распределения праны в организме пранавидья, которая «включает в себя использование определённых техник пранаямы, практику визуализации и подробное осознание тела» [Свами Ниранджанананда Сарасвати, 2004, 160]. Техника «точечного сосредоточения» присутствует и кришнаитов – медитация на образ Кришны подробно описана в «Бхагавата-пуране», цель которой – «погрузить духовную сущность в Высшее Я» [Сурендра Мохан Дас, 2001, 36]. Достижение цели медитации возможно благодаря преданности Богу, Кришне – этому придаётся первостепенное значение, и в данном аспекте сочетается с бхакти-маргой.

*Мантра-йога*¹⁰ предназначена главным образом для успокоения ума и включает в себя работу с энергией звука, определёнными словесными сочетаниями, имеющими мелодию и ритм, это средство достижения внутреннего безмолвия. «Повторение мантр с сосредоточением внимания на источнике звучания захватывает разум целиком» [Шри Рамана Махарши, 1991] (Рамана Махарши), таким образом освобождая его от посторонних мыслей. Мантра-йога также применяется гуру неопиндуизма. Сатья Саи Баба советует своим adeptам использование пранаямы и асан, также в его ашраме практикуется духовная практика «Ом-шанкар» – пропевание 21¹¹ раза слога «ОМ» на рассвете. Ритуал нацелен на сосредоточение на Брахмане в форме звука ОМ (*Шабдабрахманом*) [Учение, 2012, 227]. Также мантра-йога играет большую роль в Трансцендентальной Медитации Махариши Махеш Йоги, о которой будет сказано ниже.

Завершая разговор о практиках йоги, необходимо сказать о *лайя-йоге*, первое упоминание о которой содержится в поздних тантрических упанишадах¹². Термин «лайя» (санскр.) буквально переводится как «ритм» – «растворение», понимаемый как возврат к состоянию недвойственности: «*Лайя-йога* – это растворение сознания» (Йога-таттва, 23) в трансцендентальном Бытии. Концептуальной основой Лайя-йоги, безусловно, является Адвайта-Веданта. Суть учения данной практики – в поддержании особого состояния осознанности, бдительного присутствия. Целью является растворение «я», своего эго в Брахмане – таким образом достигается самадхи. Лайя-йога, несомненно, близка новому гуру Ошо, в чьём учении понятия осознанности, бдительности являются ключевыми: осознанность должна присутствовать во всём, что человек делает. Осознанность мысли и действия ведёт к состоянию недвойственности¹³. Импонирует Ошо идея лайи-йоги о свободе от ритуалов поклонения, философских теорий и религиозных догм.

Некоторые техники, как, например, Трансцендентальная Медитация (ТМ) Махариши Махеш Йоги или некоторые медитации ашрама Ошо, мы не можем причислить ни к одному из этих путей: это особые «нетрадиционные» методы, основанные на синкретизме учений и путей духовного развития, сочетающие в себе основы древних техник с лёгкостью и быстротой, ориентированные на современного духовного искателя. Ошо разработал целый комплекс медитаций, которые представляют собой заимствованные из различных религиозных практик техники или их части, как правило, упрощённые, универсализированные, преобразованные для целевой европейской аудитории. Эти медитации нацелены на «чистоту ума», то есть «безмыслие», состояние «пустого бамбука». Основной принцип медитации для Ошо – «де-автоматизация» действий, их осознание, «состояние не-ума, чистого сознания без всякого содержимого... когда исчезает любое движение мысли, не возникает ни одного желания, особое состояние тишины» [Ошо, 2012, 11]. Его медитация не

концентрацией¹⁴, называемой гуру «двойственным осознанием» (т.к. присутствуют субъект и объект концентрации) – это «не-двойственное осознание» [Ошо, 2012, 13], «постоянное осознание свидетеля» [Ошо, 2012, 67], качество которой «можно привести во что угодно» (в курение, например) – главное, действовать при этом осознанно, бдительно – концентрация заменяется понятием «осознанность»¹⁵. ТМ Махариши Махеш Йоги состоит в «успокоении активности ума и погружении в глубокие слои подсознания, или в «чистое» сознание» [Пахомов, 2002, 139]. Для практики ТМ, согласно гуру, не нужно менять свой образ жизни, отказываться от своих традиций, убеждений, поскольку это «не религия и не философия, а только техника, помогающая человеку снимать стрессы, раскрывать свой внутренний потенциал» [Пахомов, 2002, 140]. Базовым понятием данной практики являются индивидуальные мантры – особый звук, подбираемый под конкретного человека. Адепт должен фокусироваться на произносимом слоге весь сеанс, кроме того, расслаблению тела и «затормаживанию» деятельности мозга, как описывает ТМ, способствуют мантры. ТМ, по словам её создателя, относится к лёгким техникам релаксации: достаточно уделять ей по 15–20 минут дважды в сутки. Можно отметить позиционируемую «облегчённость» как характерную черту нетрадиционных методик учителей неоиндуизма. Лёгкость достижения цели привлекательна для современного западного человека, живущего в мегаполисе и не имеющего должной мотивации, целеустремлённости, чтобы следовать традиционным путям духовного совершенствования (классической йоге, к примеру), а также из-за их труднодостижимости. Ещё одной характерной чертой учений современных гуру неоиндуизма можно выделить также их «открытость», взаимопроникновение и объединение различных школ внутри одного учения, своего рода глобализация верований, техник и, с другой стороны, безотностельность к религии.

Итак, нами были рассмотрены вышеперечисленные пути духовного совершенствования в учениях гуру неоиндуизма: бхакти-, карма-, джняна-марга, йога с соответствующим разделением на раджу-, хатху-, мантру- и лайю-, а также некоторые нетрадиционные методики. Несомненно, такое исследование является лишь ознакомительным, но не исчерпывающим. Некоторые современные учителя мудрости придерживаются какого-то одного пути (Свами Прабхупада или Рамана Махариши), другие сочетают несколько традиционных путей (Саи Баба), третьи на основе традиционных методов ищут новые способы духовного совершенствования (Ошо, Махариши Махеш Йоги), основанные на синкретизме и ориентированные на современного духовного искателя.

Библиографический список

1. Ауробиндо, Ш. Синтез йоги-I / Ш. Ауробиндо. – М.: Академический Проект, 2010. – 307 с.
2. Вивекананда Свами. Четыре йоги / Вивекананда Свами. – М.: Прогресс, Прогресс-Академия, 1993. – 528 с.
3. Идеологические течения современной Индии / пер. с санскр. А.Я. Сыркина. – М.: Наука, ГРВЛ, 1965. – 275 с.
4. Махабхарата. Вып. II: Бхагавадгита (Книга VI, Гл. 25–42) / Буквальный и литературный перевод, введение, примечания и толковый словарь академика АН ТССР Б.Л. Смирнова. – Ашхабад: АН ТуркмССР, 1960. – 408 с.
5. Ошо. Оранжевая книга. Введение в медитации Ошо / Ошо. – СПб.: ИГ «Весь», 2012. – 127 с.
6. Пахомов, С.В. Индуизм: йога, тантризм, кришнаизм / С.В. Пахомов. – СПб.: Амфора, 2002. – 172 с.
7. Свами Ниранджанананда Сарасвати. Прана. Пранаяма. Пранавидья. – М.: Изд-во Северный ковч, 2004. – 222 с.
8. Сиргия, А.С. Творчество Раджниша в контексте взаимодействия культур востока и Запада: дис. канд. филос. наук: 24.00.01 / А.С. Сиргия; ГУМРФ имени адмирала С.О. Макарова. – СПб., 2013. – 160 с.
9. Сурендра Мохан Дас. Мистерии Бхагаваты Пураны (Песни 1–12) / пер. С.М. Неаполитанский. – СПб.: «Институт практической метафизики», 2001. – 335 с.
10. Торчинов, Е.А. Буддизм: Карманный словарь / Е.А. Торчинов. – СПб.: Амфора, 2002. – 196 с.

11. Упанишады. В 3 т. / пер. А.Я. Сыркин. – М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, Научно-издательский центр «Ладомир», 1991.
12. Упанишады йоги и тантры / пер. Б.В. Мартынов. – СПб.: Алетея, 1999. – 130 с.
13. Учение Сатъя Саи Бабы / Индия, р-н Анапур, Прашанти Нилайам, 2012. – 287 с.
14. Шри Рамана Махарши: Весть Истины и Прямой Путь к Себе / сост. и пер. О.М. Могилева. – Ленинград, 1991. – 190 с.
15. Элиаде, М. Йога: бессмертие и свобода / М. Элиаде; пер. с англ., вступ. ст., науч. ред. и примеч. С.В. Пахомова. – СПб.: ИД Санкт-Петербургского университета, 2004. – 195 с.

Текст поступил в редакцию 30.11.2017.

¹ В данном случае просветление и освобождение имеют сходное значение.

² Существуют и другие варианты разделения путей достижения высшего знания, предложенные в том числе деятелями неоиндуизма. К примеру, «Четыре йоги» Вивекананды: джняна-, бхакти-, раджа- и карма-. Однако Суть раджа-йоги, предложенной Вивеканандой, совпадает с психопрактиками йоги, рассмотренными нами в отдельности.

³ С.В. Пахомов говорит о четырёх основных принципах джняна-йоги, упоминаемых в средневековых адвайтистских сочинениях, а также и современными гуру: умение различать постоянное и изменчивое; отречение от плодов своих действий (здесь мы видим пересечение с карма-маргой); шесть достоинств (безмятежность, сдержанность чувств, воздержание от неверных поступков, стойкость, вера и сосредоточенность); сильное стремление к освобождению [Пахомов, 2002, 70–71].

⁴ «Руки, которые помогают, более святы, чем молящиеся уста» – одно из известных изречений Саи Бабы.

⁵ «Слышание о боге, пение о нём, памятование о нём, внешнее служение ему, поклонение ему в храме, предложение молитв, стремление стать слугой слуг Бога, принятие полного прибежища в Боге, полное вверение себя Богу» [Пахомов, 2002, 46]. Валлабхачарья, кришнаитский философ и теолог, добавил «десятую ступень» – любовь (према), которую считал лучше всех остальных [Пахомов, 2002, 47].

⁶ По мнению Свами Прабхупады, печатание и распространение подобных книг является самой важной частью киртана, поскольку таким образом расширяется знание о Кришне.

⁷ Существует, согласно йоге, четыре модальности сознания: дневное сознание, сознание во сне со сновидениями, сознание во сне без сновидений и каталептическое сознание» (турийя) – для йогина возможен переход в состоянии медитации из одного сознания в другое при полной осознанности действий, «с чёткостью и ясностью ума». Благодаря пранаяме приобретает такое «непрерывное осознание», благодаря чему медитация становится возможна [Элиаде, 2004, 32].

⁸ Медитация на свет, техника «вглядывания», как её называет сам Ошо, в которой «важен сам процесс смотрения»: «Если вы вглядываетесь в темноту, или в свет, или во что-то ещё, движение ума прекращается» [Ошо, 2012, 143].

⁹ Шри Ауробиндо рассматривает йогу не как периодические упражнения для тела и духа, аскетические практики, но как духовное преображение жизни [Ауробиндо, 2010, 79, 185], гармонизацию Материи и Духа. Как оценивает С.В. Пахомов, принцип йоги Шри Ауробиндо – это и «процесс личного совершенствования, и проявление Бога в мире» [Пахомов, 2002, 65].

¹⁰ Мантра – сочетание санскр. «ман» (манас – «ум») и «тра» (тратака – «освободить»).

¹¹ Число 21 не случайно: «у нас есть пять органов действия и пять органов восприятия, пять жизненных токов или пран. Кроме того, есть пять кош, или оболочек, скрывающих божественную искру, Реальность» [Учение, 2012, 227].

¹² Первое упоминания о мантра-, хатха-, раджа-йоге также содержатся в Йога-таттва-упанишаде.

¹³ Некоторые исследователи, в частности, А.С. Сиргия, ссылаясь на работы Е. Торчинова, называет это растворение в божественном «холистическим натурализмом» Ошо [Сиргия, 2013, 90].

¹⁴ Как в йоге, где концентрация – одна из частей саньямы.

¹⁵ В йоге такое разделение на субъект и объект концентрации пропадает лишь на последней стадии – асампраджнята самадхи, «когда бытие и знание не отделены друг от друга» [Элиаде, 2004, 45], однако этой «неразделённости» предшествует трудоёмкая практика концентрации. Сходна эта идея неразделённости и лайя-йоге, и исламскому мистицизму, и некоторым буддистским практикам.

References

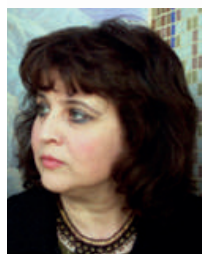
1. Aurobindo S. *Sintez yogi* [The Synthesis of Yoga]. Moscow: Akademicheskii project, 2010, 307 p. (in Russian).
2. Vivekananda S. *Chetyre yogi* [The Four Yoga]. Moscow: Progress, Progress-Akademiya, 1993, 528 p. (in Russian).
3. *Ideologicheskiye techeniya sovremennoi Indii* [Ideological Tendencies of Modern India]. Moscow: Nauka, GVRL, 1965, 275 p. (in Russian).

4. *Mahabharata. Vyp. II: Bhagavadgita (Kniga VI, Gl. 25–42)* [Mahabharata. Ed. II: Bhagavadgita (Books 25–42)]. Translation, introduction, notions, dictionary by academic ANTSSR B. Smirnov. 2-nd edition. Ashhabad: AN TurkmSSR, 1960, 408 p. (in Russian).
5. Osho. *Oranzhevaya kniga. Vvedenie v meditacii Osho* [The Orange Book. Introduction to Osho's Meditations]. St. Petersburg: IG «Ves'», 2012, 127 p. (in Russian).
6. Pakhomov S. *Hinduism: yoga, tantra, krishnaism* [Hinduism: Yoga, Tantra, Krishnaism]. St. Petersburg: Amphora, 2002, 172 p. (in Russian).
7. Swami Nirandjananda Sarasvati. *Prana. Pranayama. Pranavidya* [Prana. Pranayama. Prana Vidya]. Moscow: Severnii kovsh, 2004, 222 p. (in Russian).
8. Sirgija A.S. *Tvorchestvo Rajneesh v kontekste vzaimodejstvija kul'tur vostoka i Zapada : dis. kand. filos. nauk* [Rajneesh's Work in the Context of Eastern and Western Countries' Correlation. PhD Thesis in Philosophy]. St. Petersburg: GUMRF Publ., 2013, 160 p. (in Russian).
9. Surendra Mohan Das. *Misterii Bhagavata Purani (Pesni 1–12)* [The Mysteries of Bhagavata Purana (Songs 1–12)]. Transl. Neapolitansky S. St. Petersburg, 2001, 335 p. (in Russian).
10. Torchinov E. *Buddism: karmannii slovar* [Buddism: the Pocket Dictionary]. St. Petersburg: Amphora, 2002, 196 p. (in Russian).
11. *Upanishadi. V 3 T.* [Upanishads. In 3 Vols.]. Transl. Syrkin A. Moscow: Nauka, Ladomir, 1991 (in Russian).
12. *Upanihadi yogi i tantri* [Upanishads of Yoga and Tantra]. Transl. Martinov B. St. Petersburg: Aleteya, 1991, 130 p. (in Russian).
13. *Ucheniye Sathya Sai Babi* [The Teaching of Sathya Sai Baba]. India: Anantapur, Prashanti Nilayam, 2012, 287 p. (in Russian).
14. Shri Ramana Maharshi. *Vest istini I priamoi put k sebe* [Message of the Truth and the Narrow way to Yourself]. Transl. Mogilever.O. Leningrad, 1991, 190 p. (in Russian).
15. Eliade M. *Yoga: bessmertie i svoboda* [Yoga: Immortality and Freedom]. Transl., introduct., scient. ed., notes by Pakhomov S. St. Petersburg, 2004, 195 p. (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.1.36-51

Элбакян Е.С.



Новые религиозные движения эпохи постмодерна: динамика организаций нью эйдж (на примере организации «Радастея»)

Аннотация. В статье рассматривается феномен нью эйдж как части новых религиозных движений через призму отражения в нём отдельных характеристик эпохи постмодерна и философии постмодернизма, показываются две тенденции в развитии современных групп нью эйдж. Рассматривается типология новых религиозных движений. Автор выделяет две основные тенденции в развитии нью эйдж: неуклонный «дрейф» в сторону «классических» НРД и, напротив, отход от «религиозной проблематики», утрата отдельных «религиозных черт»,

присущих на этапе формирования и начального существования организации с постепенной эволюцией к нерелигиозной (светской) форме такой организации. Детально, на примере организации «Радастея», рассматривается одна из названных тенденций – эволюция от нью эйдж к нерелигиозному типу организации. На основании результатов социологического опроса делается вывод об отсутствии признаков религиозной составляющей в деятельности Института ритмологии, выступившим преемником организации «Радастея», посещая который слушатели не нацелены на удовлетворение религиозных потребностей, не считают Институт религиозной организацией, не воспринимают его как священное место. Около трети опрошенных считают себя верующими и заявляют о своей принадлежности к традиционным религиозным направлениям России, либо сообщают о своей внеконфессиональной религиозности. Респонденты не воспринимают лидера данного движения в качестве святой (сакральной) личности, богини, наделяя её вполне земными характеристиками. В настоящее время ИрЛЕМ представляет собой светскую (внеконфессиональную) общественную организацию и осуществляет свою деятельность в соответствии с собственным уставом, составленным исходя из нерелигиозных целей и задач Института.

Ключевые слова: нью эйдж, новые религиозные движения (НРД), религиозная организация, эпоха постмодерна, постмодернизм, Радастея, Институт ритмологии

Ekaterina S. Elbakyan

New Religious Movements of Postmodern Era: Dynamics of New Age Organizations (the case of “Radasteya”)

Abstract. The article examines the phenomenon of New Age as a part of new religious movements through the prism of reflecting in it certain characteristics of the postmodern era and the features of the philosophy of postmodernism, showing two trends in the development of modern groups of new age. The author allocates two main tendencies in development of New Age: strict “lean” towards “classical” new religious movements and, on the contrary, withdrawal from “religious perspective”, loss of separate “religious lines” inherent at a stage of formation and initial existence of the organization with gradual evolution to not religious (secular) form of such organization. In detail, the example of the “Radasteya” organization examines one of these trends – the evolution from New Age to a non-religious type of organization. On the basis of results of sociological poll, the author made a conclusion about lack of signs of religious component in the activity of the Institute of rhythmology, the successor of “Radasteya”; people visiting the Institute are not aimed at satisfaction of religious requirements, do not consider Institute the religious organization, do not perceive it as a sacred place. About a third of the respondents consider themselves believers and declare belonging to the traditional religious branches of Russia, or report about the extra confessional religiousness. Respondents do not perceive the leader of this movement as a saint (sacral) person, or a goddess, allocating her with quite terrestrial characteristics. Now the Institute of rhythmology represents secular (extra-religious) public organization and carries out the activity according to own rule made by reference to non-religious purposes and tasks of the Institute.

Key words: New Age, new religious movements, postmodern era, postmodernism, “Radasteya”, Institute of rhythmology, religious organization

Элбакян Екатерина Сергеевна – доктор философских наук, старший научный сотрудник, директор Центра религиоведческих исследований «РелигиоПолис»; г. Москва; elbakyanes@gmail.com.
Ekaterina S. Elbakyan – DSc (Philosophy), Senior Researcher, Head of the Center for Religious Studies «ReligioPolis»; Moscow, Russia; elbakyanes@gmail.com.

Новые религиозные движения в контексте постмодерна

Известно, что эпохе постмодерна и отражающим её философии, искусству, литературе, именуемым постмодернизмом, свойственны некоторые характерные черты. Разные авторы дают различные определения постмодернизма. Не останавливаясь на всех многочисленных подходах, поскольку это не является задачей настоящей статьи, упомянем, что, например, Жан-Франсуа Лиотар, известный представитель философии постмодернизма, рассматривает его как «общий культурный знаменатель второй половины XX века, уникальный период, в основе которого лежит специфическая парадигмальная установка на восприятие мира в качестве хаоса» [Лиотар, 1998, 63].

По мнению отечественного исследователя А.В. Апполонова, с которым сложно не согласиться, под постмодернизмом следует понимать «эпоху, которая пришла (на Западе – приблизительно в 70–80-е годы XX века) на смену европейскому Новому времени, или “модерну” (modernity, Moderne, modernité etc.). Характерными чертами постмодерна (как эпохи) и постмодернизма (как выражения этой эпохи в культуре) являются агностицизм (в отношении объективной истины), иррационализм, крайний субъективизм, отрицание ценностей и норм (“вечные ценности” – тоталитарные и параноидальные идефиксы, которые препятствуют творческой реализации индивида), эклектизм (в смысле фейерабендовского “anything goes”), бессистемность, антиномизм, анархизм, широкий плюрализм (при котором – любое мнение одинаково ценно) и т.п. Кроме того, есть и более специфические элементы, характеризующие постмодернистскую культуру, такие как игра, ирония, коллаж, цитатность, интертекстуальность, “смерть автора” и т.д.» [Апполонов, 2018, 9–10]. Обобщённое определение А.В. Апполонова, учитывая наше исследование, можно было бы, пожалуй, дополнить метафорой «смерти Бога» и «смерти теологии», которые также во многом определяют духовную жизнь эпохи постмодерна и тип возникшей в эту эпоху новой религиозности.

Очевидно, что постмодернизм не является однородным явлением, в нём могут быть выделены как религиозное, так и внеконфессиональное направления. «Представители обоих течений в качестве основного философско-мировоззренческого принципа, принимая провозглашённый впервые Ж.Ф. Лиотаром ... отказ от общих положений, организующих знание, и провозглашение плюрализма, оправдывающего сосуществование локальных, конкурирующих между собой теорий, построенных на принципиально различных мировоззренческих основаниях. Они отказываются от традиционных религий и от концепций атеистического гуманизма, полагая, что принципы западноевропейской метафизики, лежащие в их основании и определяющие их содержание, нуждаются в пересмотре. В концепциях почти всех мыслителей постмодернистского направления как религиозной, так и внерелигиозной ориентации обнаруживается обращение к проблеме *Абсолюта*, рассматриваемого в качестве основания существующего мира. Постмодернисты утверждают невыразимость Абсолюта, трактуя его по-разному» [Торбург, 2008, 779].

Ряд авторов, исследующих постмодернизм, приводят сравнительные характеристики модернизма и постмодернизма [Подробнее см.: Орлова, 2004, 394–395]. Обратившись к ним, можно выбрать те позиции, которые имеют непосредственное отношение к процессу возникновения новых религиозных движений, и в частности, нью эйдж.

На наш взгляд, к отмеченным выше мировоззренческому плюрализму и проистекающему из него религиозному плюрализму, получившему импульс к развитию в эпоху модерна с присущими ей процессами секуляризации и формирования мировоззренческих и юридических принципов светскости, переводящих религию из сферы государственной в сферу общественную и, в первую очередь, в сферу

приватной жизни людей, предоставляя им возможность выбора вероисповедного состояния или его отсутствия, а, следовательно, определённой мировоззренческой свободы, а также отрицанию ценностей традиционных религий, концептам «смерти Бога» и «смерти теологии» и т.п., можно добавить антииерархичность; антиметафоричность (замену метафоры метонимией); определённую поверхностность (при которой форма по большей части превалирует над содержанием); антинарративность; замену семантики – риторикой, Божественности – духовностью, дистанцированности – партиципацией, выборочности отбора – эклектичностью, синкретичностью комбинаций, «клиповым мышлением», суть которого заключается в фрагментарном восприятии действительности через краткие сюжеты, калейдоскоп образов и, как следствие, неспособность к целостному мировосприятию; трансцендентности, свойственной, например, теистическим религиям, – имманентностью. Дистанция между Богом и человеком на протяжении истории существенным образом (теоретически) сокращается: Бог становится имманентным (например, в пантеизме, который в дальнейшем преодолевается в позитивизме, прагматизме и т.д., не оставляющем места «дистанции»). Кстати, в этот же период в политической жизни получают развитие идеи демократии. С другой стороны, рост мистицизма, обычно наблюдающийся в кризисные моменты развития общества, особенно в интеллигентских кругах, также сокращает дистанцию между Богом и человеком, стремящимся к единению с ним. «Интимная сфера жизни индивида становится проводником его религиозного опыта, – характеризуя эпохи развития мистицизма, пишет К. Мангейм; – четыре стены его жилища превращаются, так сказать, в пространство души» [Mannheim, 1956, 233].

В качестве одного из ярких примеров влияния постмодернизма на новую религиозность можно привести резко негативное отношение саентологов к психиатрии, где они исходят из того, что психиатрии как таковой не существует, а психиатры – это коммерсанты, которые ради наживы придумывают различные психические заболевания, а потом долго и дорого их лечат. До саентологов подобная идея была высказана одним из крупных философов постмодернизма Мишелем Фуко в его первой книге, изданной в 1954 году, «Психическая болезнь и личность» («*Maladie mentale et personnalite*») [Фуко, 2009]. По мнению Фуко, никаких психических болезней не существует, а есть врачи, которые стремятся к обретению власти и господства за счёт объявления здоровых людей «больными» [Подробнее см.: Апполонов, 2018, 27].

В числе основных характеристик новой религиозности, отражающей эпоху постмодерна, можно назвать следующие.

1. Заметное вытеснение религиозности квази-религиозностью (это хорошо видно как раз на примере групп Нью Эйдж). Последняя отличается от религиозности объектом поклонения: если религиозным формам сознания присуща вера в сверхъестественное существо, то квази-религиозность, хотя и характеризуется теми же особенностями, что и религиозность, предполагает веру в естественные события, в личности, а также процессы и создание на основе подобной веры определённых социальных мифомоделей, как правило, находящихся отражение и поддержку в массовом сознании. Элементы квази-религиозности присущи многим новым религиозным движениям, вневероисповедной мистике, различным видам оккультизма, увлечение которыми стало весьма распространённым явлением в современном социуме.

2. Эклектизм восточной и западной традиций в религии, философии, культуре, образе жизни (увлечение дзен-буддизмом, фэншуй, карате, ушу и др. в западном мире и, напротив, успешное миссионерство, результатом которого стала христианизация народов Азии – Китая, Японии, Кореи, Филиппин и др.).

3. Перемещение акцентов с бытия на сознание, когда все невзгоды и беды рассматриваются не как имеющие место объективные процессы, а исключительно как негативная субъективная реакция на них по принципу «Хочешь изменить ситуацию, измени отношение к ней», «Хочешь быть счастливым, будь им» и др. Таким образом, оказывается, что меняя своё отношение к миру, субъект меняет сам мир. Неокантианский тезис «Предмет не дан, а задан» приобретает в религии повседневности фундаментальное звучание, ибо мир начинает конструироваться субъектом. Происходит некое сближение человека с Богом, ибо человек, провозглашающий

4 Личный Бог во многих разновидностях новой религиозности заменяет-

5 Сами организационные и культовые основы также во многом меняются

6. Выхолащивается мистическая суть религии, когда место мистики занима-

7 Происходит виртуализации религии [Подробнее см.: Забияко, 2012]. Ре-

По мнению автора, существует взаимосвязь между процессом глобализации

В эпоху постмодерна заметно развиваются процессы глобализации. Соб-

ориентиры, чаще всего отличные от исторических традиций того или иного отдельного общества, но согласующиеся с общим глобализационным трендом. В ответ на это «старые» религии акцентируют внимание на их длительной истории, культуре, влиянии на формирование национального самосознания народа, тем самым увязывая ту или иную религиозную традицию с определённым регионом, этносом, страной и противопоставляя её тенденциям вестернизации, с которыми неизменно ассоциируется глобализация. Попытки принятия традиционными религиями глобалистских норм и ценностей находят отражение в их отношении к другим религиям – базируется ли оно на демократических принципах свободы совести и вероисповеданий, или априорно исходит из приоритета своей религии и восприятия всех остальных как ложных и «вражеских».

Сам факт возникновения новых религиозных движений или новых религий не является для истории чем-то исключительным. Как известно из результатов изысканий в сфере археологии или источниковедения, процесс религиозного генезиса никогда не прекращался. Первоначально архаичные верования и культы развивались и обогащались новыми доктринальными и этическими элементами, либо вытеснялись более развитыми по сравнению с ними моделями религиозно-ориентированных мировоззрений. От уже существовавших религий отделялись новые направления, возникавшие на основе иных толкований священных текстов, доктринальных принципов, составляя некую «альтернативу» современным им религиям. Нередко подобные процессы были обусловлены не собственно религиозными, а некими «внешними» аспектами, мотивировались политическими или социокультурными интересами.

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

Начало последнего серьёзного всплеска в процессе образования новых религий приходится на XIX век. В это время возникли те из них, которые к началу XXI века было бы уже несправедливо квалифицировать «новыми». Вместе с тем, они, несмотря на длительность своего существования и распространение во многих (свыше 150) странах мира, остаются в каждой из стран распространения в статусе религиозных меньшинств. Более заметно к своему пику процесс образования новых религий начал приближаться к середине XX века и продолжается до сих пор.

Появление новых религиозных движений, включающих в себе религиозность, альтернативную привычной и традиционной, воспринималось в западном обществе во второй половине XX века в основном крайне негативно. Объяснений такому жёсткому социальному скепсису можно предложить немало. Это и нарушение привычного комфорта религиозно-культовой обыденности для различных верующих, и массовое повышение доверия к авторитету науки у основной части населения, и вполне объяснимый страх «традиционных» религиозных институтов, в поле зрения которых на устоявшемся «религиозном рынке» объявились неожиданные и быстро развивающиеся конкуренты. Поэтому наиболее заметная реакция на появление новых религий по своему существу – хотя и с поправкой на условности цивилизованного гуманизма – полностью совпадает с реакцией, известной нам из более ранних периодов обозримой истории.

Что представляют собой новые религиозные движения? Один из наиболее известных российских исследователей НРД профессор И.Я. Кантеров полагает, что «религиозные движения данного типа называются “новыми”, поскольку в настоящем виде большинство из них возникло сравнительно недавно. От традиционных верований НРД отличаются нововведениями, существенно расходящимися с вероучительными установками исторических религий. Последователи НРД – верующие

первого поколения. Их верования не укоренены в традиции народов страны, нации, региона. При этом приобщение к вере чаще всего происходит не постепенно, эволюционно, а внезапно, сопровождаясь резким изменением взглядов, отношения к родителям, что нередко побуждает делать выводы о несамостоятельности выбора веры. НРД характеризуются наличием в них центральных фигур – основателей таких движений или их лидеров. Чаще всего они провозглашают себя божествами или их посланцами (мессиями), принесшими в мир новое, единственно истинное учение» [Кантеров, 2008, 892].

Вероятно, не лишним при этом будет напомнить, что под «историческими», или «традиционными» религиями чаще всего принято понимать те религиозные доктрины, на основе которых в течение столетий и тысячелетий складывались религиозные традиции. К этим традициям апеллируют сравнительно мощные в экономическом и политическом плане религиозные организации, повлиявшие на становление культур и широко распространившиеся на всех континентах. Это авраамические религии – иудаизм, христианство (католицизм, православие, протестантизм, ориентальные христианские церкви), многочисленные течения ислама, а также такие древние религии Востока, как индуизм и буддизм различных направлений. Таким образом, основным критерием восприятия религий в качестве «исторических» выступает немалая длительность срока их существования.

В качестве основных критериев новых религиозных движений (НРД) могут быть названы следующие: они

- а) возникли совсем недавно либо существуют на протяжении жизни одного поколения верующих;
- б) признают вероучительные положения, существенно расходящиеся с вероучениями «исторических» религий;
- в) не имеют укоренённости в социокультурном пространстве своего региона;
- г) в числе последователей, имеют, как правило, неофитов, пришедших в НРД благодаря миссионерской деятельности членов самой НРД, а не воспитанию в семье;
- д) имеют харизматических лидеров, возвещающих «истинное учение» [Подробнее см.: Элбакян, 2013, 114].

Если рассмотреть эти характеристики НРД через призму тех основных черт, которые свойственны эпохе постмодерна, то несложно заметить, что во многом, если не во всём, НРД являются отражением эпохи постмодерна. Свойственные обществу постмодерна мировоззренческий плюрализм, стремление к антииерархичности, доведённой до крайности «демократичности», отсутствие принятого социального идеала, шкалы «традиционных» ценностей, при неудовлетворённости ими современного человека, приводят к возникновению новой религиозности, заметно отличающейся от «традиционной». Место Бога как объекта поклонения исторических теистических религий в ней заменяется либо неким абстрактным Абсолютом, либо понятой в широком контексте духовностью, трансцендентное становится имманентным. Содержательная глубина, присущая историческим религиям, заменяется поверхностной эклектикой, собравшей воедино разнородные идеи философских и религиозных систем, либо с ориентацией на одну из религиозных традиций, но с большим количеством нововведений в вероучении, культовой практике и организационных структурах. Собственно, эта черта новой религиозности во многом является отражением таких названных выше характерных черт эпохи постмодерна, как цитатность и «клиповое мышление». Постмодернистские представления об «уникальности личности» создают благополучные условия для появления харизматического лидера, безусловной веры в его «харизму» и следования за ним достаточно большого числа последователей.

Существуют различные типологии новых религиозных движений. В данном случае мы предлагаем достаточно устоявшуюся типологию, критерием которой выступает в основном «географический» признак. Данный признак (конкретнее – место возникновения религии) существенно дополняется критерием ориентации на некую «проторелигию» или наличие «полного» синкретизма, когда невозможно

Исходя из предлагаемой типологии, все новые религиозные движения можно разделить на:

I. Новые религиозные движения западного происхождения:

2. Синкретичные;

1. С ориентацией на восточные религии;

2. Синкретичные;

1. С ориентацией на христианство;

2. С ориентацией на язычество и неоязычество;

3. Синкретичные;

1. Нью эйдж западного происхождения;

2. Нью эйдж российского происхождения.

Аналогичным образом можно говорить о критериях дополнительной типологизации для того типа НРД, которые возникли на российской почве. Среди них присутствуют движения, ориентированные на христианство или язычество, но есть и синкретичные – в том смысле, что в них нет конкретной или преимущественной ориентации лишь на одну из «традиционных» религий, зато наблюдается причудливый набор признаков самых различных мистических учений, верований и культов.

Вероучения нью эйдж весьма аморфны и синкретичны, включают в себя элементы различных религий, эзотерических доктрин, «духовного» врачевания, экологических и других учений.

42

со всеми религиями мира одновременно. И раз «эзотеризм» не может являться ответом на вопрос о том, какую религию исповедуют представители эзотерических групп, вопрос о том, что представляет собой эзотерическая религиозность остаётся открытым и заслуживает внимательного рассмотрения [Панин, 2015, 262].

Природа и человек в различных движениях нью эйдж рассматриваются как единое целое, связанное и соединённое с космосом, предстающим как живое существо с различными эманациями. Последователи таких мистических концепций стремятся овладеть этими эманациями, чтобы достичь высшего знания, для чего прибегают, например, к так называемым «контактёрам» (своего рода «медиумам») – людям, выступающим некими посредниками между обычными людьми и потусторонними силами.

Общими чертами, характеризующими разнообразные группы нью эйдж, давая возможность отнести их к этой категории, можно назвать веру в безличного абстрактного Бога или некую высшую силу; в то, что человек постепенно сможет стать Богом; в реинкарнацию и цикличность (круговорот с повторениями), а не линейность (поступательное развитие) времени; в возможность и доступность различных способов общения со сверхъестественными сущностями и существами; в то, что сторонники нью эйдж способны установить порядок во всём мире благодаря овладению космической энергией и использованию её во благо человечества и др.

В качестве религиозных практик движение нью эйдж использует астрологию, спиритизм, медитацию, ясновидение. Практики дополняются вегетарианством, бесконтактным массажем, различными видами гимнастики, психоделической практикой, вызывающей при помощи определённых веществ (психоделиков) изменённые состояния сознания (например, обостряющие восприятие человеком действительности), целительством, магическими заговорами и заклинаниями, использованием в магических целях «маятников» и оберегов в виде природных элементов – камней, металлов, «магических кристаллов», защищающих их хозяев от порчи и сглаза.

В связи со столь широким набором практик группы нью эйдж, как правило, регистрируются в качестве не религиозных, а духовных или оздоровительных центров, центров целительства, гимнастики, ясновидения и других. Одним из широко распространённых в подобных группах понятий является «биополе», которое в зависимости от состояния человека или другого существа обретает различные «цвета». Основной посыл нью эйдж заключается в том, что главное – это не мир вокруг, а мир внутри самого человека. Меняя внутренний мир, человек изменяет и внешний мир по своему желанию.

Существует и второе, ещё более узкое значение термина «нью эйдж»: так именуются лишь те группы и объединения, которые акцентируют внимание на глобальной астрологии, полагая, что ключевым событием современности является переход всего человечества из «эры Рыб» в «эру Водолея» (т.е. смены определённых эпох в соответствии с зодиакальными созвездиями, используемыми в гороскопе), случившийся на рубеже XX–XXI веков. Не случайно программной работой в движении нью эйдж стала книга американской писательницы Мэрилин Фергюсон (1938–2008) «Заговор Водолея» (1980).

Англоязычный термин «NewAge» получил распространение в последней четверти XX века, сначала в журналистике, а затем и в научной литературе, посвящённой изучению новых религий и их особой субкультуре.

Группы нью эйдж возникают во второй половине XX века: в 1970-х – 1980-х годах в западных странах, а в 1990-х годах – в России [Подробнее см.: Кантеров, 2008, 898–899; Элбакян, 2014, 159].

Из краткого описания нью эйдж как разновидности НРД достаточно ясно следует, что эта группа является отражением основных, описанных выше черт эпохи постмодерна и постмодернизма как интеллектуальной рефлексии над процессами в постмодерном обществе. Вместе с тем, в отличие от «классических» НРД, религиозность которых у исследователей не вызывает сомнений, несмотря на заметную её специфику, в отношении религиозной природы нью эйдж, вопрос остаётся дискуссионным, и на сегодняшний день единый подход в отношении этих направлений отсутствует.

От Радастеи к Институту ритмологии

Ряд исследователей, и автор этих строк в том числе, на начальном этапе формирования «Радастей» вполне обоснованно заявляли о том, что она содержит признаки религиозного направления, соответствующие нью эйдж. Однако в дальнейшем данная организация постепенно эволюционировала в сторону светской общественной организации с утратой признаков религиозности. В соответствии с этим, в настоящее время условным преемником «Радастей» можно считать Институт ритмологии, который представляет собой частное научное заведение и не занимается религиозной деятельностью.

Е.Д. Марченко закончила факультет астрофизики и геодезии Уральского государственного университета (Свердловск, ныне Екатеринбург), по специальности астроном-солнечник, работала в военной промышленности, занимаясь вопросами астронавигации. Она является членом Союза писателей России, автором ряда книг, лауреатом российских и международных премий.

Согласно сформированному на тот момент учению Радастеи, Вселенная состоит из духовного («непроявленного», высшего аспекта бытия) и материального («проявленного», т.е. видимого, осязаемого и понимаемого) миров. Все ныне живущие миллиарды людей являются представителями арийской расы, которой предшествовали «сыны Солнца», «потом-рожденные», «лемурийская», «атлантическая», и за которой появится раса «лучистых».

Последователи движения именовали себя «радастями», у каждого из них имелся свой «лучевой адрес», «световой адрес» и «откровенное имя» (каждая из названных позиций содержит некоторую космическую информацию о человеке как носителе этого «адреса»).

44

«ритмика», «ритмология», «ритмический рисунок», «ритмологический рисунок», и 0 – как нулевое состояние, которого необходимо достичь для разумного наблюдения.

В основе методики лежит чтение ритмов, написанных Е.Д. Марченко, – особых буквенно-звуковых словосочетаний, якобы «содержащих время».

В движении Радастея было введено «правило 4 не»: не пить, не курить, не употреблять мяса и бранных слов, поскольку всё перечисленное влияло на чистоту вибраций мозга, на тонкость восприятия реальности.

Члены движения собирались на «радасты» – встречи с автором многочисленных книг Е.Д. Марченко. Радасты длились по 3–6 дней, состояли из лекций Е.Д. Марченко, театрализованных выступлений ритмогруппы СТ-эффект, различных практических заданий – например, чтения некоторого набора ритмов с наблюдением за состоянием своего мозга.

В городах функционировали клубы, в которых заинтересованные люди обучались использованию «ритмопрактик».

Координационный центр «Радастеи» находился в г. Миассе, а отделения располагались более чем в 80 городах страны – в том числе в Москве, Санкт-Петербурге, Екатеринбурге, Иркутске, Ярославле, Твери, Челябинске, Казани, Уфе и др., а также на Украине, в Литве, Беларуси, Узбекистане, Казахстане, Кыргызстане, Германии и Швеции.

В 1990-е гг. Е.Д. Марченко активно развивала тематику, характерную для нью эйдж, использовала эзотерическую терминологию, применяла нетрадиционные практики, – это, отчасти, и стало для исследователей, в том числе и автора этих строк, причиной отнесения «Радастеи» к организациям нью эйдж в составе новых религиозных движений (НРД).

Однако сегодня, по истечении 30 лет с начала деятельности организации, стало очевидным, что более правильно говорить о нескольких этапах становления «ритмологического метода», лежащего в основе её функционирования, то есть рассматривать саму организацию в динамике.

Первый этап пришёлся на 1980–1990-е гг. По своему содержанию он представлял собой изучение различных мировоззренческих направлений, философских школ, необъяснимых наукой явлений, мировых религий и их уникальных особенностей, новых религиозных движений (в т.ч. нью эйдж). Глубоко изучались темы, связанные с энергией, информацией, пространством, временем, разумом, знаками, ритмом, мозгом (физического человека как живущего во времени), полями, струнами и струнной вселенной, «лучами» и «лучевой вселенной» и т.д. Эти исследования нашли отражение в книгах Е.Д. Марченко 1990-х гг. «Законы радуги», «За законами радуги», «Память земного опыта», «Знание человеческого опыта», «Введение в педагогику Радастеи» и др. Достаточно подробно категориально-понятийный аппарат «Радастеи» описан в Экспертном заключении С.Д. Мезенцева [Подробнее см.: Мезенцев, http://www.sclj.ru/reference/expert/detail.php?ELEMENT_ID=3119].

Данному этапу становления ритмологического метода, метода 7P0 соответствовала организационная форма МОО «Радастея».

В начале 2000-х гг. Е.Д. Марченко в основном завершила оформление своей концепции. Ключевым понятием данного периода является «ритмовремя». Метод практического применения ритмологии – 7P0 получает широкое распространение в рамках созданной Е.Д. Марченко организации. По её мнению, все события в жизни человека не случайны, над ними можно осуществлять контроль благодаря анализу логики ритма (ритмологии). Знаковая система и «чтение» знаков позволяют человеку удерживаться в своём ритме, корректировать отклонения от него, которые приводят к возникновению проблем. Благодаря этому у человека есть возможность быть радостным и счастливым. Осознание ритмовремени человеком, которое осуществляется через прочтение написанных Е.Д. Марченко ритмов, позволяет менять отношение к событиям и, как следствие, сами события. Последователи данной идеи считают, что использование метода 7P0 даёт им возможность разумно управлять своей жизнью. В целом, принцип разумности, рационального подхода к жизни является в ритмологии основополагающим.

Данному периоду развития идей Е.Д. Марченко соответствуют новые организационные формы.

В 2006 г. Международная общественная организация «Радастея» прекратила своё существование в соответствии с решением общего собрания её членов.

Вместе с тем, ещё в 2002 году по решению Всемирного Информационно-Распределительного Университета в рамках Международного университета «Медицина и экология человека» был создан «Институт ритмологии Евдокии Марченко» с центром в Москве, который получил автономный статус: руководству Института было разрешено самостоятельно формировать кафедры и отделения в различных регионах России и за рубежом. Главным консультантом Института ритмологии являлась Е.Д. Марченко. Решение Попечительского Совета подписано академиком Я.Г. Гальпериным.

Институт ритмологии (аббревиатура ИрЛЕМ) выглядит как идейный наследник «Радастеи», но уже без религиозной составляющей. Собственно, это следует из его устава, утверждённого общим собранием учредителей в 2005 г., с изменениями и дополнениями, внесёнными в 2010 и 2011 гг., где говорится: «Негосударственное научно-образовательное учреждение «Институт Ритмологии Евдокии Марченко», именуемое далее по тексту «Институт», является некоммерческим образовательным учреждением, созданным в организационно-правовой форме частного учреждения» (п. 1.1 устава). Целью Института ритмологии, как отмечается в п.п. 1.10 устава в редакции 2011 года, «является предоставление потребителям возможности развития их интеллектуального потенциала, формирования потребности к продолжению образования и самообразованию, а также оказание помощи в их профессиональном самоопределении. Для целей настоящего устава «ритм» (от греческого «мера») – это воспринимаемая форма протекания во времени каких-либо процессов».

Основной деятельностью Института ритмологии этого периода являлись образовательные услуги: семинары и тренинги по ритмологическим методикам – например, тренинги личностного роста «Извлечение пользы из страха», «Растворение обиды», «Преодоление предательства», «Ликвидация лжи» и др.

В 2016 г. в устав были внесены следующие изменения: поменялся статус Института ритмологии – из негосударственного научно-образовательного учреждения он был переведён в статус частного научного учреждения, став унитарной некоммерческой организацией (п.п. 1.1 устава, утверждённого в новой редакции общим собранием учредителей 16 июня 2016 г. и решением Попечительского совета от 4 июля 2016 г.) [Устав, 2016]. Изменилась и фамилия основателя, так как с 2011 г. Марченко сменила фамилию на Лучезарнову. Полное название: частное научное учреждение «Институт ритмологии Лучезарновой Евдокии» (аббревиатура ИрЛЕМ).

В п. 1.9 подчёркивается, что Институт ритмологии имеет своей целью научно-исследовательскую деятельность. Институт проводит конференции, выпускает сборники студенческих работ, сотрудничает с научными и исследовательскими организациями.

Итак, устав как основной документ организации наглядно демонстрирует, что Институт ритмологии не имеет отношения к религии и религиозным организациям. Люди приходят в него не для участия в богослужении и не в поисках Божественной помощи, а для решения вполне «земных задач», связанных с научно-образовательной деятельностью и возможным карьерным ростом. Благодаря этому, как известно, человек укрепляет в себе веру в собственные силы, осознает, что сам несёт ответственность за собственную жизнь. Эта позиция принципиально противоречит религиозному подходу, предполагающему, что жизнь человека находится в руках Бога, который и определяет каждую человеческую судьбу.

Собственно, ритмология Е.Д. Марченко не содержит в себе элементов вероучения [Мезенцев, http://www.sclj.ru/reference/expert/detail.php?ELEMENT_ID=31119]. Она построена на вере человека в собственные силы, на личной ответственности каждого за свою жизнь, на улучшении «судьбы» собственными силами при личной ответственности за свои успехи и неудачи, причины которых кроются в самом человеке. Никаких апелляций к сверхъестественному источнику, к надеждам на Божественное вмешательство и помощь, каких-либо развёрнутых или хотя бы фрагментарных представлений о Боге в учении Е.Д. Марченко, как и в процессе практической реализации разработанной ею методики, нет. Основой её учения

является понятие «ритмовремени». Е.Д. Марченко называет ритмологию наукой 3-го тысячелетия и «размещает» ритмологию между философией и психологией.

Подобная методика и основанная на ней практика опираются на антропоцентричную картину мира, в центре которого оказывается не Бог, а сам человек, ответственный за свою жизнь и строящий её самостоятельно, в отличие от религиозной (теоцентричной) картины мира, где жизнь людей определяется Богом (либо иными сверхъестественными силами). Одновременно сама Е.Д. Марченко не наделяется никакими сакральными чертами и воспринимается слушателями и сотрудниками Института ритмологии как основатель Института ритмологии, лектор, автор ряда книг по ритмологии.

Данный вывод, помимо теоретических рассуждений, подкреплён результатами, полученными в ходе проведённого автором статьи социологического опроса в форме анонимного анкетирования. В опросе на добровольной основе приняли участие постоянные слушатели Института ритмологии из различных субъектов Российской Федерации. Выборка является репрезентативной и валидной (опрошено 500 респондентов из всех восьми федеральных округов РФ).

Так, отвечая на вопрос анкеты «С какой целью Вы посещаете ИрЛЕМ?», большинство респондентов заявили, что они посещают Институт в целях личного роста, обретения новых знаний, изучения методики достижения успеха в жизни, противостояния стрессам и неудачам (88,4%) и с целью улучшения состояния здоровья, достижения хорошего и комфортного самочувствия – физического, душевного, социального (10,2%). 1,0 % опрошенных отметили пункт «Другое», расшифровав как «понимание смысла жизни», «познание себя», «саморазвитие», «знание временных законов», «развитие личности, самосовершенствование, расширение познания мира и себя» и т.п. 0,4 % опрошенных ответить на данный вопрос затруднились. Примечательно, что ни один из респондентов не отметил, что посещает ИрЛЕМ с целью удовлетворения своих религиозных потребностей (0 %). Таким образом, посещение ИрЛЕМ никак не ассоциировано в сознании респондентов с удовлетворением ими религиозных потребностей, религиозных чувств и соответствующих ожиданий.

Абсолютное большинство (99,4%) опрошенных респондентов не считают ИрЛЕМ религиозной организацией. 0,6% затруднились ответить на данный вопрос. Ни один из респондентов не ответил, что считает ИрЛЕМ религиозной организацией (0%). Таким образом, Институт ритмологии не воспринимается респондентами как религиозная организация, что коррелируется с результатами ответов на предыдущий вопрос. Очевидно, что это объясняется тем, что ИрЛЕМ не занимается религиозной деятельностью, которая не заявлена в уставе ИрЛЕМ.

Для 97,2% респондентов посещение ИрЛЕМ не аналогично посещению ими религиозного храма (церкви, мечети и т.д.), 1,8% – затруднились ответить. Только 1,0% респондентов ответили, что посещение ИрЛЕМ для них означает то же, что для христианина посещение церкви (храма), для мусульманина – мечети и т.д. Характерно, что ответившие положительно на данный вопрос в анкетах позиционируют себя в качестве православных верующих – членов Русской православной церкви. Поэтому такие ответы, видимо, даны ими по причине выделения в сознании особо значимых событий собственной жизни, к коим они относят и посещение ИрЛЕМ, которое, по их мнению, по своей важности сопоставимо с посещением храма. Посещение ИрЛЕМ у абсолютного большинства опрошенных слушателей не ассоциируется с посещением культового учреждения (храма, мечети) и какого-либо иного религиозного объекта. Институт ставит и решает вполне земные задачи, и люди приходят в него, чтобы находить ответы на вопросы, которые волнуют их в рамках «земной жизни».

Интересно, что при этом почти половина опрошенных слушателей ИрЛЕМ (41,4%) являются верующими людьми; другая группа респондентов, сопоставимая с первой, заявила себя в качестве неверующих (45,6%). 12,8% с ответом затруднились, что даёт потенциальную возможность отнести их к группе колеблющихся между религиозной верой и неверием. Таким образом, ИрЛЕМ люди посещают независимо от того, являются ли они верующими или неверующими. Религиозность

индивида в данном случае никоим образом не сопряжена с его статусом слушателя ИрЛЕМ.

В случае положительного ответа на поставленный вопрос, то есть при позиционировании себя в качестве верующего человека, респондентам было предложено конкретизировать эту позицию и написать, какой религиозной традиции они придерживаются.

Из числа верующих 86,0% респондентов ответили, что принадлежат к православию; 7,7% – к исламу; 0,4% – к буддизму, 0,5% – к протестантизму; 4,8% опрошенных выбрали другой вариант ответа, где наиболее распространённые, это вера в Бога без конкретизации религиозного направления, в «единый Божественный разум», в «Высший разум», «не отдаю предпочтения какой-то одной религии, мне интересны все понемногу», «никакие религии не отрицаю, потому что Бог един», «не являюсь приверженцем какой-либо определённой религиозной традиции, верую, что есть Высшие силы, разум, которые управляют нашей жизнью» и т.п. Таким образом, следует отметить, что подавляющее большинство верующих, посещающих ИрЛЕМ, являются сторонниками исторических религий – в первую очередь, православия и, судя по всему, не видят никаких препятствий к одновременному посещению православного храма в качестве верующего человека, занимаясь в ИрЛЕМ. Из всего массива опрошенных практически каждый третий (35,6%) позиционирует себя в качестве православного. При этом 3,2% опрошенных (общий массив) заявили, что они мусульмане, 0,4% – буддисты, 0,2% – протестанты и 2,0% выделили позицию «Другое», как правило, имея в виду внекофессиональную веру в Бога.

Абсолютное большинство опрошенных (97,8%) не воспринимают Евдокию Дмитриевну Лучезарнову (Марченко) в качестве святой (сакральной) личности; 2,2% – затруднились ответить. Некоторые респонденты разясняли, что воспринимают Евдокию Дмитриевну Лучезарнову (Марченко) в качестве «уникальной личности», «уникального человека», «талантливого учёного», «прекрасного человека», «замечательной матери и бабушки» и т.д., то есть давали ей исключительно «земные» личностные характеристики. Ни один из респондентов не ответил, что воспринимает Евдокию Дмитриевну Лучезарнову (Марченко) в качестве особой сакральной (святой) личности, богини (0%).

Таким образом, в абсолютном большинстве опрошенные слушатели ИрЛЕМ не воспринимают Евдокию Дмитриевну Лучезарнову (Марченко) как богиню или сакральную личность, наделяя её вполне земными чертами и характеристиками.

Итак, первый блок вопросов проведённого социологического опроса (в форме анкетирования) слушателей ИрЛЕМ, выявил, что респонденты – слушатели ИрЛЕМ – по большей части или в абсолютном большинстве посещают ИрЛЕМ не с целью удовлетворения религиозных потребностей, не воспринимают ИрЛЕМ религиозной организацией, его посещение опрошенными не тождественно посещению религиозных учреждений, а создатель и руководитель ИрЛЕМ Евдокия Лучезарнова (Марченко) не воспринимается респондентами в качестве сакральной личности. Посещение ИрЛЕМ для абсолютного большинства опрошенных слушателей происходит не с целью обретения религиозной веры или удовлетворения религиозных потребностей, а для приобретения новых знаний и методик достижения успеха в «земной» жизни – то есть «здесь и сейчас», а не после телесной смерти. Однако, это, судя по ответам респондентов, никак не мешает их личной религиозности и не создаёт «когнитивного диссонанса» в сознании более чем трети опрошенных, позиционирующих себя православными и остальных, заявляющих о своей принадлежности к другим религиям или неверии. Собственно, это и понятно – никакого внутреннего конфликта, как в случаях, если бы в сознании людей «боролись» между собой стремления быть одновременно верующими двух или более религиозных направлений (религиозный выбор) – нет. В сознании заявивших себя в качестве верующих присутствует их религиозная вера (в подавляющем большинстве – православие) и, вместе с тем, они обучаются методикам личностного роста и обретения успеха, новым знаниям, умению противостоять стрессам и жизненным неудачам в частной научной организации, не имеющей отношения к религии и именуемой Институтом ритмологии (ИрЛЕМ).

Рассмотрев теоретические подходы, сложившиеся в религиоведении к объекту его изучения – религии, классификации религий и типологии религиозных организаций и выделив среди религий новые религиозные движения (НРД), а как их часть – группы нью эйдж, авторы пришли к выводу, что, возникнув в качестве религиозной организации в конце 1980 – начале 1990-х годов в Уральском регионе, Радастея, изначально относимая большинством религиоведов (в том числе авторами этих строк) к группе нью эйдж (следовательно, НРД), постепенно эволюционировала, и со второй половины 2000-х годов преобразовалась в сугубо светскую общественную организацию – Институт ритмологии. В Уставе Института полностью отсутствуют какие-либо упоминания о религии, религиозной вере, культовой практике, сверхъестественном (сакральном), а также о каких-либо формах религиозной деятельности. В настоящее время Институт ритмологии имеет статус частного научного учреждения.

Согласно результатам опроса, целью посещения слушателями ИрЛЕМ является обретение новых знаний, изучение методики достижения жизненных успехов, противостояния стрессам и неудачам, а также улучшение состояния здоровья и достижение лучшего, более комфортного самочувствия (физического, душевного, социального).

В настоящее время ИрЛЕМ представляет собой светскую (внерелигиозную) общественную организацию и осуществляет свою деятельность в соответствии с собственным уставом, составленным исходя из нерелигиозных целей и задач Института.

Таким образом, на примере Радастеи и Института ритмологии можно проследить динамику изменения статуса одной из организаций, первоначально относимой исследователями к нью эйдж, в форму нерелигиозной организации – частного научного учреждения «Институт ритмологии», в уставных документах и деятельности которого отсутствуют какие-либо признаки религии.

1. Апполонов, А.В. Наука о религии и ее постмодернистские критики / А.В. Апполонов. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2018. – 239 с.
2. Забияко, А.П. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / А.П. Забияко и др. – Благовещенск: Амурский государственный университет, 2012. – 208 с.
3. Кантеров, И.Я. Новые религиозные движения / И.Я. Кантеров // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: «Академический проект», 2008. – С. 892.

4. Кантеров, И.Я. «Нью эйдж» / И.Я. Кантеров // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: «Академический проект», 2008. – С. 898–899.
5. Конталева, Е.А. Религиозный синкретизм в интерпретации российских и зарубежных исследователей / Е.А. Конталева // Религиоведение. – 2017. – № 4. – С. 62–78.
6. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар; пер. с франц. Н.А. Шматко. – М.: «Институт экспериментальной социологии», СПб.: «Алетейя», 1998. – 160 с.
7. Марченко, Е.Д. Введение в педагогику РАДАСТЕИ / Е.Д. Марченко. – СПб.: Авторский Центр «РАДАТС», 1999. – 272 с.
8. Мезенцев, С.Д. Экспертное заключение об отсутствии в ритмологии Е.Д. Марченко признаков религиозного учения, религиозной организации, религиозной литературы, секты / С.Д. Мезенцев // Религия и право. Славянский правовой центр [Электронный ресурс]. – URL: http://www.sclj.ru/reference/expert/detail.php?ELEMENT_ID=3119.
9. Орлова, Э.А. Культурная (социальная) антропология / Э.А. Орлова. – М.: Академический проект, 2004. – 480 с.
10. Панин, С.А. Религиозная идентичность в западном эзотеризме / С.А. Панин // MAGNUM IGNOTUM: Магия. Герменевтика. Экклезиология / под общ. ред. И.П. Давыдова. – М.: ООО «ИПЦ “Маска”», 2015. – С. 261–279.
11. Торбург, М.Р. Постмодернизм о религии / М.Р. Торбург // Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: «Академический проект», 2008. – С. 779–780.
12. Устав Частного научного учреждения «Институт Ритмологии Лучезарновой Евдокии». Новая редакция. – М., 2016. – 10 с.
13. Фуко, М. Психическая болезнь и личность / М. Фуко; пер с франц. О.А. Власова. – М.: Издательский дом «Гуманитарная академия», 2009. – 320 с.
14. Элбакян, Е.С. Новые религии западного происхождения в современной России: общие характеристики и специфические черты / Е.С. Элбакян // Новые религии в России: двадцать лет спустя. – М.: Древо жизни, 2013. – С. 113–134.
15. Элбакян, Е.С. «Нью эйдж» / Е.С. Элбакян // Элбакян Е.С. Религии России: Словарь-справочник. – М.: «Энциклопедия», 2014. – С. 159.
16. Mannheim, K. The problem of the intelligentsia. The democratization of culture / K. Mannheim // Essays on the Sociology of Culture. – Paris-London: Routledge a. Kegan, 1956. – P. 171–246.

Текст поступил в редакцию 12.12.2017

References

1. Appolonov A.V. *Nauka o religii i ee postmodernistskie kritiki* [The Study of Religion and Its Postmodern Critics]. Moscow: Izdatel'skiy dom Vysshey shkoly ekonomiki, 2018, 239 p. (in Russian).
2. Zabyako A.P. *Kiberreligiya: nauka kak faktor religioznykh transformatsi* [Cyber Religion: Science as a Factor of Religious Transformations]. Blagoveshchensk: Amurskiy gosudarstvennyy universitet, 2012, 208 p. (in Russian).
3. Kanterov I.Ya. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of Religions]. Eds. A.P. Zabyako, A.N. Krasnikov, E.S. Elbakyan. Moscow: «Akademicheskiy proekt», 2008, p. 892 (in Russian).
4. Kanterov I.Ya. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of Religions]. Eds. A.P. Zabyako, A.N. Krasnikov, E.S. Elbakyan. Moscow: «Akademicheskiy proekt», 2008, pp. 898–899 (in Russian).
5. Kontaleva E.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2017, no. 4, pp. 62–78 (in Russian).
6. Lyotard J.-F. *Sostoyanie postmoderna* [The Postmodern Condition]. Moscow: «Institut eksperimental'noy sotsiologii», St. Petersburg: «Aleteyya», 1998, 160 p. (in Russian).
7. Marchenko E.D. *Vvedenie v pedagogiku RADASTEI* [An Introduction to the Pedagogics of “Radasteya”]. St. Petersburg: Avtorskiy Tsentr «RADATS», 1999, 272 p. (in Russian).
8. Mezentsev S.D. *Religiya i pravo. Slavyanskiy pravovoy tsentr* [Religion and Law. Slavic Law Center]. Available at: http://www.sclj.ru/reference/expert/detail.php?ELEMENT_ID=3119 (in Russian).
9. Orlova E.A. *Kul'turnaya (sotsial'naya) antropologiya* [Cultural (Social) Anthropology]. Moscow: Akademicheskiy proekt, 2004, 480 p. (in Russian).
10. Panin S.A. *MAGNUM IGNOTUM: Magiya. Germenevtika. Ekkleziologiya* [MAGNUM IGNOTUM: Magic. Hermeneutics. Ecclesiology]. Ed. I.P. Davydov. Moscow: ООО «ИПЦ “Маска”», 2015, pp. 261–279 (in Russian).
11. Torburg M.R. *Religiovedenie. Entsiklopedicheskiy slovar'* [Study of Religion. Encyclopedic Dictionary]. Eds. A.P. Zabyako, A.N. Krasnikov, E.S. Elbakyan. Moscow: «Akademicheskiy proekt», 2008, pp. 779–780 (in Russian).

12. *Ustav Chastnogo nauchnogo uchrezhdeniya «Institut Ritmologii Luchezarnovoy Evdokii»*. *Novaya redaktsiya* [The Rule of Private Scientific Organization “Insistute of Rhythmology of Evdokiya Luchezarnova”. Revised Version]. Moscow, 2016, 10 p. (in Russian).
13. Foucault M. *Psikhicheskaya bolezni' i lichnost'* [Mental Desease and Personality]. Moscow: Izdatel'skiy dom «Gumanitarnaya akademiya», 2009, 320 p. (in Russian).
14. Elbakyan E.S. *Novye religii v Rossii: dvadtsat' let spustya* [New Religions in Russia: Twenty Years Later]. Moscow: Drevo zhizni», 2013, pp. 113–134 (in Russian).
15. Elbakyan E.S. *Religii Rossii: Slovar'-spravochnik* [Religions of Russia: Dictionary and Handbook]. Moscow: «Entsiklopediya», 2014, p. 159 (in Russian).
16. Mannheim K. *Essays on the Sociology of Culture*. Paris-London: Routlege a. Kegan, 1956, pp. 171–246 (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.1.52-57

Павличенко З.Ю.



Паломничество и другие ритуалы в киберпространстве

Аннотация. Интернет как медийный канал становится в настоящее время основным средством массовой информации для религиозных организаций. Данный канал не только позволяет общинам верующих освещать свою деятельность и искать новых адептов. Он влияет на верования и религиозные практики, делает религиозные институты более открытыми, гибкими по отношению к реалиям жизни. Одним из ярких выражений социальной активности, связанной с религией в киберпространстве, являются ритуалы. Под влиянием интернета некоторые традиционные религиозные практики могут расширять модусы своего существования, формируя новые способы культовой деятельности. Паломничество

является наиболее часто встречающейся религиозной практикой в Сети. Данная статья рассматривает феномен онлайн-паломничества во всемирной паутине, основываясь на социологическом подходе изучения религии. Приводятся оценки данного феномена представителями разных религиозных традиций. В рамках статьи проводится анализ места интернет-паломничества в новообразовавшейся системе религиозных практик в киберпространстве.

Ключевые слова: интернет, паломничество, ритуал, киберпространство, религия, виртуальный

Zulfia Yu. Pavlichenko

Pilgrimage and Other Rituals in Cyberspace

Abstract. Now the Internet as the media channel is becoming the main mass media for religious organizations. This channel not only allows communities of believers to light their activity and to look for new adherents, but influences dogmas and religious practices, allows religious institutes to be more open and flexible in relation to life realities. Rituals in cyberspace have become one of the vivid expressions of social activity related to religion. Under the influence of the Internet some traditional religious practices can expand modes of the existence, forming new ways of cult activity. Pilgrimage is the most frequent online religious practice. This article discerns the phenomenon of pilgrimage online in the world web-net. The author conducts an analysis of the place of the Internet pilgrimage in the newly emerged system of religious practices in cyberspace. The first part of the paper is dedicated to the discussion of the terminology of the researched topic. It provides description of the main approaches to the study of online religious practices. In addition, the paper discusses the current trends in the Internet pertaining to the implementation of religious practices. The author briefly examines the quantitative data on religious practices performed in the Russian-speaking Internet (Ru-net) in order to demonstrate the growing interest of the population to the Internet as a platform for the implementation or performance of religious rituals. Estimates of this phenomenon of representatives of different religious traditions are given. Generally, the article devises the descriptive approach to highlight the existing gaps of the studied field in Russian and Kyrgyzstani science.

Key words: Internet, pilgrimage, ritual, cyberspace, religion, virtual

Павличенко Зульфия Юрьевна – магистр религиоведения, преподаватель кафедры ЮНЕСКО по изучению мировых культур и религий Кыргызско-Российского Славянского университета; 720000, Бишкек, Кыргызстан, ул. Киевская 44-А; zulichka_90@mail.ru.

Zulfia Yu. Pavlichenko – Master of Arts in Religious Studies, Teaching fellow of the UNESCO Department on World Culture and Religious Studies, Kyrgyz-Russian Slavic University; 44-A Kievskaya str., Bishkek, Kyrgyzstan, 720000; zulichka_90@mail.ru.

В современном обществе большую роль играет интернет, в котором находят отражение все сферы нашей жизни. Это коммуникационное пространство отражает всё многообразие и все противоречия современного общества [Кастельс, 2004, 73]. Религия тоже заняла своё место в этом пространстве [Кастельс, 2004, 167]. Благодаря интернету происходит модернизация религии: расширяются возможности обратной связи и личного выбора верующих, происходит видоизменение религиозных практик и религии в целом, которая становится более открытой и более доступной. Многие конфессиональные объединения создают собственные интернет-ресурсы, где можно не только получить информацию об организации, но и принять участие в каком-нибудь обряде. На сайтах той или иной религии можно, например, принять ислам или получить отпущение грехов у католического священника [Чугуевский, <http://goo.gl/7jZQG3>]. В результате тесного взаимодействия двух сфер – интернета и религии – осуществляется их взаимовлияние, например, происходит изменение культовой практики [George, 2006].

Киберпространство – это пространство для информационных объектов и событий. Существует несколько интерпретаций понятия «киберпространство», однако в научной литературе наиболее часто используются следующие:

- это весь диапазон информационных ресурсов, доступных через компьютерные сети;
- это новый поддерживаемый компьютерными технологиями параллельный универсум, в котором обмен различной информацией сопряжён с привлечением визуальных образов, звуков и разнообразных эффектов, невообразимых в реальном мире;
- это новый тип среды, существующей «везде и нигде», это среда для путешествия; качественно новый этап в эволюции и дематериализации средств массовой информации.

Несмотря на то, что широкое его использование началось два десятилетия назад, научных работ, в которых исследуется взаимодействие интернета и религии, сегодня немного. Большинство из них принадлежит авторству западных или российских учёных. К сожалению, в Кыргызстане на сегодняшний день не проявляется заметного академического интереса к данной теме.

Как правило, в интернете религия представлена в информационном плане, т.е. в научно-описательной и в проповедническо-миссионерской форме. Интернет-пользователь может получить самую разнообразную информацию об истории религиозного течения, её вероучении, ритуалах, культовых сооружениях, реликвиях, местонахождении, её публикациях и мероприятиях. Благодаря такой информации, люди, находящиеся в духовном поиске, получают более широкую, чем раньше, возможность ориентироваться в мире религии, делая осознанный выбор. Колеблющиеся в своей вере обращаются к киберпространству для удовлетворения своих духовных потребностей. По данным соцопросов, более пятидесяти процентов людей, использующих интернет в религиозных и духовных целях, чаще всего искали в Сети информацию о других религиозных системах, а не материалы о своей собственной религии (конфессии). Но эта свобода выбора – кажущаяся, ведь способы презентации религии в интернете имеют характерные черты. При запросе пользователя поисковые системы отдадут приоритет сайтам, вложившим определённый капитал в то, чтобы появиться как «финансируемая ссылка» в числе первых [Забияко, 2012, 75]. Также размещение одной и той же информации на различных сайтах («кольцо сайтов») формирует у пользователей убеждённость в том, что действия и рассуждения автора интернет ресурса правильные, поскольку информация, оправдывающая их размещена в «разных» источниках. Другой пример, обсуждение вопросов религиозной направленности в группах в социальных сетях, мобильных мессенджерах и на форумах позволяет выработать эффект «групповой поддержки», который основан на подсознательном стремлении человека к тому, чтобы согласовать свою точку зрения с мнением окружающих, и это даёт ему чувство уверенности в себе, что результирует сначала в сомнение в правильности собственной позиции, а затем – в её изменение в соответствии с общим настроем группы.

Но представление религии в интернете не исчерпывается информацией о ней. Многие люди, «путешествуя» по просторам интернета, хотят получать

не только информацию, но также исполнять свои религиозные обязанности. В том числе активно взаимодействовать через интернет с верующими своей конфессии. Для этого в киберпространстве представлены религиозные веб-чаты, интернет-конференции, группы по интересам в социальных сетях, форумы религиозных организаций, ответы духовенства на вопросы верующих и т.д. Подобная практика, как свидетельствуют российские исследователи, отмечена такими особенностями, которые приводят к существенному изменению традиционных представлений о религиозных объединениях [Забияко, 2012, 75–76]. По мнению А. Корта, анонимность и безграничность интернета способствует вовлечению в обсуждение религии разными группами и созданию ими разных сообществ, а иногда и новых течений, с нетрадиционной интерпретацией первоисточников той или иной религиозной конфессии [Kort, 2005, 368–383]. Новые способы распространения знаний о религии приводят к созданию сетевых религиозных организаций. Например, некоторые мусульмане, объясняя свою религиозную принадлежность, идентифицируют себя не с мечетью, не с религиозной общиной или течением ислама, а с веб-сайтом или интернет-сообществом [Bunt, 2009, 77].

Другим выражением социальной активности верующих являются ритуалы, для выполнения которых в киберпространстве существуют онлайн-молитвы, виртуальные паломничества, онлайн-медитация, онлайн-богослужения, кибер-ритуалы, кибер-похороны и кибер-панихиды и пр. Одним из частых ритуалов в Сети является паломничество, которое, прежде всего, выражено в его удобстве. Представители той или иной конфессии, регистрируя свою страницу в Сети, стараются представить информацию в максимально удобном виде, прежде всего при помощи текстов, фотографий, звуков, мультимедийных интерактивных средств, которые, в свою очередь, знакомят пользователя с историей, легендами и географией того или иного священного места, а также дают комментарии электронного гида. К примеру, представители иудаизма организовали один из своих сайтов таким образом, что пользователь имеет возможность отправить молитву по электронной почте к иерусалимской Стене плача.

Не менее важной причиной распространённости паломничества в Сети является трудность совершения хаджа представителями ислама. В том числе из-за ограниченного количества квот, выделяемых Саудовской Аравией, и недостаточного уровня материального благосостояния верующих. Таким образом, интернет-удобства создают ощущение реального паломничества.

В структуре религиозного кибер-ритуала, к которому относится и паломничество, можно выделить два компонента: информативную функцию и функцию имитации реального действия. Информативный уровень – это представление аудио-визуальной информации о ритуале при помощи текстов, слайдов, фотографий или коротких видео представляют пользователю. На втором уровне пользователь имеет возможность личного участия в ритуале в режиме online при помощи интерактивных ссылок, выбора той или иной опции анимации, воспроизведения действий с виртуальными объектами в виртуальном пространстве, подобно тому, как это происходит в online-играх.

А.П. Забияко и соавторы в коллективной работе «Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций» указывают на одного из западных исследователей, Марка Мак Уильямса, который писал, что размытость границы между виртуальным и реальным обозначилась в религии задолго до изобретения интернета. Согласно Мак Уильямсу, термин «виртуальный» является производным от средневекового латинского *virtualis* («сила», «могущество»), и в философии схоластики характеризовал то, что в большей степени существует потенциально, нежели актуально [Забияко, 2012, 75–76]. Таинство евхаристии (хлебопреломления), по Уильямсу, виртуально потому, что даёт ритуальную возможность потенциального переживания божественной реальности Христа. Кроме евхаристии М. Мак Уильямс указывает на другие христианские (католические) обряды, также соотносящиеся с представлениями о виртуальности. Это относится к практике крестного хода «Виа Долороза», или Скорбного Пути, где 14 калварий, расположенных за церковной оградой или по дороге к ней и описывающих путь Иисуса Христа к месту казни,

«являются символическими замещениями путешествия в действительное место паломничества к святому граду Иерусалиму» [Забияко, 2012, 75]. Реальность таких мини-паломничеств во францисканских церквях была провозглашена и узаконена в XVII в. папой Иннокентием XII. Виртуальные паломничества в киберпространстве были так же узаконены Римско-католической церковью. Папа Иоанн Павел II, не имея возможности посетить Ирак из-за войны, совершил своё паломничество к месту рождения Авраама в древнем городе Уре виртуально [Забияко, 2012, 76]. Это паломничество знаменательно тем, что все передвижения папы любой пользователь может проследить в интернете, и таким образом, «поучаствовать» в нём.

Марк Мак Уильямс не только проследил историю возникновения виртуальных паломничеств, но и создал теоретическую базу для их изучения. Он выделил четыре необходимых компонента виртуальных паломничеств. Во-первых, это создание мифологической карты. Во-вторых, использование интерактивных зрительно-слуховых приёмов, которые вызывают чувство реального присутствия. В-третьих, виртуальные паломничества (как реальные) – это так называемые лиминальные феномены, способные вызывать некие переходные состояния «ни то, ни другое», которые могут «временно вырвать паломников из круговорота обычных социальных ролей и отношений, определяющих то, кем они являются» [Забияко, 2012, 76]. С этой точки зрения виртуальное паломничество, которое в тоже время может являться своеобразным развлечением. В-четвёртых, виртуальные паломничества, являясь видом досуговой деятельности, формируют вокруг себя сообщества людей, вызывая у них чувство единения.

Мак Уильямс делит виртуальные паломничества на те, эквивалент которых существует в реальном мире, и те, что присутствуют только в киберпространстве как «архитектурно-кибернетическая модель» [Забияко, 2012, 76]. К первым относятся кибер-паломничества, совершаемые в реальном времени. Примером может служить официальный сайт Лурда, где веб-камеры в реальном времени транслируют всё происходящее в гроте (здесь в XIX в. Бернадетте Лурдской явилась Дева Мария, после чего в этом месте забил целебный источник) [Забияко, 2012, 76]. К кибер-паломничествам второго рода относятся программные среды, смоделированные «кибер-визионерами» в качестве идеальной или будущей реальности. Анастасия Карафлуджка предлагает другую классификацию, выделяя институциональные паломничества, предлагаемые церквями или другими религиозными службами, и персональные, которые по своему характеру могут быть традиционным или нет [Забияко, 2012, 76].

В любом случае, любой виртуальный ритуал имеет дело не с самим верующим. Какова бы ни была степень достоверности кибер-модели ритуала, участие в нём верующего не является непосредственным. Все ритуалы, богослужения, обряды и взаимодействия в Сети осуществляются в виртуальной программной среде, для чего создаётся аватар, то есть виртуальный объект, который в реальном времени представляет пользователя в Сети. Этот аватар становится посредником между культовыми объектами и верующим. В рамках религиозной антропологии традиционных конфессий проблема действенности виртуального обряда требует своего осмысления.

Много новых проблем возникает также в связи с расширяющимися возможностями цифровых технологий. Одна из них – «лихорадка селфи», как её назвали в интернете, напрямую касается паломничества. Современные паломники фотографируются на фоне святыни и буквально запечатлевают каждый свой шаг при совершении паломничества. Затем они выкладывают свои фотографии в социальные сети, делясь своими впечатлениями в личных блогах, или – в социальных сетях со своими друзьями и родными. У таких виртуальных паломнических фото-отчётов есть свои плюсы и свои минусы. Благодаря им многие из тех, кто не может отправиться в реальное путешествие, могут познакомиться со святынями через интернет. С другой стороны, происходит профанация паломничества, нарушается ось психологического контакта паломник–святыня, внутренний мир верующего выставляется на всеобщее обозрение.

Бурное обсуждение «лихорадки селфи» происходит в мусульманском сообществе. Так как хадж в Мекку для каждого правоверного мусульманина это особенный,

особо желаемый обряд, наиб-имам центральной мечети Казахстана «Нур Астана» Абдуссамад Махатов предположил, что подобные фотографии могут быть «выражением радости паломника или, может быть, ликования от того, что он совершает хадж» [Nur, <http://goo.gl/q2qgJ4>]. Другие исламские духовные лидеры, напротив, считают данное проявление не позволительным, поскольку выложенные в социальных сетях фотографии, запечатлевающие паломника на фоне святынь, противоречат воли пророка и его наставлениям. Подобные факты критикует один из мусульманских проповедников Абдул Раззак аль-Бадр: «складывается ощущение, что целью паломничества становится фотографирование, а не отправление обрядов» [Nur, <http://goo.gl/q2qgJ4>].

Мусульмане в России также с сомнением относятся к фотографической лихорадке, которая может отвлечь верующих от главного – правильного совершения хаджа. «В первую очередь, конечно, паломники должны думать о правильности совершения хаджа, об обрядах, ритуалах, нежели о том, как презентабельнее выложить фотографию и как себя сфотографировать. Если это отвлекает от совершения паломничества, то получается, что он поехал не для совершения обряда, а для того, чтобы показать родным, близким и друзьям себя правоверным мусульманином. Ислам всегда учит умеренности, – чтобы это не превратилось в какое-то фото-шоу, чтобы на каждом шагу делать селфи», – цитирует РИА Новости заместителя председателя Совета муфтиев России Рушана Аббясова [Nur, <http://goo.gl/q2qgJ4>].

Православные лидеры тоже отмечают неоднозначность возможностей интернета.

По данным портала Rambler (Рамблер (проект «RUметрика»)), за август 2010 г. совокупная аудитория религиозных сайтов рунета составляла лишь 209 949 посетителей (совокупная дневная аудитория) (или около 0,7 % от общей аудитории рунета), 37 место по секторам исследований Рамблера. За период с августа 2009 по август 2010 сектор «Религия» занял 36 место, понизившись на 2 пункта по сравнению с предыдущим периодом (на 25,55 %) и составил 295 176 посетителей за день (совокупная дневная аудитория) – или 1,03 % от всей численности пользователей рунета. Основываясь на информации, представленной главным редактором интернет-каталога «Православное христианство.ру», И. Мазуренко подчёркивает, что можно говорить о преобладании интереса пользователей интернета к христианству (прежде всего – православию, а также протестантизму) [Мазуренко, <http://goo.gl/FCuQAU>].

По данным интернет-каталога «Православное христианство.ру», тематика православных сайтов следующая: 25 % православного рунета – это официальные страницы – храма, епархии, благочиния, иных учреждений РПЦ, или официальные сайты церковно-общественной организации. Сайты, посвящённые православному искусству и научным проблемам, составляют 24 %. Также в православном сегменте религиозного рунета представлены такие темы, как «Православное вероучение» (9 %), «Семья, жизнь в миру» (7 %), «Образование» (7 %), «СМИ» (6 %), «Интернет-службы» (6 %), «Политика и идеология» (5 %), «Церковь и общество» (5 %), «Личные странички» (3 %) и сайты, посвящённые хозяйственной деятельности православных христиан (3 %). 52 % официальных интернет-сайтов составляют сайты храмов, 17 % – страницы церковно-общественных организаций, 15 % – монастырские сайты, 12 % – официальные епархиальные сайты [Мазуренко, <http://goo.gl/FCuQAU>].

На наш взгляд, мусульмане пока в меньшей степени пользуются возможностями интернета, поэтому в Сети официальных сайтов исламского содержания немного.

Выводы

Интернет как медийный канал становится в настоящее время основным средством массовой информации для религиозных организаций. Данный канал не только позволяет общинам верующих освещать свою деятельность и искать новых adeptов. Он влияет на вероучения и религиозные практики, делает религиозные институты более открытыми, гибкими по отношению к реалиям жизни. Под влиянием

интернета некоторые традиционные религиозные практики могут расширять модусы своего существования, формируя новые способы культовой деятельности. Одной из новаций религиозных практик является интернет-паломничество в киберпространстве. Паломничество в Сети – важное явление, поскольку оно имеет отношение к глубинным основам религии, к структурам религиозных объединений, к традициям религиозного взаимодействия. Это новое явление требует дальнейшего комплексного исследования с позиций антропологии, социологии и психологии религии.

Библиографический список

1. Забияко, А.П. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / А.П. Забияко и др. – Благовещенск: Амурский государственный университет, 2012. – 208 с.
2. Кастельс, М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / М. Кастельс; пер. с англ. – Екатеринбург: У-Фактория, 2004. – 328 с.
3. Мазуренко, И. Религия и СМИ / И. Мазуренко // Православный интернет сегодня [Электронный ресурс]. – URL: <http://goo.gl/FCuQAU> (дата обращения: 10.11.2017).
4. Чугуевский, Р.А. Богоугодные технологии / Р.А. Чугуевский // Независимая газета [Электронный ресурс]. – URL: <http://goo.gl/7jZQG3> (дата обращения: 19.11.2017).
5. Bunt, G.R. *Muslims: Rewiring the House of Islam* / G.R. Bunt. – North Caroline: University of North Carolina Press, 2009. – 376 p.
6. George, S. *Religion and Technology in the 21st century: Faith in the E-world* / S. George. – New York: Information Science Publishing, 2006. – 272 p.
7. Kort, A. *Dar al-Cyber Islam: Women, Domestic Violence and the Islamic Reformation on the World Wide Web* / A. Kort // *Journal of Muslim Minority Affairs*. – 2005. – № 25 (3). – P. 368–383.
8. Nur, K.Z. Мусульман призывают отказаться от селфи во время хаджа / К. Z. Nur [Электронный ресурс]. – URL: <http://goo.gl/q2qgJ4> (дата обращения 17.11.2017).

Текст поступил в редакцию 10.12.2017.

References

1. Zabiyaiko A.P. *Kiberreligiya: nauka kak faktor religioznykh transformatsiy* [Cyber Religion: Science as a Factor of Religious Transformations]. Blagoveshchensk: Amurskiy gosudarstvennyy universitet, 2012, 208 p. (in Russian).
2. Castells M. *Galaktika Internet: Razmyshleniya ob Internete, biznese i obshchestve* [The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business and Society]. Ekaterinburg: U-Faktoriya, 2004, 328 p. (in Russian).
3. Mazurenko I. *Religiya i SMI* [Religion and Mass Media]. Available at: <http://goo.gl/FCuQAU> (accessed: November 10, 2017) (in Russian).
4. Chuguevskiy R.A. *Bogougodnye tekhnologii* [Technologies Pleasing to God]. Available at: <http://goo.gl/7jZQG3> (accessed: November 19, 2017) (in Russian).
5. Bunt G.R. *Muslims: Rewiring the House of Islam*. North Caroline: University of North Carolina Press, 2009, 376 p. (in English).
6. George S. *Religion and Technology in the 21st century: Faith in the E-world*. New York: Information Science Publishing, 2006, 272 p. (in English).
7. Kort A. *Dar al-Cyber Islam: Journal of Muslim Minority Affairs*. 2005, no. 25 (3), pp. 368–383 (in English).
8. Nur K.Z. *Musul'man prizyvayut otkazat'sya ot selfi vo vremya khadzha* [Muslims Are Urged to Refuse Taking Selfies during Hajj]. Available at: <http://goo.gl/q2qgJ4> (accessed November 17, 2017) (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.1.58-70

Петров А.М.



О мирском и сакральном времени в некоторых русских фольклорных религиозных текстах

Статья подготовлена в рамках коллективной плановой темы
№ АААА-А18-118020800204-0 «Фольклорные традиции и рукописная
книжность Европейского Севера: источниковедение, текстология, поэтика,
этнографический контекст»

Аннотация. В современном религиоведении категорию времени конфессионального текста принято описывать при помощи оппозиции *мирское–священное*. Не является исключением и текст православный. Однако существуют определённые типы текстов, для которых рамки указанной оппозиции тесны. Речь идёт о текстах народного православия – точнее, о русских фольклорных духовных стихах. Произведения этого жанра наследуют от христианства представление о времени мирском и священном, но по-своему трансформируют его. Православная традиция в фольклорной среде интерпретируется преимущественно в терминах народной культуры: возрастает значение фольклорной троичности, актуализируется представление о мифологическом идеальном первоначале; семиотическое пространство православной традиции обогащается фольклорными представлениями о *времени пограничном* (*полночь, двенадцать часов* и т.п.); дополнительной сакрализации подвергается *пятница* как день Распятия Христа (согласно некоторым духовным стихам, именно на пятницу приходится Вознесение Христа, в существенном противоречии с канонической традицией); наделяются дополнительным сакральным смыслом и события, вообще не получившие в канонических текстах соответствующей этической оценки (например, возраст начала обучения святого грамоте). Бинарная оппозиция *мирское–священное* трансформируется в своего рода триаду, где в качестве третьего элемента выступают события, происходящие в потоке мирского времени, но наделяемые фольклорным сознанием дополнительными сакральными, символическими коннотациями, восходящими к образной системе народной культуры. Это позволяет говорить о расширении границ священного времени в народном православии. Существенную роль в организации временной структуры духовных стихов играют эсхатологические переживания. Сакрализации подвержены не только события, происходившие в прошлом, но и события предполагаемого будущего (конец света и остановка течения времени).

Ключевые слова: духовные стихи, фольклор, народное православие, мирское, сакральное, категория времени, религиозное сознание

Alexander M. Petrov

On Secular and Sacred Time in Some Russian Folklore Religious Texts

*The paper is written within a collective planned subject
“Folklore Traditions and Hand-Written Booklore of the European North: Source Study, Textual Criticism,
Poetics, and Ethnographic Context”, no. АААА-А18-118020800204-0*

Abstract. In modern studies of religion, the category of time of the confessional text is usually described with the help of the opposition *profane-sacred*. Orthodox text is not an exception. However, there are certain types of texts for which the framework of this opposition is tight. It concerns the texts of folk Orthodoxy – more precisely, Russian folklore spiritual verses. The works of this genre inherit the notion of profane and sacred time from Christianity, but they transform it in their own way. The Orthodox tradition within folklore is interpreted mainly in terms of folk culture: the importance of the folk idea of triplicity increases; the concept of the mythological ideal origin of the world is actualized; the semiotic space of the Orthodox tradition is enriched with folkloric ideas about the *border-time* (*midnight, 12 o'clock*, etc.); *Friday* as the day of the Crucifixion of Christ is exposed to additional sacralization (according to some spiritual verses, it is on Friday that the Ascension of Christ takes place, in substantial contradiction with the canonical tradition); events that generally did not receive the corresponding ethical evaluation in the canonical texts are endowed with an additional sacred meaning (for example, the age of the beginning of teaching the holy child). The binary opposition of the *profane-sacred* is transformed into a kind of triad, where the third element are the events taking place in the stream of profane time, but endowed by folkloric consciousness with additional sacral, symbolic connotations that go back to the folk culture. This allows us to talk about expanding of the boundaries of sacred time in the folk Orthodoxy. Essential role in the organization of the temporal structure of spiritual verses is played by eschatological experiences. Sacralization concerns not only those events that occurred in the past, but also the events of the prospective future (the end of the world and the cessation of the passage of time).

Key words: spiritual verses, folklore, folk Orthodoxy, secular, sacred, category of time, religious consciousness

Петров Александр Михайлович – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН; Республика Карелия, гор. Петрозаводск, ул. Пушкинская, 11; petrof@onego.ru

Alexander M. Petrov – PhD (Philology), Senior Researcher at the Institute of Linguistics, History and Literature of the Karelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences; 11 Pushkinskaya str., Petrozavodsk, Republic of Karelia, Russia; petrof@onego.ru

Традиция осмысления мира в религиозных категориях зародилась с момента достижения человеческим сознанием способности к осуществлению сложных абстрактных операций и сохранила свою преемственность до настоящего времени. Формы религиозного мышления прошли долгий путь и претерпели существенные эволюционные изменения, но в самой своей сути религиозная картина мира всегда оставалась постоянной: религия (во множестве её национальных, наднациональных, исторических типов) основывается на наборе мировоззренческих констант, которые дифференцируют её от других способов описания и осмысления окружающего мира. К числу таких констант исследователи, прежде всего, относят *веру* в существование бога (или богов, или сверхъестественных сил – в широком смысле) и описание мира посредством категорий *священного* и *мирского*. Иногда к константам религиозного сознания относят такие признаки, как представление об инобытии [Забияко, 2008, 1069]; религиозный культ, религиозные организации [Забияко, Красников, Элбакян, 2006, 872].

Указанные типологические маркеры религиозного сознания восходят к мифологическим истокам; сама религия как мировоззренческий феномен выросла из мифологии [Яблоков, 2006, 886]. В предлагаемом исследовании религия рассматривается как историческая форма мифологии; образы и сюжеты религии описываются и интерпретируются в категориях мифологии; мифологическое и религиозное мышление рассматриваются как исторически не тождественные, но строго не дифференцируются.

Как мы уже отметили выше, к числу существенных компонентов религиозного сознания относится интерпретация мира и человека посредством категорий *священного* и *мирского*. Оппозиция *священное–мирское* описывает самые разнообразные аспекты бытия, в том числе и такую онтологически значимую, сущностную характеристику окружающего мира, как время. Категория времени в значительной степени подвержена религиозно-мифологическому осмыслению; религиозно-мифологическое время обладает особой структурой и семантикой. Прежде всего, время, как и пространство, неоднородно: в научной традиции приняты термины *время мирское* и *время священное*. Время мирское – это «обычная временная протяжённость, в которой разворачиваются действия, лишённые религиозной значимости» [Элиаде, 1994, 48]. Время священное – это время праздников, повторяющихся с определённой периодичностью: «Всякий церковный праздник, всякое Время литургии представляет собой воспроизведение в настоящем какого-либо священного события, происходившего в мифологическом прошлом» [Элиаде, 1994, 48].

Задача статьи – предложить систематизированное описание *категории времени*, обуславливающей типологическое единство народно-православного сознания, отражённого во множестве фольклорных религиозных текстов.

Материал исследования – русские фольклорные духовные стихи: сюжеты «Голубиная книга», «Алексея, человек Божий», «Аника-воин», «Два Лазаря», «Егорий Храбрый» и многие другие классические эпические сюжеты.

Приступим к рассмотрению текстов.

I. Время мирское

Адаптация христианского вероучения фольклорной традицией сталкивалась с рядом естественных трудностей: непривычные образы, сложный язык христианской письменности. Фольклорный текст избегает чрезмерных усложнений – напротив, в условиях устного бытования он строится на традиционных и хорошо

известных сказителям формулах: ритмо-синтаксических, лексических, морфологических, мелодических и т.д. Нагромождение образов и витиеватых языковых конструкций – признак книжно-письменной культуры, хотя, разумеется, далеко не всякой и не во всякий исторический момент. Однако фольклор практически всегда стремится к упрощениям. Категория времени – частный случай такого положения дел. Не стали исключением и духовные стихи: в этом жанре мы отмечаем немало бытовых представлений о времени: так ближе и понятнее носителям традиции и их слушателям. В духовных стихах может описываться обыденный мир в обыденных хронологических рамках. Так, если в жизни святого наступает такой момент, как свадьба, то проще всего прибегнуть к помощи привычных числовых номинаций: «Прошло того времечки нимного, / Нимного-то, нимало, да лет семнадцать, / Похотели отец-мать его жонити» [Неизданные материалы, 2007, 164]; «А проходило тому времени лет восемнадцать, / А похотел его батюшка жонити» [Неизданные материалы, 2007, 170]; «Ростили Олексея лет двадцать, / Здумал Олексея жонити, / Выбирали яму кнегину Катерину» [Неизданные материалы, 2007, 158].

Поясним, что процитированные фрагменты относятся к духовному стиху «Алексей, человек Божий», широко распространённому в фольклорной традиции и бытовавшему в десятках вариантов. Этот стих возник на основе литературного Жития Алексия, известного на Руси с XI века по переводам с греческих источников [Муравьёв, Турилов, 2001, 9].

Под влиянием бытовых представлений проникает в фольклор и указание на возраст начала обучения святого: «Да стал Алексей подрастати, / Да стал мужевати, / Да стало Алексею лет восемь, / Да стал Алексей грамоте учиться» [Духовные стихи, 2015, 160].

В рукописном списке «Жития» XII в. конкретные числовые указания отсутствуют: «Когда же отроку пришло время учиться, отдали его сначала обучению грамоте, и он познал всю грамматику, церковные правила и немного риторику, и был отрок очень умным» [БЛДР, 1999, 245].

Однако уже здесь мы сталкиваемся со своего рода «сопротивлением материала» заданной схеме. В народно-православных текстах стереотипы бытового восприятия времени могут вытесняться традиционными фольклорными нумеративами, имеющими символическое значение. Так, в одном из вариантов возраст обучения святого грамоте – *двенадцать лет* (текст записан в 1935 г. в Кемском районе Карелии): «Воспитали они его лет до двенадцать. / Захотели они Алексеюшка грамоте учить, / Алексеюшки грамота скоро далася» [Духовные стихи, 2015, 93].

Можно предположить, что число *двенадцать* для обозначения возраста взросления героя заимствовано из эпической традиции Русского Севера: «К двенадцати годам собрал дружину Вольга, двенадцатилетний Ермак бьется с царем Калиным, Василий Игнатьевич – с Батыгой, в этом возрасте покидает свой дом Добрыня ради чистого поля, так же поступает Сокольник, вступивший в единоборство с отцом. Таким образом, первая попытка перенять отцовскую славу совершается в двенадцать лет» [Новичкова, 2001, 89].

Само же символическое числительное *двенадцать* восходит к мифологическим представлениям, повлиявшим и на поэтику фольклора [Топоров, 1992, 629–631]. Иными словами, сюжетный стереотип «обучение святого грамоте» подвергается в народном тексте влиянию фольклорной формульности. Описание момента жизни героя при помощи символического нумератива придаёт повествованию некоторый сакральный ореол.

Нумератив *двенадцать* используется и при описании героев-змееборцев: Федора Тирона и Георгия Победоносца (в народной традиции – Егория Храброго), которые, согласно фольклорным воззрениям, взрослеют и обретают силу именно в этом возрасте: «Только по двору по царскому, / По крылечушку по красному / Ходит-гуляёт младый человек Федор Тирон, / Всего ему от роду двенадцать лет» [Стихи, 1991, 87]; «Явился ей Егорий свет, / Егорий свет в двенадцать лет, / На белом коне сидючи» [Духовные стихи, 2015, 422]; «Значит, жила-была Аграфина Катерина. У ей был сын Егорий. Он жил да двенадцати лет. Стало ему двенадцать лет. Наезжал царище Кудриянище» [Духовные стихи, 2015, 230].

В создании стереотипии фольклорного текста принимает участие и традиционная троичность. Например, герою в момент начала испытаний может быть не двенадцать лет, а *три* года без *трёх* месяцев: «Есть у меня святой младенец Кирик, / *Трёх лет без трёх месяцев*» [Стихи, 1991, 120].

Использование фольклорной троичности не чуждо и другим сюжетам духовных стихов. Троичность, разумеется, мы понимаем в широком смысле: это любое определение, содержащее идею утращения: *три, тридцать, тридцать три, триста* и т.п. Благодаря таким числовым стереотипам даже время, которое, в сущности, относится к мирскому, приобретает оттенок если не сакральности, то некоторой условности, не свойственной бытовому восприятию времени. Например, в стихе «Глубина книга» тридцать лет – это срок, в течение которого должен сбыться вещий сон героя: «Как теперь у нас и в зачатьи нет, / Тому пройдет времени *тридцать лет*, / Тогда сны-то наши сбудутся, / Тогда дети наши народятся, / По возрасту вместе сойдутся» [Бессонов, 1861–1863, 299].

Тридцать лет, согласно некоторым вариантам духовного стиха «Алексей, человек Божий», – это срок, в течение которого святой молится в пустыне: «*Тридцать лет* пробыл Олексей в пустыне, / *Тридцать лет* Богу молился» [Духовные стихи, 2015, 88]. В книжном «Житии» этот срок составляет *семнадцать лет* [БЛДР, 1999, 247]: фольклорная традиция, таким образом, привнесла в повествование оттенок сказочной таинственности.

По другим вариантам, время пребывания Алексея в пустыне имеет более конкретный характер: это *двенадцать, семнадцать* (как в «Житии»), *двадцать, сорок, сорок пять лет* [Петров, 2014, 16].

Обыденный характер носят описания физических состояний персонажей. Например, в духовном стихе «Два Лазаря» болезненное состояние бедного брата длится одиннадцать лет: «Ну вот, случилось брату бедному Лазарю *одиннадцать годочков* во гноище лежать, *одиннадцать годов*» [Духовные стихи, 2015, 269].

Длительность предсмертных мучений богатого Лазаря передаётся при помощи нумератива *четыре*: «Вышёл богатой в полё погулять, / Застигла богатого зла лютая смерть, / Зла лютая смерть, свирепая скорб. / Сдунула богатого повыше главы, / Опустила богатого во сыру землю, / Мяла, трепала *четыре часу*» [Неизданные материалы, 2007, 183].

Совершенно бытовой характер носит традиционное для эпоса описание пира в стихе «Сорок калик со каликою», и фольклорная троичная числовая модель здесь используется, скорее, по традиции, сакрального смысла она лишена: «И сидят они время *час, другой*. / Во *третьем часу* подымались, / Подымавши они Богу молятся, / За хлеб за соль бьют челом / Молодой княгине Апраксеевне / И всем стольникам и чашникам» [Бессонов, 1861–1863, 11–12].

Уже по приведённым примерам можно предположить, что в духовных стихах действуют две разнонаправленные тенденции осмысления мирского времени: 1) сказители пытаются придать повествованию правдоподобие, используют «реалистические» обозначения времени, 2) сказители пытаются некоторым образом «высвить» повествование, придать бытовому потоку времени оттенок символичности.

Интересные примеры такого рода встречаются в известном стихе «Аника-воин». Когда Аника-воин встречает Смерть, ему, по разным вариантам, может быть *тридцать два* года или *триста тридцать один* год: «Оника-воин жил *тридцать два года*, / Захотелось Онике-воину погуляти, / В цисто поле погуляти, / Свою силу испытати» [Неизданные материалы, 2007, 139]; «Жил-был Оника-воин, / Жил-был долго, – / Жил *триста тридцать* единое лето» [Стихи духовные, 1991, 202]. Очевидно, что первый пример – это попытка приблизить образ героя к действительности, наделить его чертами реального человека; второй пример – фольклорное обобщение, наделяющее героя признаками исключительности.

Некоторая смысловая неотчётливость характерна для числовых обозначений в духовном стихе «Мучения Егория». В сюжете описывается разрушение мира, в котором живёт святой Егорий и его родители. Противник обрушивается на христианскую землю с языческим воинством в определённый срок: «Как в *первом году второй тысячи* / Наездял царище Кудриянищё» [Духовные стихи, 2015, 514];

«Ай, в восемнадцатом году, девятой тысячи, / Наезжал царице Куриянице. / Всех князей, бояр да он повыврубил, / Он срубил главу да князю Фёдору» [Духовные стихи, 2015, 428]; «Восьмом году, осьмой тысяче, / Осьмой тысячи в марте месяце / Наезжал царице Кудреянице, / Кудреянице да й сам Буянищо» [Неизданные материалы, 2007, 81].

Не следует здесь искать исторической конкретики: время носит условно-фантастический характер. Однако, как отмечают исследователи, само использование таких квазидостоверных определений времени призвано «придать повествованию правдоподобие» [Мухина, 2006, 16]. Напомним, что датировка «восьмая тысяча» восходит к эсхатологическим представлениям, бытовавшим на Руси в XV в. [Топорков, 1991, 176]. Согласно летоисчислению «от сотворения мира» (5508 г. до н.э.), конец света ожидался в 1492 г. (конец седьмой тысячи). Думается, что и «первый год второй тысячи» также ассоциативно связан с представлением о некой временной границе, за которой начинается отсчёт новой эпохи.

Формула «восьмой год восьмой тысячи» стала своего рода маркером переходного времени, вслед за которым наступают драматические события. Обычно она встречается в одном сюжете – «Мучения Егория», однако иногда её можно обнаружить и в стихе «Голубиная книга»: «*При последнем будет при времени, / При восьмой будет при тысящи, / Правда будет взята Богом с земли на небо, / А Кривда пойдет она по всей земли, / По всей земли, по всей вселенной, / По тем крестьянам православным*» [Бессонов, 1861–1863, 292].

Зафиксированы единичные случаи использования этой формулы и в зачине стиха о Голубиной книге: тёмная туча, приносящая Голубиную книгу, появляется в восьмом году восьмой тысячи [Кузнецова, 2015, 339].

Таким образом, время, которое мы определили как мирское, не обнаруживает смысловой однородности. Имеются безусловные обывательские временные указатели, не имеющие сакрального значения. Однако во многих случаях и утилитарные обозначения временных точек и интервалов могут подвергаться некоторой символической нагрузке. Это достигается при помощи включения в христианский дискурс традиционных фольклорных обозначений времени с их устоявшимися культурными ассоциациями. Таковы, например, фольклорные числовые номинации «двенадцать» и «три». Определения «восьмой год восьмой тысячи» и подобные, хотя и рассмотрены нами в разделе «Время мирское», фактически обнаруживают амбивалентность: будучи конкретно-историческими по форме, они по содержанию почти полностью переходят в ведомство сакральной хронографии – слишком тесны их символические ассоциации с эсхатологическими переживаниями. Какие же события можно отнести к сакральному времени без учёта дополнительных условий и смысловых противовесов? Материалы обнаруживают, что такие события в духовных стихах отражены, и их не так мало. Перейдём к рассмотрению соответствующих случаев.

II. Время сакральное

К событиям сакрального времени относятся в той или иной мере события, которые ассоциируются с неким первоначалом. Обычно такое первоначало осмысляется в мифологическом сознании как идеальное: «*С первого веку – начала Христова / Не бывало на Салым-град / Никакой беды, ни погибели*» [Стихи, 1991, 162]. Это экспозиция духовного стиха «Димитрий Солунский», и речь здесь идёт о состоянии христианского мира до вмешательства языческих сил – нашествия «неверного царя Мамая».

В стихе «Голубиная книга» явление книги, раскрывающей тайны мироздания, разворачивается в мистическом хронотопе: Голубиная книга даруется человечеству из тёмной грозной (т.е. грозовой) тучи, выпадает на священную гору (название горы варьируется, но обычно это Фавор) или в Иерусалиме и т.д. Время действия обычно приурочено ко времени правления библейского царя Давида – в фольклоре его имя предстаёт в русифицированном облике: Давыд Евсеевич: «*Во граде было во Иерусалиме, / При царе при Давыде при Евсеевиче, / При его сыне при Соломоне, / При старце было при Захарии, / Кабы с той стороны со восточной, / С другой стороны с полуденной / Воздвигло чудо немалое: / Восходила туча сильна грозная, / Из той из тучи из сильной грозной / Выходила Книга Голубиная, / Божественная книга Евангельская*» [Бессонов, 1861–1863, 323].

В некоторых вариантах события происходят во время «заचाдьа свету белого»: «С *заचाдьа было свету белого*, / На той на земле Сарочинская, / На той горе Фарафонская, / Не чудо там сочудилося, / А се проява проявилося: / Со небес книга совалилася, / Выпадала Книга Голубиная, / Голубиная, лебединая» [Бессонов, 1861–1863, 310].

Согласно духовным стихам, преисполнены удивительным и чудесным обстоятельством рождения святых. Алексей, человек Божий, появляется на свет после мольбы князя Ефимьяна и благословения Богородицы. Этот мотив проник в фольклорную традицию из житийной литературы, исследователи относят его к числу «универсальных топосов» канонических житий: он «известен не только в восточно-христианской, но и в западной агиографической традиции» [Руди, 2006, 439]. В агиографии «мотив пренатальных знамений реализуется, как правило, в форме явления родителям (или матери) святого Пресвятой Богородицы, предрекающей им рождение богоизбранного младенца (часто – после усердных молитв неплодных родителей о даровании чада). При этом предсказание обычно совершается в сакральном времени (утро воскресного дня) или сакральном пространстве (церковь) и может быть как вербальным, так и знаково-символическим (облечение младенца в светлые одежды, голубица, агнец и др.)» [Руди, 2006, 439]. В духовных стихах мотивная структура житийной топики строго соблюдается, но при этом подвергается фольклоризации (например, влиянию символики троичности): «А ушел Ефимьян да во пустыню, / А во пустыню Ефимьян Богу молиться, / *Три часу* Ефимьян Богу молился, / А другое *три часу* спать ложился, / А третьи *три часу* пришла темная ночь. / Богородица глас прогласила, / А Ефимьяну речь говорила: / “Уж ты стань, Ефимьян, да пробудися, / Да от крепкого сну прохватися, / Ключевой святой водой приумойся, / Тонким белым полотенцем приутрися, / Господу Богу помолися”» [Духовные стихи, 2015, 247].

В некоторых вариантах можно встретить сказочный мотив зачатия святого Алексея от рыбы, съеденной супругой Ефимьяна [Адрианова, 1917, 376].

Описание Егория Храброго зачастую также выполнено в сказочных тонах: «По локоть руки в красном золоте, / По колена ноги в чистом серебре, / И во лбу солнце, во тылу месяц, / По косицам звезды переходя» [Стихи, 1991, 117]; «У Егорья во лбу млад-светёл месяц, / У Егорья во затылке красно солнышко. / По глобам звёзды катаются, / По косицам мелки зори замыкаются» [Духовные стихи, 2015, 49]. А.Н. Веселовский предполагал, что источником подобных описаний стала иконописная традиция: «русское представление о Егории “светло-храбром, по локоть руки в красном золоте, по колена ноги в чистом серебре”, очевидно, внушено иконописью» [Веселовский, 2009, 101]. Однако В.Я. Пропп указал на ошибочность этого предположения: «На самом же деле нет ни одной иконы, на которой Георгий изображался бы с золотыми руками и серебряными ногами. Такое изображение встречается только в сказках и духовных стихах» [Пропп, 2007, 82].

В позднейших вариантах мотив чудесного рождения может подвергаться влиянию бытовых представлений: «Через *девять месяцев* у них родился сын, которого оне назвали Алексеем» [Духовные стихи, 2015, 162] (из варианта 1947 года записи); «Через *несколько дней* она обтяжелела. *Сорок недель* она несла. Родила она этого дитя» [Духовные стихи, 2015, 517] (из варианта 1937 года записи). Картина рождения святого носит, как мы видим, несколько физиологичный характер: для житийного текста указание на такой срок, как *девять месяцев* (или *сорок недель*), попросту невозможно [Руди, 2006, 431–500]. Однако числовая конкретика не должна вводить в заблуждение: для религиозного сознания святой остаётся святым вне зависимости от вербальных формул его описания; носитель фольклорной традиции передаёт событие доступными художественными средствами, в соответствии со своим уровнем сказительского мастерства.

От христианской традиции унаследовано почитание отдельных дней недели – они и в фольклоре осмысляются как священные. Например, особо выделяются *среда*, *пятница*, *воскресенье* (мотивировка сакрального смысла этих дней заимствована из евангельского текста): «Чады вы мои! / Поимейте вы *три дни* в неделю – / *Среду и пятницу, воскресенье Христово*: / В *среду* жидовья на Христа совет советали, /

В пятницу распят был сам Иисус Христос, / В третий день – воскресение Христо-
во, / Господа нашего Иисуса Христа, / Воскрес Христос из гроба и взошел на небо»
[Стихи, 1991, 176].

Почитание святых дней – один из важнейших показателей благочестия князя
Ефимьяна – земного родителя Алексея, человека Божьего: «Охоч был Ефимьян Богу
молиться. / На кажду среду, пятницу поститься, / На всяку субботу причащаться»
[Духовные стихи, 2015, 69].

Полный список особо почитаемых *пятниц* даёт стих «О двенадцати пят-
ницах». Это произведение возникло в фольклорной среде на основе одноименно-
го апокрифа. Сам же апокриф был переведён с греческого языка; наиболее ранний
известный славянский список – это сербский текст XIV в. [Рождественская, 1999,
392–393] (по другим данным – XIII в. [Толстая, 2005, 545]), в России памятник из-
вестен с XV в. [Амосова, 2015, 236]. В настоящее время приводятся свидетельства
в пользу того, что в восточноевропейской культуре апокриф укоренился благодаря
польской литературной традиции [Иванов, 2013, 318–342].

Для исследования народно-православной традиции важен тот факт, что за-
писи духовного стиха «О двенадцати пятницах» на территории Карелии известны
практически лишь по сборнику П.А. Бессонова «Калеки переходные». В материалах
Научного архива Карельского научного центра РАН в г. Петрозаводске нет ни одно-
го текста на этот сюжет, хотя собирание фольклора (включая духовные стихи) ве-
лось непрерывно с 1930-х гг. При этом текст, опубликованный у П.А. Бессонова под
№ 583, сопровождается комментарием: «Поется в Петрозаводск. и Повенецк. уездах».

Удивительно, но никаких следов бытования этого стиха в фольклорной тра-
диции Карелии более не было обнаружено. Нет этого текста и в сборнике матери-
алов экспедиции Б.М. и Ю.М. Соколовых, предпринятой в 1926–1928 гг. на Русский
Север. Исследователи отмечают, что апокриф «О двенадцати пятницах» был широ-
ко распространен среди восточных славян и бытовал, помимо рукописной, также
и в устной форме (духовные стихи) [Толстая, 2005, 544]. Однако на Русском Се-
вере, судя по всему, фольклоризация этого книжного текста происходила медлен-
но, неустойчиво. Стилистика севернорусского (петрозаводского) духовного стиха
из сборника П.А. Бессонова несколько далека от народной; текст, очевидно, ближе
к литературной, книжной традиции. Действительно ли этот стих свободно пелся,
как указано у П.А. Бессонова, или всё же переписывался (в традициях рукописной
книжности) – наверняка мы сказать не можем. В каталоге «Памятники книжной
старины Русского Севера» [Памятники, 2010, 567] (XV–XX вв.) указаны северно-
русские рукописные варианты апокрифа, с фольклорной традицией, по-видимому,
тесно не связанные¹. Имеются свидетельства о бытовании этого апокрифа (также в
рукописном виде) на поморском берегу Белого моря: в 1969 году в этот район была
предпринята совместная археографическая экспедиция ИРЛИ (Пушкинский Дом)
и ИМЛИ им. А.М. Горького [Гребенюк, Рождественская, 1971, 321]. В настоящее
время исследователи отмечают, что «современных записей “Сказания...” нет, оно не
бытует в устном исполнении уже довольно долгое время» [Амосова, 2015, 237].

Несмотря на всё сказанное, думается, что привлечение этого текста для
исследования народного православия вполне обоснованно и не должно вызывать
серьёзных возражений. Проникновение апокрифа «О двенадцати пятницах» в вос-
точнославянскую народную традицию убедительно продемонстрировано в соответ-
ствующей работе С.М. Толстой [Толстая, 2005, 558].

Таким образом, хотя этот апокриф известен уже давно [Веселовский, 1876,
326–367], далеко не все аспекты его текстологии, ареалов бытования и литературной
истории получили законченное освещение. Кроме того, специалистами по древне-
русской литературе особо отмечается «наличие смысловых лакун, неясных фраз,
«темных» мест» [Рождественская, 1999, 393].

По-видимому, эти неясности перешли и в народную традицию, в которой
усугубились в ещё большей степени. Например, определённые трудности в атрибу-
ции образа Троицы по духовным стихам испытывал Г.П. Федотов. Согласно одному
из вариантов, «Сходил сам Господь Иисус Христос, / Показал он в Троице лице Свое, /
Пускал по земле Свой Святой Дух» [Федотов, 1991, 28]. Г.П. Федотов отмечает:

«Трудно сказать, что мыслит певец под словами “показал в Троице лицо Свое”» [Федотов, 1991, 28]. Думается, что подобное определение можно отнести ко многим фрагментам этого духовного стиха.

Итак, о каких же двенадцати пятницах идёт речь? Можно предположить, что наиболее значимая пятница, почитаемая в православной фольклорной традиции, – это пятница Распятия Христова [Амосова, 2017, 52–65]. Сакрализация пятницы была поддержана и народно-православным культом святой Параскевы [Рождественская, 1999, 393; Толстая, 2005, 558–559]. Согласно духовному стиху, первая почитаемая пятница – это пятница «На первой неделе поста Великаго: / В ту великую Пятницу / Убил брат брата, Каин Авеля» [Бессонов, 1861–1863, 120]; вторая великая пятница – «Супротив Благовещенья Бога нашего: / В тую великую Пятницу / Воплотился сам Исус Христос / Святым Духом в Мать Пресвятую Богородицу» [Бессонов, 1861–1863, 120]; третья – «Супротив Светлаго Христова Воскресения: / В тую великую Пятницу / Распят был Сам Исус Христос» [Бессонов, 1861–1863, 120]; четвёртая – «Супроти праздника Вознесения Христова: / В тыё Пятницу вознесеся Христос на небеса» [Бессонов, 1861–1863, 125] и т.д. Далее, по разным вариантам, пятницы приурочиваются к разным сакральным событиям церковного календаря: Рождество Христово, Крещение Господне, День Святой Троицы, Преображение Господне, Успение Пресвятой Богородицы, Усекновение главы Иоанна Предтечи и т.д. Может показаться, что условные «двенадцать пятниц» совпадают с двенадцатыми праздниками, но это не совсем и не всегда так. Например, одна из великих пятниц, согласно духовным стихам, – день памяти Илии-пророка. Как хорошо видно из приведённого списка праздников, совершенно не обязательно каждый из них выпадает на пятницу – скорее наоборот: никогда не выпадает на пятницу Вознесение (четверг) и т.д. Безусловно, ассоциации с двенадцатыми праздниками в контексте этого духовного стиха неизбежны, на что указала С.М. Толстая [Толстая, 2005, 550]. Однако полного совпадения фольклорного повествования и церковного календаря нет и, вероятно, быть не может.

Таким образом, в этом духовном стихе отражено особое отношение к пятнице в народном православии; этот день недели воспринимается в русском религиозном фольклоре как священное время в тот или иной момент календарного года – священное настолько, что осмысление пятницы помещается в контекст великих праздников.

Некоторые священные события, упомянутые в стихе «Двенадцать пятниц», получили освещение и в других сюжетах. Например, событие Рождества Христова отражено в соответствующем цикле духовных стихов, при этом время Рождества может указываться в системе летоисчисления от сотворения мира: «Пророки пророчили за *тысящу лет*, / Другие сказали за *триста годов*, / Во *пятой во тысящи в пятистах* / Рождение, страдание Исуса Христа» [Бессонов, 1861–1863, 74].

Фольклорные представления о Рождестве весьма точно отражают евангелическую традицию: «Девия, ай, пречистая, / Девия благословенная, / Звезда в небе всё пресветлая, / С полудни дай воссияла, / Осветила всю землю, всю вселенную, / Спородила всем царям царя, / Царям царя, Богам Бога. / Идут волхи всё персида, / Несут они цари даровы, / Злато несут с перфилою, / С перфилою дай еще царскою, / Сладку пишу несут медвянную, / Хвалу хвалят оны великую, / Честь воздают оны преславную» [Неизданные материалы, 2007, 238].

В духовном стихе «Вознесение Христа» качествами священного дня наделяется *четверг*: «На *шестой недели во четверг* / Возносилси Исус на небеса» [Неизданные материалы, 2007, 232]. Очевидный источник сакрализации четверга – евангельский текст.

Из евангелической традиции заимствовано и описание распятия Христа (здесь сакрализации подвергаются не только дни, но и *часы*): «Бысть тьма по всей земли с *шестого часу до девятого*. / Придет муж Никодим Иосиф старче, / С креста снимут, во гроб положивши, / Плащаницею закрывши и убывши. / *Третий день* я, матушка, воскресну, / Приду ко аду рукописаному, / Рукописание Адамово раздраши, / Дьявола связав, / Святых за собой изведоши» [Духовные стихи, 2015, 448]. Мотив сошествия Христа в ад проник в фольклорную традицию через апокрифические

сочинения, в первую очередь «Евангелие от Никодима». Здесь же мы наблюдаем контаминацию образов Никодима и Иосифа: в духовном стихе перед нами предстаёт некий синкретичный персонаж – Никодим Иосиф.

Представления о священных событиях земного бытия Христа (*Преображение, Крещение*) зафиксированы в стихе «Голубиная книга»: «А Фавор-гора всем горам мати, – / *Преобразился* на ней сам Исус Христос» [Бессонов, 1861–1863, 271]; «А Ердань-река всем рекам мати: / *Окрестился* в ней сам Исус Христос» [Бессонов, 1861–1863, 271]. Однако в отдельный сюжет таинство Христова Крещения (как и событие Преображения) не развилось.

Важным для фольклорного сознания является представление о *пограничном времени* между прошлым и будущим, между старым и новым состоянием мира. В стихе «Голубиная книга» мифическая птица обретает подлинное могущество после наступления *полуночи*: «Когда Стрефил вострепещется / *Во втором часу после полуночи*, / Тогда запойут все петухи по всей земли, / Осветится в те поры вся земля: / Потому Стрефил-птица всем птицам мати» [Бессонов, 1861–1863, 290].

Отсчёт аскетической жизни Алексея, человека Божьего, также начинается после *полуночи*. Начало новых суток – это время выбора: «*Во первом часу было ночи, / Пошел Алексей почивати / Во славные тихие покои, / В те же во отхожие чертоги, / Един Алексей заключался*» [Стихи, 1991, 132]. Точная граница между старым и новым днём указана в следующем примере: «Скидывал тут ризы золотые, / Надел на себя волосяные, / *Это было часов двенадцать*» [Неизданные материалы, 2007, 142].

Пограничная зона времени выделена и в повествовании о Страстях Христовых: «*В пятницу под субботу / Жиды Христа распяли*» [Бессонов, 1861–1863, 189]. Здесь указывается не просто пятница, а некий условный символический промежуток времени *между* пятницей и субботой.

В некоторых случаях сакральное время не указывается: момент культового события обозначен при помощи местоименного указателя: «*Во время оно взойдет Господь на гору Елеонскую / С ученики своими и речет Господь им / “Аз отхожу от вас на небо, / Адама воздвигну с собою, / Неже с ним Господь”*» [Стихи, 1991, 221].

Как хорошо видно из представленных материалов, время сакральное вовсе не обязательно соответствует праздникам (или иным памятным событиям) церковного года. Более того, праздники двенадцатые получили в фольклорных духовных стихах слабое отражение. Достаточно детально проработаны темы Распятия и Вознесения. Существует много развёрнутых, качественных в художественном отношении картин этих событий. О Вознесении Христа сложен целый сюжет – далеко не всякое событие священной истории задержалось на фольклорной почве в виде отдельного сюжета. Можно в этой связи упомянуть Распятие, Рождество, а что касается Воскресения Христа, то это центральное событие православного календаря практически вовсе осталось без упоминания в духовных стихах. Разумеется, носителям фольклорной традиции это событие знакомо: например, в стихе «Сон Богородицы» Христос говорит: «На третий день, матенька, воскресну» [Духовные стихи, 2015, 99], но распространённость этого мотива непропорционально мала, если учесть значение Пасхи для православного сознания в целом. Весьма категоричен в этом вопросе был Г.П. Федотов: «Народных песен о воскресении нет» [Федотов, 1991, 44]. Исследователь указал, что в народной культуре с праздником Воскресения мог слиться другой праздник – *Вознесение* [Федотов, 1991, 45].

Возникает закономерный вопрос: нашли ли в духовных стихах отражение официальные церковные дни памяти святых? На этот вопрос, по-видимому, следует ответить отрицательно. Ни в одном из известных нам вариантов народных духовных стихов не отражены никакие конкретные даты, связанные с почитанием того или иного святого: например, если в «Житии» Алексея, человека Божия, день представления (и памяти) святого обозначен предельно точно – 17 марта, то в духовных стихах нет ничего подобного. Фольклорные тексты свободны от каких бы то ни было привязок к конкретным датировкам. Свободен в этом отношении и контекст бытования духовных стихов: произведения этого жанра пелись во время Великого поста, и вовсе не обязательно день исполнения совпадал с днём памяти святого.

Заключение

Перейдём к подведению итогов. Мы рассмотрели материалы русских духовных стихов, записанных преимущественно на территории Русского Севера в XIX–XX вв. Предметом исследования стала категория времени – мирского и сакрального. Представления о времени мирском и священном достаточно полно отражены в фольклорных духовных стихах. Вместе с тем эти представления далеко не всегда совпадают с нормами канонического православия. Например, житийный топос мольбы благочестивых родителей о даровании чада подвергается стилистическому воздействию фольклорной троичности при описании времени свершения молитвы (3 часа); срок аскетического подвига святого в пустыне составляет не 17 лет, как в «Житии», а 30, как это принято в фольклорной традиции; в некоторых вариантах духовных стихов Вознесение Христа привязано к *пятнице* и т.д.

Не всегда устойчивой оказывается и сама оппозиция *мирское–священное*. В исследованном материале выявлены случаи использования традиционных фольклорных символических числительных для обозначения событий, происходящих в потоке мирского времени. Эти случаи мы трактуем как *переходные*: без некоторых смысловых издержек они не могут быть отнесены ни к одному из полюсов бинарной оппозиции мирского и священного.

Таким образом, в рассмотренных духовных стихах выявлена тенденция к расширению пределов сакрального времени: в христианский текст включаются фольклорные формулы, несущие дополнительную смысловую нагрузку. Они помогают описать обыденное событие (например, обучение ребенка грамоте) в терминах, восходящих к мифологическим представлениям (например, *двенадцать лет* как возраст свершения первых подвигов).

Другим источником расширения границ священного времени стали эсхатологические переживания, также зафиксированные в фольклорных духовных стихах. Как известно, в рамках христианской картины мира течение времени трактуется как линейный исторический процесс: от «альфы» до «омеги», от создания мира до скончания времен. Это представление об истории мироздания хорошо усвоено фольклорной культурой: «*При последнем времени* во тыи ли цысы / Да дни и ноци прикrotятce» [Неизданные материалы, 2007, 215]; «*Приходят времена последняя, / Нашему житию конец идет*» [Бессонов, 1861–1863, 142]. Как легко убедиться, бытие человека и мира трактуется как конечное. Более того, «при последнем времени» само движение времени останавливается: больше нет ни дней, ни ночей; время застывает навечно. Не чужда духовным стихам и идея цикличности потока времени, что обусловлено мифологическими представлениями. Многочисленные ссылки на священные дни недели, месяца или года, регулярно встречающиеся в духовных стихах, сигнализируют о восприятии фольклорным сознанием времени как кругового движения, с «вечным возвращением» к тем или иным сакральным датам церковного календаря.

Область народного православия не ограничивается духовными стихами. Интересные факты для сопоставлений могут быть почерпнуты из народных легенд, народных житий, текстов «народной Библии», даже из мифологических рассказов, испытавших сильное влияние христианства. Материалы такого рода дадут возможность существенно продвинуться в понимании природы мирского и сакрального времени в его фольклорной трактовке.

Список сокращений

БЛДР – Библиотека литературы Древней Руси

Библиографический список

1. Адрианова, В.П. Житие Алексия человека Божия в древней русской литературе и народной словесности / В.П. Адрианова. – Пг., 1917. – 518 с.
2. Амосова, С.Н. Восточнославянская «климентовская» редакция «Сказания о 12 пятницах»: структура / С.Н. Амосова // Славянский альманах. – 2015. – № 1–2. – С. 236–245.

3. Амосова, С.Н. Представления о пятнице у восточных славян / С.Н. Амосова // Традиционная культура. – 2017. – № 1. – С. 52–65.
4. Бессонов, П.А. Калеки переходные. Вып. 1–6 / П.А. Бессонов. – М., 1861–1863.
5. Библиотека литературы Древней Руси. Т. 2. XI–XII вв. – СПб.: Наука, 1999. – 556 с.
6. Веселовский, А.Н. Опыты по истории развития христианской легенды / А.Н. Веселовский // Журнал министерства народного просвещения. – 1876. – № 6. – С. 326–367.
7. Веселовский, А.Н. Св. Георгий в легенде, песне и обряде: Разыскания в области русских духовных стихов. Вып. II. Часть II / А.Н. Веселовский // Веселовский А.Н. Избранное: Традиционная духовная культура. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. – С. 7–199.
8. Гребенюк, В.П. Отчет об археографической экспедиции на поморский берег Белого моря в июле 1969 г. / В.П. Гребенюк, М.В. Рождественская // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 26. – Л., 1971. – С. 316–321.
9. Духовные стихи Русского Севера / сост. В.П. Кузнецова. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2015. – 800 с.
10. Забияко, А.П. Религия / А.П. Забияко // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. – С. 1069–1073.
11. Забияко, А.П. Религия / А.П. Забияко, А.Н. Красников, Е.С. Элбакян // Религиоведение: Энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – С. 872–874.
12. Иванов, С.В. Восточнославянская «климентовская» редакция «Сказания о 12-ти пятницах»: к вопросу о происхождении и эволюции текста / С.В. Иванов // Индоевропейское языкознание и классическая филология–XVII (чтения памяти И.М. Тронского). Материалы международной конференции, проходившей 24–26 июня 2013 г. / отв. ред. Н.Н. Казанский. – СПб.: Наука, 2013. – С. 318–342.
13. Кузнецова, В.П. И.А. Федосова и ее духовные стихи / В.П. Кузнецова // Рябининские чтения – 2015. Материалы VII конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера / отв. ред. Т.Г. Иванова. Петрозаводск, 2015. – С. 338–341.
14. Муравьев, А.В. Алексей, человек Божий / А.В. Муравьев, А.А. Турилов // Православная энциклопедия. Т. 2. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. – С. 8–10.
15. Мухина, Е.А. Динамика текста эпического духовного стиха (на материале сюжетов «Алексей человек Божий», «Два Лазаря», «Егорий Храбрый»): автореф. дис. ... канд. филол. наук / Е.А. Мухина. – Петрозаводск, 2006. – 22 с.
16. Неизданные материалы экспедиции Б.М. и Ю.М. Соколовых: 1926–1928: По следам Рыбникова и Гильфердинга: В 2-х тт. Т. 1. Эпическая поэзия / отв. ред. В.М. Гацак. – М., 2007. – 632 с.
17. Новичкова, Т.А. Эпос и миф / Т.А. Новичкова. – СПб.: Наука, 2001. – 248 с.
18. Памятники книжной старины Русского Севера: коллекции рукописей XV–XX веков в государственных хранилищах Республики Карелия / сост., отв. ред. и автор предисл. А.В. Пигин. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2010. – 608 с.
19. Петров, А.М. Числовые модели в поэтике русских духовных стихов (категории времени и пространства) / А.М. Петров // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. – 2014. – № 2. – С. 7–24.
20. Пропп, В.Я. Змееборство Георгия в свете фольклора / В.Я. Пропп // Пропп В.Я. В свете фольклора. – М.: Лабиринт, 2007. – С. 80–100.
21. Рождественская, М.В. Сказание о двенадцати пятницах (комментарии) / М.В. Рождественская // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3. XI–XII вв. – СПб.: Наука, 1999. – С. 392–395.
22. Руди, Т.Р. О композиции и топике житий преподобных / Т.Р. Руди // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 57. – СПб., 2006. – С. 431–500.
23. Стихи духовные / сост. Ф.М. Селиванов. – М.: Советская Россия, 1991. – 336 с.
24. Толстая, С.М. Следы древнеславянской апокрифической традиции в полесском фольклоре: «Сказание о 12 пятницах» / С.М. Толстая // Толстая С.М. Полесский народный календарь. – М., 2005. – С. 543–562.
25. Топорков, А.Л. Комментарии / А.Л. Топорков // Федотов Г.П. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. – М.: Гнозис, 1991. – С. 154–182.
26. Топоров, В.Н. Числа / В.Н. Топоров // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 2. – М.: Советская Энциклопедия, 1992. – С. 629–631.
27. Федотов, Г.П. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам / Г.П. Федоров. – М., 1991. – 192 с.

28. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М.: Изд-во Московского университета, 1994. – 144 с.
29. Яблоков, И.Н. Религия и мифология / И.Н. Яблоков // Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – С. 886.

Текст поступил в редакцию 15.12.2017.

¹ Выражаю признательность А.В. Пигину за указание на ряд ценных источников и исследований, касающихся апокрифа «О двенадцати пятницах».

References

1. Adrianova V.P. *Zhitie Aleksii cheloveka Bozhii v drevnei russkoi literature i narodnoi slovesnosti* [Life of Alexis Man of God in Ancient Literature and Folk Literature]. Petrograd, 1917, 518 p. (in Russian).
2. Amosova S.N. *Slavianskii almanakh* [Slavic Almanac]. Moscow, 2015, no. 1–2, pp. 236–245 (in Russian).
3. Amosova S.N. *Traditsionnaia kultura* [Traditional Culture]. Moscow, 2017, no. 1, pp. 52–65 (in Russian).
4. Bessonov P.A. *Kaliki perekhozhie* [Wandering Kaliki]. Iss. 1–6. Moscow, 1861–1863 (in Russian).
5. *Biblioteka literatury Drevnei Rusi. T. 2. XI–XII vv.* [Library of Ancient Rus Literature. Vol. 2. XI–XII Centuries]. St. Petersburg: Nauka, 1999, 556 p. (in Russian).
6. Veselovskii A.N. *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniia* [Journal of the Ministry of Public Education]. 1876, no. 6, pp. 326–367 (in Russian).
7. Veselovskii A.N. *Izbrannoe: Traditsionnaia dukhovnaia kultura* [Selected Works: Traditional Spiritual Culture]. Moscow: Rossiiskaia politicheskaiia entsiklopediia (ROSSPEN), 2009, pp. 7–199 (in Russian).
8. Grebeniuk V.P., Rozhdestvenskaia M.V. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury. T. 26* [Works of the Department of Old Russian Literature]. Vol. 26. Leningrad, 1971, pp. 316–321 (in Russian).
9. *Dukhovnye stikhi Russkogo Severa* [Spiritual Verses of the Russian North]. Ed. V.P. Kuznetsova. Petrozavodsk: Karelskii nauchnyi tsentr RAN, 2015, 800 p. (in Russian).
10. Zabyako A.P. *Entsiklopediia religii* [Encyclopedia of religions]. Eds. A.P. Zabyako, A.N. Krasnikov, E.S. Elbakyan. Moscow: Akademicheskii proekt, Gaudeamus, 2008, pp. 1069–1073 (in Russian).
11. Zabyako A.P., Krasnikov A.N., Elbakyan E.S. *Religiovedenie: Entsiklopedicheskii slovar* [Study of religions: Encyclopedic Dictionary]. Eds. A.P. Zabyako, A.N. Krasnikov, E.S. Elbakyan. Moscow: Akademicheskii proekt, 2006, pp. 872–874 (in Russian).
12. Ivanov S.V. *Indoevropskoe iazykoznanie i klassicheskaiia filologiiia–XVII (chteniia pamiati I.M. Tronskogo). Materialy mezhdunarodnoi konferentsii, prokhodivshei 24–26 iunია 2013 g.* [Indo-European Linguistics and Classical Philology–XVII (I.M. Tronsky Memorial Conference). Proc. of the International Conference, St. Petersburg, 24–26 June, 2013]. St. Petersburg: Nauka, 2013, pp. 318–342 (in Russian).
13. Kuznetsova V.P. *Riabininskie chteniia–2015. Materialy VII konferentsii po izucheniiu i aktualizatsii kulturnogo naslediiia Russkogo Severa* [Riabinin Readings–2015. Proc. of the Seventh Conference on the Study and Actualization of the Cultural Heritage of the Russian North]. Petrozavodsk, 2015, pp. 338–341 (in Russian).
14. Muravev A.V., Turilov A.A. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 2. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr “Pravoslavnaia entsiklopediia”, 2001, pp. 8–10 (in Russian).
15. Mukhina E.A. *Dinamika teksta epicheskogo dukhovnogo stikha (na materiale siuzhetov «Aleksei chelovek Bozhii», «Dva Lazaria», «Egorii Khrabryi»)*. Avtoref. diss. kand. filol. nauk [Dynamics of the Text of the Epic Apiritual Verse (On the Material of the Plots “Alexis the Man of God”, “Two Brothers Lazarus”, “Egor the Brave”). PhD Thesis in Philology]. Petrozavodsk, 2006, 22 p. (in Russian).
16. *Neizdannnye materialy ekspeditsii B.M. i Iu.M. Sokolovykh: 1926–1928: Po sledam Rybnikova i Gilferdinga: V 2-kh tt. T. 1. Epicheskaiia poeziia* [Unpublished Materials of B.M. and Iu.M. Sokolovy Expedition: 1926–1928: In the Footsteps of Rybnikov and Gilferding: In 2 vols. Vol. 1. Epic Poetry]. Moscow, 2007, 632 p. (in Russian).
17. Novichkova T.A. *Epos i mif* [Epic and Myth]. St. Petersburg: Nauka, 2001, 248 p. (in Russian).
18. *Pamiatniki knizhnoi stariny Russkogo Severa: kolleksii rukopisei XV–XX vekov v gosudarstvennykh khranilishchakh Respubliki Kareliia* [Monuments of Old Russian Book History: Manuscripts of the 15th–20th Centuries in State Depositories of the Republic of Karelia]. Ed. A.V. Pigin. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin, 2010, 608 pp. (in Russian).
19. Petrov A.M. *Vestnik Moskovskogo universiteta* [Moscow State University Bulletin]. Series 9: Philology. Moscow, 2014, no. 2, pp. 7–24 (in Russian).
20. Propp V.Ia. *V svete folklora* [In the Light of Folklore]. Moscow; Labirint, 2007, pp. 80–100 (in Russian).
21. Rozhdestvenskaia M.V. *Biblioteka literatury Drevnei Rusi. T. 3. XI–XII vv.* [Library of Ancient Rus Literature. Vol. 3. XI–XII Centuries]. St. Petersburg: Nauka, 1999, pp. 392–395 (in Russian).

22. Rudi T.R. *Trudy otdela drevnerusskoi literatury* [Works of the Department of Old Russian Literature]. Vol. 57. St. Petersburg, 2006, pp. 431–500 (in Russian).
23. *Stikhi dukhovnye* [Spiritual Verses]. Ed. F.M. Selivanov. Moscow, Sovetskaia Rossiia, 1991, 336 p. (in Russian).
24. Tolstaia S.M. *Polesskii narodnyi calendar* [Folk Calendar of Polesye]. Moscow, 2005, pp. 543–562 (in Russian).
25. Toporkov A.L. in *Fedotov G.P. Stikhi dukhovnye: Russkaia narodnaia vera po dukhovnym stikham* [Spiritual Verses: Russian Folk Belief in the Spiritual Poetry]. Moscow: Gnozis, 1991, pp. 154–182 (in Russian).
26. Toporov V.N. *Mify narodov mira: Entsiklopediia* [Myths of the Peoples of the World: Encyclopedia]. Vol. 2. Moscow: Sovetskaia Entsiklopediia, 1992, pp. 629–631 (in Russian).
27. Fedotov G.P. *Stikhi dukhovnye: Russkaia narodnaia vera po dukhovnym stikham* [Spiritual Verses: Russian Folk Belief in the Spiritual Poetry]. Moscow: Gnozis, 1991, 192 p. (in Russian).
28. Eliade M. *Sviashchennoe i mirskoe* [The Sacred and the Profane]. Moscow: Izdatelstvo Moskovskogo universiteta, 1994, 144 p. (in Russian).
29. Yablokov I.N. *Religiovedenie: Entsiklopedicheskii slovar* [Study of Religions: Encyclopedic Dictionary]. Eds. Zabyako A.P., Krasnikov A.N., Elbakyan E.S. Moscow: Akademicheskii proekt, 2006, p. 886 (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.1.71-83

Шишелов Н.С.

Пророк Бини и религиозная лихорадка у кэрьеров в 1834–1840-х гг.

Аннотация. Статья посвящена феномену религиозной лихорадки среди индигенного населения центральных районов Британской Колумбии во второй четверти XIX в. В традиционную систему верований кэрьеров за короткий срок был интегрирован ряд доктрин и символизм христианства, причём произошло это в период, предшествующий появлению первых миссионеров в регионе. Парадоксальным образом на начальном этапе инкультурация христианства шла без их вмешательства. Трансформация религиозных воззрений аборигенов не сопровождалась культурной экспансией европейцев и шла, фактически, естественным путём. К периоду начала активной работы миссионеров в конце 1860-х гг. индейцы уже были готовы к принятию новой религии, и отторжения её не возникало. На основе анализа фольклора, исторических источников и работ, посвящённых данной тематике, выявлены каналы культурной диффузии и интеграции элементов христианства в традиционные верования, а также психологические стимулы их принятия индейцами. По материалам журнала Джона Маклина, источника, не привлекавшегося ранее в исследованиях темы, определена датировка начала движения Пророка среди кэрьеров. Данный культурно-исторический феномен предлагается рассматривать как стихийное движение, а не как культ религиозного лидера.



Ключевые слова: атапаски кэрьер, дакел, пророк Бини, религиозная лихорадка, религиозный синкретизм, аккультурация, культурный синтез, культурная диффузия

Nikita S. Shishelov

Bini the Prophet and Religious Fever among the Carrier Indians in 1834 – the 1840s

Abstract. The article deals with the phenomenon of religious fever among the indigenous people of central British Columbia in the second quarter of the 19th century. In a short time, the traditional belief system of the Carrier Indians adopted some of the Christian doctrines and symbolism. This took place in the period before the first missionaries came to the region. Paradoxically, at the initial stage, the enculturation of Christianity started without participation of Christians themselves. The transformation of the Indians' religious views wasn't accompanied by European cultural expansion. In the late 1860s, when the missionaries started their active agency, the Indians were ready to accept the new religion without resistance. This article is based on the analysis of folk tales, historical dates and researches devoted to this subject. The channels of cultural diffusion and the integration of elements of Christianity into traditional beliefs are revealed. The psychological reasons of acceptance of the new religion by the Indians are also in the focus of attention. The author determines the date of the beginning of the Prophet's movement among the Carrier. The key source of this dating was John McLean's journal, which has not previously been used in researches of the subjects. The author proposes accounting this cultural phenomenon as a spontaneous movement, not a cult of a religious leader.

Key words: Carrier Athapaskan, Dakelh, religious syncretism, religious fever, Bini the Prophet, acculturation, cultural synthesis, cultural diffusion

Шишелов Никита Сергеевич – независимый исследователь; г. Москва; nshishelov@rambler.ru.
Nikita S. Shishelov – independent researcher; Moscow; nshishelov@rambler.ru.

Бини и его гибридная религия

В начале XX в. индейцы центральных областей Британской Колумбии рассматривали христианство как свою исконную религию, и настаивали, что учение Христа – местное явление, а имя Сескири (искаж. Иисус Христос), имеет индейское происхождение. *«Всё о чем проповедники рассказывают нам сегодня, всё это мы слышали от Бини ещё до того, как священник пришёл сюда. Всё что написано в Библии, Бини проповедовал нам прежде, чем здесь появились священники [...] он был первым, кто научил индейцев делать крестное знамение [...] он рассказывал о тех же вещах, о которых говорят нам священники сегодня [...] он сказал всем, что надо быть хорошими, что все хорошие пойдут на небеса и будут стоять по правую руку от Бога, а плохие люди никуда не пойдут, сгинут»* [Redden, 2009, 49–50, 52].

Имя Бини переводится с языка кэрьеров¹ как Разум По Всеми Миру или Его Разум, он известен также как Пени, Пророк Кэрьер и Пророк с реки Балкли [Redden, 2009, 37, 45]. Единственный источник биографических данных Бини – индейский фольклор. Первые рассказы индейцев об этом пророке были собраны у кэрьеров в конце XIX в. миссионерами Э. Морисом, В. Коллисоном и Д. Рэйли. В начале XX в. предания были зафиксированы этнографами Д. Дженнесом у бабинов, В. Гарфи, В. Бейноном и М. Барбо у гитксан². Коллекция Барбо наиболее обширна, и включает более двух десятков текстов, записанных в 1920-х гг.

Согласно преданиям, до определённого момента, перевернувшего жизнь Бини, его звали Квэс. Это был мужчина среднего возраста из Аквилгата. По некоторым версиям, он был потомственным шаманом.

Незадолго до своей преждевременной смерти Квэс испытал сильнейшее религиозное переживание. Однажды у него случился приступ каталепсии. Наконец шаман привёл его в чувства, тот не мог произнести ни слова. Когда дар речи вернулся к нему, он начал рассказывать удивительные вещи. На следующую ночь Квэса постиг новый приступ, и снова пришлось звать на помощь шамана. Припадки продолжались, и танцы вокруг оцепеневшего тела стали обычным явлением. Квэс получил дар провидца. Очнувшись, он рассказывал о своих видениях, в которых принимал вид бестелесного разума с крыльями и витал в воздухе над головами людей, слыша мысли каждого. Он поднимался на небеса, где общался с небесными людьми, одетыми в белые одеяния, и Вождём Небес, наделившим его большой магической силой и давшим определённые наставления, которые он должен был передать своему народу и соседним племенам.

По другой версии, видения пришли к Квэсу во время обычных шаманских практик. Ещё рассказывали, что он получил откровение, когда проигрался в азартную игру и, желая окончить свою жизнь, ушёл в лес, где отшельника посетили грезы [Redden, 2009, 44–45; Morice, 1905, 239]. Последняя версия является примером мифологизации образа исторического персонажа. Это характерный для атапасков Британской Колумбии мифологический сюжет [Morice, 1893, 79–81; Farrand, 1900, 38].

Разногласий относительно периода активной деятельности пророка нет. Получив магические силы, Квэс сменил имя на Бини, ведь в видениях он становился крылатым разумом. Видения продолжали посещать его, он пел полученные в грёзах песни и говорил на непонятном языке, который истолковывал своим ученикам. Иногда уточняется, что речи Бини переводил помощник пророка, возможно, его племянник. Его учение включало в себя следующие элементы: определённые песни и танцы, шаманские практики, крестное знамение, понятия воздаяния за грехи и покаяния, исповедь, семидневная неделя с одним днём отдыха, и «закон пяти пальцев» – пять заповедей, которые необходимо было строго соблюдать. Также Бини проводил некое подобие обряда крещения, после которого неофиты получали новые имена: Мали, Зили, Алевкси (искаж. Мария, Василий, Алексей), Залемау, Лэй-о [Barbeau, 1923, 32]. Согласно преданиям, Бини принёс полученные на небесах кусок белой материи и некую молитвенную доску³. Эти предметы использовались им во время целебных обрядов. Иногда обряды сопровождался гипнозом – у присутствующих возникали визуальные галлюцинации.

Бини заявлял, что видит грядущие времена, и для него нет никаких тайн. Разум его проникал в самые сокровенные уголки душ слушателей. Он пророчил

прибытие в скором времени белых людей, которые принесут индейцам различные полезные вещи, появление невиданных животных – лошадей и коров, и воскрешение мёртвых. В пророчествах он зашёл так далеко, что предсказал даже строительство железной дороги и телеграфа. Любопытно, что о последнем предсказании рассказывали многие информанты, независимо друг от друга. Большинство рассказчиков, как атапасков, так и цимшиан, утверждали, что почти все пророчества Бини сбылись, и сожалели о том, что сам он не застал этих времён.

Предания содержат подробности о чудесах, которые творил Бини. Индейцы рассказывали, что магией Бини добивался созревания ягод ирги вне сезона. Относительно этого чуда Морис даёт уточнение: поспевали плоды не на кустах, а во рту пророка, во время проведения танцев. Пророк набивал рот зелёными фруктами и вскоре, на глазах у всех присутствующих, из плодов начинал обильно струиться тёмный сок. Во многих версиях говорится, что Бини мог умереть и воскресить сам себя, и неоднократно демонстрировал это. В начале XX в. некоторые индейцы были убеждены, что он снова воскреснет, просто его очередной визит на Небеса затянулся.

По одной из версий, спустя некоторое время, пророк вновь сменил имя и стал называть себя Сандрэса. Рассказы о смерти Бини различаются, также как и предания о появлении у него пророческого дара. Одни говорили, что он отступил от своего собственного учения и вернулся к старой вере, когда стал терпеть неудачи в лечении больных. Смерть в данном случае рассматривается как Божья кара за отступление. Другие рассказывали, что он умер, случайно напившись воды, отравленной стрихнином, или от апоплексического удара, когда был общинным шаманом в селении на оз. Бабин. Любопытно отметить, что во время визита аббата Лежака в 1869 г. в Аквилгат, родную деревню Бини, миссионер был свидетелем смерти некоего шамана во время транса. Тот пытался вылечить ребёнка, и проводил церемонию, сопровождавшуюся шумной пляской. Внезапно он потерял сознание и упал ничком. Поначалу присутствовавшие решили, что это часть обряда и ждали, когда шаман очнётся. Лишь спустя длительное время, индейцы рискнули разбудить его, но обнаружили, что он мёртв [Barbeau, 1923, 58; Redden, 2009, 45–46; Morice, 1905, 239–240].

В образе Бини совмещались отдельные эпизоды христианизации и аккультурации вообще, запечатлённые в исторической памяти индейцев. Ряд его успешных предсказаний так запомнился, что его пророчествам позже стали приписывать не только появление коров, которые, кстати, в форте на оз. Бабин появились не позднее 1836 г. [Morice, 1905, 210], но и более поздние инновации, например, появление телеграфа, строительство которого началось в 1865 г.

Бини сформулировал ряд религиозных принципов, состоящих из смеси традиционных верований и христианства. Обрядовая часть оставалась традиционной (танцы, песни), но символизм был выбран новый (крест, поливание головы неофитов водой). При этом в традиционную религию были гармонично интегрированы новые представления (сидящее на небесах верховное божество, триединство, воздаяние за грехи). Индейцы легко восприняли эту синтетическую религию, тезисы христианства оказались понятны им в той форме, в какой преподнёс их Бини. Он имел множество последователей. И кем бы он ни был – глубоко религиозным человеком или расчётливым хитрецом, это был проницательный человек с даром оратора, внёсший большой вклад в политическую и религиозную жизнь индейского общества.

Две волны миссионеров у кэрьеров

Индейские информанты были убеждены в том, что Бини лично получил божественное откровение, однако, логично предположить, что знания основ христианства были получены пророком от третьих лиц.

Одним из первых миссионеров на территории современной Британской Колумбии был Модест Демерс. Он прибыл сюда в 1842 г. Первое его посещение форта Сент-Джеймс на оз. Стюарт и ближайшей индейской деревни центральных кэрьеров ограничилось тремя днями. Он успел прочесть проповедь, окрестить 13 детей и обучить индейцев нескольким молитвам и гимнам, переведённым тремя годами ранее на диалект южных кэрьеров преподобным Бланшетом. В форте Джордж дела Демерса были менее успешны – индейская деревня пустовала, почти все жители были на осенней охоте.

В 1845 г. в Сент-Джеймс прибыл отец Нобили. Его визит также был краткосрочным (5 дней) и принёс мало плодов. Он посетил эти места через год, намереваясь зимовать и посетить с проповедью бабинов. Он окрестил много стариков и детей, подарил вождям иллюстрированные сокращённые издания Библии, и перевёл несколько молитв, которым обучил особо красноречивых индейцев с оз. Стюарт. Отношения Нобили с индейцами складывались не лучшим образом. Он был молод и очень застенчив, и ему не удалось добиться авторитета среди туземцев. Когда он вернулся в Сент-Джеймс после поездки на оз. Бабин, индейцы стали игнорировать его проповеди. В 1847 г. Нобили покинул Сент-Джеймс. На этом деятельность миссионеров среди центральных кэрьеров и бабинов прервалась на два десятилетия.

Итак, визиты миссионеров в 1842–1847 гг. в район оз. Стюарт и севернее носили эпизодический характер, были непродолжительны и малорезультативны. Индейцы не были готовы к христианизации.

К периоду, когда миссионеры начали активную деятельность среди кэрьеров, те уже имели некоторое представление об основных доктринах христианства и были знакомы с его символизмом. В начале 1860-х гг. на оз. Стюарт некоторое время провёл брат Антони, а в 1868 г., по просьбе одного из вождей, многие деревни кэрьеров от р. Фрейзер до оз. Бабин посетил епископ Д'Эрбоме. Смысл его кратких проповедей заключался в том, что индейцы должны отказаться от многожёнства, азартных игр и шаманских практик. В каждой индейской деревне епископ назначал вождя, капитана (заместителя вождя) и нескольких сторожей, в задачу которых входил контроль над исполнением наставлений. Вождям были вручены флаги с крестом и лозунгом «религия, сдержанность, цивилизация». Любопытно, что один из информантов Барбо утверждал, что Бини произносил следующие слова: «*Я видел Сескири... Сескири сказал: скажи своим людям, что все должны креститься и все должны жениться как подобает. И поставьте стражников по всей деревне, чтобы они днем и ночью следили за тем, чтобы все вели себя хорошо*» [Redden, 2009, 52]. В этих словах видна чёткая параллель с проповедями Д'Эрбоме. Быть может, Бини присутствовал на проповеди?

В 1869 г. на оз. Стюарт прибыл аббат Жан-Мари Лежак. Ему был оказан радушный приём. Индейцы проявили глубокий интерес к проповедям и с энтузиазмом принимали крещение. Причём многие завывали свой возраст и жаловались на недомогание, ведь к крещению допускались только старики и больные. Но посещение оз. Бабин едва не стоило Лежаку жизни, правда, угрожали ему не бабины, у которых он гостил более месяца, а индейские торговцы с морского побережья. Лежак был первым миссионером, которому довелось побывать в Аквилгате (Упавшая Скала), деревне бабинов, где ежегодно проходили расторжки – сюда приходили гитксан и цимшиан с тихоокеанского побережья.

Через несколько лет индейцы (по крайней мере, центральные кэрьеры) уже сами проявляли интерес к христианству и были готовы принять ряд догм новой религии, поэтому в 1873 г. на оз. Стюарт была построена первая в регионе католическая миссия. В 1870-х гг. в Британскую Колумбию начали проникать и протестантские миссионеры [Morice, 1905, 229–240, 333, 337–340, 342].

Датировка движения Пророка у кэрьеров

Ранние исследователи небезосновательно предполагали, что движение Пророка у кэрьеров возникло под влиянием первых миссионеров в 1840-х гг. [Morice, 1905, 237, 240; McIntosh, 1933, 15].

Однако самые первые сведения о новом религиозном течении у кэрьеров датируются десятилетием ранее. Ещё в 1834 г. служащий Компании Гудзонова залива Д. Маклин писал об «особого рода религии, основанной на христианстве, смешанном с некоторыми языческими обрядами индейцев. Эта религия с удивительной быстротой распространилась по всей округе и этой осенью достигла форта Александрия [...] и теперь охватила всех нэкаслайан⁴. Церемонии состоят главным образом из песен и танцев. Что касается доктрин, взятых из нашей святой религии, то умы индейцев слишком грубы, чтобы постичь их, а нравы чересчур развращены, чтобы попасть под их влияние» [McLean, 1849, 263]. Кажется странным, что Морис, знакомый с дневниками Маклина, не уделил внимания этому сообщению.

Современные исследователи сходятся во мнении, что движение Пророка Бини зародилось в 1830-х и, вероятно, затронуло 1840-е гг. [Redden, 2009, 44]. Опираясь на сообщения Маклина можно более определённо судить о нижней датировке – южных и центральных кэрьеров оно охватило в 1834 г.

Если в вопросе датировки начала движения теперь существует определённая, то о времени его окончания нет данных. Современный исследователь Д. Редден предполагает, что движение могли заглушить эпидемии европейских болезней, в лечении которой пророк не смог преуспеть, что привело к потере веры в его силу [Redden, 2009, 47]. Такая обстановка сложилась в 1847–1850 гг. (см. ниже).

В конце XIX в. ещё были живы старики-индейцы, видевшие пророка своими глазами. Современником Бини был отец одного из информантов Дженнеса. Некоторые предания свидетельствуют о том, что Бини был жив в годы второй волны миссионерской активности. Это вносит некоторые противоречия – если Бини стоял у истоков течения, и, как гласят предания, прожил недолго, то жизнь его не могла охватить период 1834–1860-е гг. Однако этому можно дать логическую интерпретацию, в которой исторические и фольклорные данные будут дополнять друг друга, избегая серьёзных противоречий.

Культовый лидер или стихийное движение?

Этот вопрос тесно связан с датировкой движения Пророка. Увлечение этой гибридной религией названо «движением Пророка Бини», что подчёркивает значимость его личности. Редден пишет: *«движения, связанные с религиозным оживлением или преобразованием религии, возникают вокруг людей, лидерство и власть которых происходят из мнимого контакта или взаимодействия со сверхъестественными силами»* [Redden, 2009, 38].

Религиозное течение пророка Бини затронуло не только индейцев кэрьер и бабин. Бини был известен гитксан и даже прибрежным цимшианам и ниска. У него появилось множество приверженцев и последователей, учение приобрело огромную популярность. Он был духовным лидером индейцев. Барбо писал даже об образовании религиозного общества «Небесное Братство», возглавляемого Бини, что не характерно для кэрьеров⁵. Постоянное времяпрепровождение в танцах довело до того, что в какой-то момент среди его последователей начался голод, так как индейцы не успели заготовить запас лосося на зиму [Barbeau, 1923, 43–44]. Морис сравнил это религиозное движение с повальным увлечением мессианскими культами, возникавшими среди индейцев в более позднее время. Фактически, как выразился Морис, Бини был индейским *«министром религии»*, [Morice, 1905, 239], то есть жрецом, а не шаманом.

По словам Маклина, *«эта религия с удивительной быстротой распространилась по всей округе»*. Подобному явлению хорошо подойдёт термин «религиозная лихорадка». Важно, что Маклин, свидетель событий, не называет имён, не отмечает, что у движения был лидер. Можно предположить, что торговец был неосведомлён о подробностях.

Редден выдвигает на первый план личность Бини, и если не абсолютизирует, то, как кажется, склонен преувеличивать роль личности в историческом процессе. Однако ни способности найти точки соприкосновения разных религий, ни харизмы, ни прочих личностных качеств недостаточно для того, чтобы привлечь массы последователей. Интересов отдельной личности недостаточно для того, чтобы новые идеи охватили всё общество. Редден в рассуждениях уделяет недостаточно внимания следующим сведениям.

Морис отмечает, что лжепророки появлялись среди кэрьеров как грибы после дождя, они были в любой деревне, проповедовали сходные с Бини взгляды и проводили подобные обряды. Барбо также пишет о многочисленности лжепророков-самозванцев, которые, по его словам, подражали Бини и назывались его именем [Morice, 1905, 237; Barbeau, 1923, 51]. Морис отмечает также, что даже среди бабинов Бини был не первым пророком. До него о «Сидящем на Небесах» рассказывал некий Узакли. Квэс (будущий Бини) поначалу скептически относился к его словам. Вот тогда-то, гласят предания, его и постигла падающая болезнь, как кара за то, что он высмеивал Узакли. Дженнес называет имена пяти пророков, современников, или

предшественников Бини: Узакли, Сенесайеа, Лексс (старший брат Бини), Бопа и Нокскан. Последние два имени принадлежат пророкам – женщинам [Redden, 2009, 38]. И это только пророки с р. Балкли.

Прорисовывается следующая картина, не противоречащая ни фольклору, ни историческим сведениям: в середине 1830-х гг., ещё до появления миссионеров, кэрьеров охватила религиозная лихорадка. Среди них появилось множество пророков, проповедовавших религию, синтезирующую в себе христианские и традиционные воззрения. Бини же был лишь одним из многочисленных деятелей, причём, вероятно, он не стоял у истоков течения. Его жизнь – локальный эпизод глобального процесса трансформации духовной сферы индейцев. Парадоксальным образом на начальном этапе христианизация шла без вмешательства миссионеров. На мой взгляд, «Движением Бини» это течение можно назвать условно, в честь самого известного деятеля. Редден считает, что Бини завоевал высокую популярность благодаря своим личным качествам: ему удалось чётко и понятно сформулировать идеи христианства и найти точки соприкосновения с традиционными верованиями. Я склоняюсь к мнению, что вне зависимости от личных качеств пророки усилили своими эмоциональными действиями настроения, назревшие в обществе, отчего всё действие приобрело особую силу и вылилось в религиозное течение. Пророки являлись участниками этого движения, но не его движущей силой. Движение Пророка у кэрьеров следует рассматривать не как культ отдельного религиозного лидера, вокруг которого вращается вся духовная жизнь общества, а как спонтанное, стихийное движение.

Пути проникновения христианства в домиссионерский период

Опираясь на свидетельство Маклина можно утверждать, что уже к 1834 г. кэрьеры имели представления о некоторых доктринах христианства и были знакомы с символизмом.

Светские проповедники

Конечно, христиане в Британской Колумбии были и до появления миссионеров. Это служащие мехоторговых компаний и вольные трапперы. Так, Барбо предполагал, что Бини получил свои знания от крещёных ирокезов – трапперов, обосновавшихся в Скалистых Горах ещё в 1810-х гг. [Redden, 2009, 46]. Хотя христианизация индейцев не входила в задачи Компании Гудзонова Залива, наиболее религиозные из клерков по собственной инициативе предпринимали попытки привлечь индейцев к христианству. Существует ряд подобных свидетельств.

В начале 1830-х гг. П. Диз, главный комиссионер дистрикта Новая Каледония⁶, прилагал усилия, чтобы ознакомить кэрьеров оз. Стюарт с основами христианства, однако попытки эти оказались практически безуспешными. В форте Килмарс на оз. Бабин аналогично действовал У. Макбин, образованный и весьма религиозный метис [Morice, 1905, 225]. Дженнес предполагал, что именно он выдал бабинам чётки и крест, обучив христианским гимнам [Jenness, 1943, 548].

Маклин рассказывал, что в Сент-Джеймсе «один наш джентльмен, приверженец Римско-католической церкви, учил такелли⁷ обносить себя крестным знаменем с положенными словами “*Au nom du Pere, de son Frere, et puis de son petit Garçon*”, которые переводчик перевел им: «Во имя отца, его брата и его маленького мальчика»! [...] У них нет представлений о награде или возмездии за земные дела [...] Фактически, в языке такелли нет слов для обозначения имени Божества [...] Когда им привнесли религию, нашим переводчикам пришлось изобретать термин для Божества – *Йагасита*, “Небесный Человек”» [McLean, 1849, 265–266].

Известен и весьма курьёзный случай. В 1832 г. в форте Александрия А. Фишер, с целью привлечь к торговле больше индейцев, запугивал кэрьеров, говоря, что если они не придут осенью в форт торговать, то их неизбежно постигнет кара – поглотит пылающая печь или кипящий котёл. При этом Фишер окроплял индейцев «святой водой» из рукомойки, который держал ряженный повар. Обряд сопровождался заклинаниями и фокусами [Morice, 1905, 155].

Можно с уверенностью предположить, что подобные случаи происходили и ранее, с момента основания первых фортов в регионе⁸.

Орегонский след

В сообщении Маклина обнаруживается не только датировка начала движения Пророка. Торговец, что крайне важно, также указывает и путь его проникновения к атапаскам: «*двое молодых людей, индейцев из штата Орегон, которые получили кое-какое образование в Ред-Ривер, возвратившись на родину, привнесли в туземную среду особого рода религию, основанную на христианстве*» [McLean, 1849, 263].

Морис, хотя и приводит эти строки, игнорирует данные Маклина. Уж слишком сильно они расходились с его версией о проникновении христианства к кэрьерам через первых миссионеров.

Сообщение Маклина находит прямое подтверждение в современных исследованиях. В монографии Д. Меткальф-Ченэйл, посвящённой религии сэлишей, упомянут некий Спокани-Гарри, обучавшийся в 1825–1830 гг. в школе при протестантской миссии на Ред-Ривер. Вернувшись на родину, Гарри пытался проповедовать христианство среди индейцев Плато [Metcalf-Chenail, 2007, 18].

Таким образом, вероятно, в 1830-х гг. имело место совокупное влияние двух каналов культурной диффузии. Прямой канал – это светские проповедники. Второй, опосредованный канал – влияние с Плато. Вероятно, именно по нему прошёл основной импульс, резко запустивший процесс трансформации духовной сферы. Вероятно, новая религия вообще не рассматривалась кэрьерами как чуждая. В 1840-х гг. проповеди первых миссионеров не имели эффекта, что отмечено и относительно усердия светских проповедников. Однако, десятилетием ранее, когда с Плато докатилась волна нового религиозного движения, кэрьеры легко переняли его. Очевидно, что их больше устраивала та форма, в которой элементы христианства попали к ним от соседних индейских народов. В таком виде новые воззрения воспринимались как чисто индейские, и отторжения их не возникало.

Отсутствие исторических предпосылок к трансформации религии

Популярность, которую приобрела гибридная религия в середине 1830-х гг., не могла возникнуть просто так. Для этого нужны серьёзные социально-исторические предпосылки, катализирующие реакцию распространения в обществе идей пророков. Общество должно быть охвачено единой проблемой, а пророк должен предложить оптимистичный путь её решения. Новые религиозные течения, как правило, распространяются при таких условиях.

Существуют различные взгляды на проблему возникновения религиозных движений и мессианских культов. Однако они сходятся в одном: резким религиозным трансформациям и широкому распространению новых течений обычно предшествуют серьёзные социальные катаклизмы. Таковыми могут быть эпидемии, природные катаклизмы, резкие культурно-бытовые изменения и дезадаптационные процессы, вызванные колониализмом. Эти факторы вызывают в сообществе гиперстресс, тревожность, вплоть до массового отчаяния. В подобных условиях в сообществе появляются личности, привносящие новые духовные идеи, которые дают если не стабильность, то, по крайней мере, чувство временного облегчения, и именно поэтому легко принимаются и поддерживаются обществом. Новые религиозные культы и движения быстро распространяются в переломные для сообщества исторические периоды, сопряжённые с резким негативным изменением исторического климата.

Всё это применимо и к движению Пророка среди индейцев Плато (сэлиши, сахаптины, чинуки) – именно там изначально зародилось движение, которое позже перекинулось на атапасков кэрьер и далее до р. Скина. В бассейне р. Колумбия были ярко выраженные предпосылки к возникновению религиозного движения. В этом регионе неоднократно вспыхивали опустошительные эпидемии европейских болезней. Первая серия эпидемий оспы в этом регионе относится примерно к 1775 г. За этим следовали эпидемии 1782, 1801 и 1807 гг., некоторые из них затронули сэлишей низовий р. Фрэйзер. Неидентифицированная эпидемия вспыхнула в 1824–25 гг. [Harrison, 2008]. А 1830–33 гг. ознаменовались страшнейшей эпидемией малярии, на которую, видимо, наложились грипп и сыпной тиф. По средним оценкам эта эпидемия унесла жизни 75–90% аборигенного населения низовий р. Колумбия [Gibson, 1983, 61]. Именно в таких условиях на Плато зародилось движение Пророка.

Приведённое выше сообщение Маклина по датировке чётко сопоставимо с ужасной эпидемией 1830–33 гг. Следует подчеркнуть, что в фольклоре сэлишей и сахаптинов прослеживается прямая взаимосвязь между эпидемиями и движением Пророка. На Плато индейцы приняли идеи пророков в надежде избавиться от несущей смерть болезни [Redden, 2009, 47].

Религия, по мнению большинства исследователей, является эпифеноменом – побочным явлением фундаментальных, исторически обусловленных, социальных процессов, никак не влияющим на сами эти процессы, а лишь пассивно сопровождающим их. Редден не берётся оспаривать эту теорию, однако считает, что религия может трансформироваться сама по себе, активно модифицироваться вне зависимости от внешних предпосылок, ведь человек нуждается в религии, это естественная человеческая потребность. Он приходит к заключению, что *«нет никаких признаков того, что рассматриваемый период был ознаменован большими депривациями, чем в более ранние или поздние колониальные времена» и в целом соглашается со словами Г. Джонсона: «с аналитической точки зрения полезно предположить, что все религиозные притязания являются человеческими и только человеческими, и проистекают из настоящего и ради достижения целей настоящего»*, однако добавляет, что насущные проблемы часто касаются и будущего [Redden, 2009, 48, 53; Johnson, 2007, 23]. Неопределённость в будущем диктуется осознанием в обществе грядущих перемен, религия же сглаживает её и предлагает путь выхода из сложной для общества ситуации, облегчает формирование новых форм человеческого сознания, адаптированных к изменившимся условиям. Редден предполагает, что в случае движения Бини, неопределённость создавали слухи о появлении новой религии. С. Нэйлан, рассуждая на тему изменения в традиционных верованиях при столкновении с христианством, употребляет термин «эррозия» [Neylan, 1994, 56]. Но достаточно ли просто слухов для того, чтобы духовная культура начала трансформироваться? Сомнительно, что слухи могли расшатать традиционную религиозную систему, ведь духовная сфера является одним из наиболее константных элементов культуры. Аморфность религиозной системы кэрьеров (см. ниже), вовсе не говорит о возможности формирования под воздействием слухов некой духовной депривации, или религиозного вакуума, который индейцы стремились заполнить в соответствии со своими духовными потребностями, потому что на тот момент эта устоявшаяся система вполне удовлетворяла потребности общества.

Однако, действительно, никаких социальных катаклизмов у кэрьеров в рассматриваемый период не наблюдалось. Влияние колониализма в 1830–40-х гг. и ранее было минимальным, никакого серьёзного влияния на социально-бытовую сферу общества кэрьеров со стороны малочисленного белого населения тогда не было.

Всё же, попытаемся найти и рассмотреть все возможные явления, которые могли бы подтвердить эпифеноменальный характер религиозной лихорадки у кэрьеров.

Проблемы, вызванные столкновением культуры кэрьеров с евро-американской, начались только в 1860-х гг. Локальные вспышки голода, как например среди кэрьеров окрестностей форта Александрия в 1827 г. [Morice, 1905, 160] можно не учитывать – это обычное явление для индейцев Субарктики.

Отдельное внимание стоит уделить эпидемиям европейских болезней. Настоящим бичом аборигенов в Северной Америке была оспа. Однако, опустошительные эпидемии, вспыхивающие на Плато, атапасков не коснулись. На то есть прямые указания. Маклин писал об эпидемии на р. Колумбия около 1830 г., и отмечал, что в годы его пребывания в землях кэрьеров, и предшествующие, т.е. до 1837 г., оспы среди них не было [McLean, 1849, 296]. Есть не менее убедительные свидетельства, что ранние эпидемии оспы рубежа XVIII–XIX вв. не затронули атапасков. С. Фрейзер, исследовавший в 1808 г. реку, названную его именем, отмечал, что на лицах нижних томпсонов (сэлиши) заметны следы заболевания оспой, однако относительно верхних томпсонов, шусвап, а также атапасков кэрьеров и чилкотин путешественник таких указаний не приводит [Vibert, 1995, 209].

Однако болезнь могла проникнуть не только с Плато, но и с Побережья. По сообщению Д. Уока, в 1836 г. оспа охватила цимшиан близ форта Симпсон *«в десяти домах не осталось ни одного мужчины, лишь несколькими женщинами и детьми*

удалось избежать болезни... [цимшиан] распространили болезнь в глубь страны, до тех мест, куда они обычно ходят торговать» [Redden, 2009, 47], то есть до Аквилгата, значит, эпидемия могла перекинуться и на бабинов. Однако, указаний на эпидемию среди индейцев в документации форта Бабин того периода нет. Не отражено это и в фольклоре гитксан и бабинов. Д. Дин, исследовавший проблему эпидемии оспы 1835–1836 гг. на Северо-Западном Побережье, особо отмечает, что в журналах форта Симпсон имеются чёткие указания на то, что из индейцев внутренних территорий, то есть атапасков, эпидемия коснулась только цецот и талтан. Оспа охватила цимшиан и гитксан пор. Скина, однако эпидемия не коснулась бабинов и кэрьеров [Dean, 1994, 59].

Эпидемии среди атапасков Британской Колумбии зафиксированы только в более поздний период. Наиболее опустошительной была эпидемия кори 1847–1850 гг. В этот же период по региону гулял коклюш, выкашивающий индейское население. В 1862 г. страшные эпидемии разразились среди юж. кэрьеров (чума) и чилкотин (оспа). В конце 1860-х гг. эпидемия кори вспыхнула среди бабинов [Redden, 2009, 47; Morice, 1905, 257, 307, 339].

Особый интерес представляет сообщение Т. Дирса, клерка из форта Сент-Джеймс. Он пишет, что в июне 1831 г. вождь Квах из близлежащей деревни, устроил большой праздник, на который прибыли множество индейцев из других областей. Через месяц, 16 августа, Дирс сообщает об эпидемии, вспыхнувшей среди некоторых индейцев, гостивших на празднике, и опасается, что болезнь может охватить и другие группы. Свидетельств дальнейшего распространения болезни нет, но спустя несколько лет Маклин отмечал, что, по словам поселенцев старожилов, индейское население региона сократилось с момента появления европейцев. Морис считает причиной этого демографического кризиса корь и грипп, однако свидетельств не приводит. Возможно, локальные эпидемии возникали, но не были засвидетельствованы торговцами в связи с плохой осведомлённостью о делах, происходящих в отдалении от фортот. К. Харрис предполагает, что в 1830-х гг. оспа распространилась с побережья в район оз. Фрейзер, т.е. затронула локальную группу кэрьеров нутка-тин [Morice, 1905, 166, 195; McLean, 1849, 296; Harris, 1997, 53].

Однако необходимо подчеркнуть, что никаких исторических свидетельств, указывающих на эпидемии в деревнях, расположенных вблизи фортот и вдоль торговых путей региона в 1830–40-х гг., нет. Надо отметить, что торговцы всегда обращали внимание на случаи заболеваний, ведь эпидемии среди индейцев негативно сказывались на экономике региона. Серьёзная эпидемия не могла остаться незамеченной. Можно утверждать, что опустошительных эпидемий, как на р. Колумбия, среди кэрьеров в интересующий период не было. Это подтверждается и фольклором. Редден приходит к выводу, что связь с эпидемиями в преданиях кэрьеров не прослеживается, в то время как в преданиях внутренних элишей и сахапотинов о движении Пророка, изученных Э. Виберт, взаимосвязь между эпидемией и религиозным движением очевидна. Основной целью пророков на Плато была борьба с болезнью, чего нельзя сказать о деятельности Бини. Редден приводит аргументы в пользу того, что основной мотив преданий о Бини – это появление новых высших сил, и трансформация духовной сферы как таковой, без привязки к негативным для общества явлениям и процессам [Redden, 2009, 47–48].

Таким образом, хотя преемственность между движениями Пророка у элишей и атапасков очевидна, они имели принципиальные отличия. Духовные лидеры преследовали разные цели, и характер движений был различен, несмотря на сходный обрядовый комплекс.

Итак, в случае религиозной лихорадки у кэрьеров, социально-исторический субстрат, на котором обычно закрепляются и развиваются мессианские культы, отсутствовал. Общество кэрьеров не должно было иметь предрасположенности к восприятию и активному развитию новых религиозных воззрений. В отличие от ситуации на Плато, никаких стрессовых ситуаций и катаклизмов в социо-культурной жизни кэрьеров на период активной фазы религиозной лихорадки ни в исторических источниках, ни в фольклоре выявить не удаётся. Данные говорят, скорее, об обратном. Единственным серьёзным изменением в жизни кэрьеров в 1830–40-х гг. можно считать само по себе новое религиозное движение. Перелом коснулся только духовной сферы.

Мода на крест и танец

Итак, зародившаяся на Плато гибридная религия стремительно распространилась в прилегающие районы Субарктики в 1834 г., незначительно затронув культурный ареал Побережья (гитксан). Единного лидера у течения не было. Не выявлено и исторических предпосылок для его резкого распространения – общество кэрьеров не было охвачено какими-либо глобальными проблемами. Однако интерес к христианству среди них возник. Очевидно, существовали некие психологические стимулы личностного уровня. Модели поведения, ориентиры и приоритеты личности диктует ментальность, которая обусловлена социальными причинами.

Как и во всяком ранжированном обществе, у кэрьеров имелись представления о богатстве, практиковалось личное накопление материальных ценностей. Успешные шаманы были людьми богатыми. Шаманом мог стать любой человек, вне зависимости от пола и происхождения, получивший в видениях мощную поддержку сверхъестественных сил.

Морис в качестве предпосылок к развитию движения отмечал личное стремление Бини и других пророков к славе [Morice, 1905, 237]. Действительно, отдельными личностями могли двигать меркантильные интересы. Однако не стоит забывать, что индейцы были людьми очень религиозными, и хотя социальная почва располагала к развитию психологических стимулов, направленных на борьбу за влияние и авторитет, вряд ли индейские пророки руководствовались исключительно меркантильными интересами.

По данным конца XIX в., у кэрьеров не существовало религиозных обществ и сложных церемоний, культов божеств и практики жертвоприношений, не было представлений о единой высшей силе, ответственной за все процессы мироздания. Они верили в Йуттарэ (То, Что Наверху), безличную силу, составляющую единство с астрономическими силами, являющуюся причиной атмосферных явлений, и Эслас, силу, являющуюся причиной рождения мира. Этим силам не поклонялись, но с опаской относились к ним, стараясь не попасть под их воздействие. Если это было невозможно, обращались к шаману, который мог успокоить их, а также управлять поведением духов. Хотя все члены общества имели равный доступ к сакральным знаниям и общению со сверхъестественным миром, шаманы делали это более эффективно. Существовало представление о трансформации души после смерти – души живых и умерших обозначались разными терминами. Представления о местонахождении и состоянии душ после смерти были неопределёнными, этот вопрос не был систематизирован. Как и среди других северных атапасков, был распространён нагуализм и вера в реинкарнацию, которая считалась возможной, только если человек вёл праведную жизнь [Morice, 1889, 157–161; Morice, 1892, 124].

В целом, складывается впечатление простоты и относительной аморфности религиозной системы, отсутствия чётких связей между элементами. В ней было место для вариативности, индивидуальных интерпретаций и свободы проявления религиозных чувств отдельной личности.

Редден предполагает, что на момент начала движения пророка, в связи с циркулирующими слухами о новой религии, у кэрьеров «сложилась неуверенная религиозная картина». Вероятно, дело не в том, что она стала «неуверенной», а в том, что традиционная религия изначально имела структуру, способную поглощать нововведения и трансформироваться. В ней существовали лакуны, готовые для встраивания новых элементов. Включился механизм культурного синтеза, при котором культура-акцептор осваивает те элементы культуры-донора, которые недостаточно развиты в ней самой, но сохраняет исходную основу. Так в традиционную религию, например, было включено понятие воздаяния за грехи. Сама духовная культура кэрьеров имела тенденцию к акцепторности, склонность поглощать и аккумулировать в себе новые элементы, и была готова к этому, вне зависимости от исторических обстоятельств. Морис писал о «*природной предрасположенности западных дене к имитациям*» [Morice, 1893, 151]. Высокая степень восприимчивости к культурным инновациям, как характерная черта культуры северных атапасков, отмечена и в современных исследованиях.

При таком религиозном климате, новые веяния должны были рассматриваться индейцами как новый источник получения поддержки сверхъестественных сил, сакральных знаний, практик и методов [Redden, 2009, 51–52]. Подтверждает это и отсутствие сопротивления проникновению новых представлений со стороны шаманов. Если оно и было, то очень слабое, что отражено в фольклоре в виде изначального противостояния Квэса и Узакли. Также существует версия о длительном противостоянии новому пророку Бини шамана-традиционалиста Гастли [Barbeau, 1923, 46–50]. Отторжения новой религии не возникало, так как на раннем этапе межкультурный контакт не носил характера экспансии культуры-донора, насаждения христианства не было. Влияние его не угрожало стабильности традиционной системы.

Надо отметить, что достигнув гитксан, движение Пророка остановилось и не перекинулось на других индейцев Северо-Западного Побережья, хотя там были серьёзные предпосылки для его закрепления (оспа 1836–1838 гг.) Очевидно, это обусловлено более стратифицированной социальной и более сложной религиозной структурой индейцев Побережья, в которой не было лакун для интеграции нововведений.

Данная культурно-историческая конфигурация является примером ранней стадии аккультурации. Она носила в целом позитивный характер, не ломая традиционных устоев. Обмен символикой и внешними атрибутами между культурами характерен для начальной фазы культурной диффузии, что и наблюдается. Заимствование приняло форму новообразования – в одной из культур возникло новое явление, которое ранее не было присуще ни культуре-донору, ни культуре-акцептору. В процессе культурного заимствования перенимаются элементы, которые могут быть осмыслены и использованы для извлечения явной или скрытой выгоды. Кроме того, этот процесс определяется степенью дифференциации общества – наличием социальных групп, готовых принять нововведения. В обществе кэрьеров новые религиозные знания были потенциально востребованными, в первую очередь, среди двух социальных категорий: *танэза* и *дайунов*⁹. Однако, испытать новую магию, по всей видимости, стремились многие. Таким образом, включался механизм цепной реакции, затрагивающий исключительно духовную сферу культуры. Судя по всему, имеет место престижное заимствование, мода. При данной форме заимствования перенимаются не утилитарные элементы, а те, что могут поднять престиж группы или каждого отдельного её члена, и процесс приобретает цепной характер, что и наблюдается в случае религиозной лихорадки у кэрьеров, то есть рассмотренное явление следует охарактеризовать как религиозную моду.

Таковой видится логика процесса. Вероятно, кэрьеры не искали в христианстве радикального способа решения социальных проблем или выхода из стрессовой ситуации. Гибридная религия, а конкретнее, христианские её элементы, рассматривалась ими как новый открытый источник сакральных знаний, дающий возможность всем членам сообщества, заручившись поддержкой доселе неизвестных чудодейственных сил, попытаться поднять личный престиж в обществе.

Библиографический список

1. Barbeau, M. Indian Days in the Canadian Rockies / M. Barbeau. – Toronto, 1923.
2. Dean, J. These Rascally Spackaloids. The Rise of Gispaxlots Hegemony at Fort Simpson, 1832–40 / J. Dean // BC Studies. – 1994. – № 101. – P. 41–78.
3. Farrand, L. Traditions Of The Chilcotin Indians / L. Farrand. – Memoir of the American Museum of Natural History, Vol. II, Ethnology and Archaeology Of Southern British Columbia and Washington. – New York, 1900.
4. Harris, C. Social Power And Cultural Change In Pre-Colonial British Columbia / C. Harris // BC Studies. – 1997–1998. – № 115–116. – P. 45–82.
5. Harrison, J. Epidemic. Dec. 1, 2008 / J. Harrison // Columbia River History Project [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.nwcouncil.org/history/Epidemics> (дата обращения: 12.12.2017).
6. Gibson, J. Smallpox on the Northwest Coast, 1835–1838 / J. Gibson // BC Studies. – 1983. – № 56. – P. 61–81.

7. Jenness, D. *The Carrier Indians of the Bulkley River: Their Social and Religious Life* / D. Jenness. – Washington, 1943.
8. Johnson, G. *Sacred Claims: Repatriation and Living Tradition* / G. Johnson. – Charlottesville, 2007.
9. McIntosh, D. *Ft. St. James. Past and Present* / D. McIntosh. – Not Indicated, 1933.
10. McLean, J. *Notes of a Twenty-Five Years Service in the Hudson's Bay Territory*, Vol. 1 / J. McLean. – London, 1849.
11. Metcalfe-Chenail, D. *Unsettling Times: Interior Salish Religious Responses To The 1872 Earthquake In The Inland Northwest* / D. Metcalfe-Chenail // UBC Press, 2007.
12. Morice, A. *The Western Denes. Their Manners And Customs* / A. Morice // *Proceeding Of The Canadian Institute*. – 1889. – vol. XXV. – P. 109–174.
13. Morice, A. *Are the Carrier sociology and mythology indigous or exotic?* / A. Morice // *Transactions of the Royal Society of Canada*. – 1892. – sec. II. – P. 109–126.
14. Morice, A. *Notes Archaeological, Industrial And Sociological on the Western Dene* / A. Morice. – The Canadian Institute, 1893.
15. Morice, A. *The History of the Northern Interior of British Columbia, formerly New Caledonia, 1660 to 1880* / A. Morice. – Toronto, 1905.
16. Neylan, S. *Shamans, Missionaries and Prophets: Comparative Perspectives on Nineteenth-Century Religious Encounters in British Columbia* / S. Neylan // *Historical Papers of Canadian Society of Church History*. – 1994. – P. 43–63.
17. Redden, J. *Articulating Religious Change: Bini the Prophet, the Seer* / J. Redden // *Journal of the Centre for Studies in Religion and Society Graduate Students Association*. – 2009. – Vol. 8. – № 1. – P. 37–56.
18. Vibert, E. *The Natives Were Strong to Live: Reinterpreting Early-Nineteenth-Century Prophetic Movements in the Columbia Plateau* / E. Vibert // *Ethnohistory*. – 1995. – № 42 (2). – P. 197–229.

Текст поступил в редакцию 18.12.2017.

¹ Атапаскоговорящий индейский народ, принадлежащий к культурно-историческому ареалу Субарктики. Самоназвание – дакел. Занимают центральные области Британской Колумбии. В культуре много заимствований от народов Северо-Западного Побережья и Плато, с которыми в историческое время имели тесные связи. Разделяются на множество локальных групп, объединённых в три более крупные этно-лингвистические формирования: южные кэрьеры, центральные кэрьеры и северные кэрьеры (бабины).

² Внутриматериковая группа цимшиан, имевшая тесные связи с бабинами.

³ Вероятно, аналог скрижали Моисея.

⁴ Локальная группа кэрьеров оз. Стюарт.

⁵ У атапасков Субарктики не существовало религиозных обществ, таких какие были распространены, например, у индейцев Северо-Западного Побережья или алгонкинов.

⁶ Название Британской Колумбии до 1858г.

⁷ Кэрьеров, искаж. «дакел».

⁸ Сент-Джеймс (1806), Джордж (1806), Фрэйзер (1807), Килмарс (1820), Александрия (1821), Бабин (1822).

⁹ Танэза – политический лидер общины. Ранг наследовался, как правило, сыном сестры действующего лидера. Иногда, по совместительству, танэза были и шаманами, которые назывались дайунами.

References

1. Barbeau M. *Indian Days in the Canadian Rockies*. Toronto, 1923 (in English).
2. Dean J. *These Rascally Spackaloids. The Rise of Gispaxlots Hegemony at Fort Simpson, 1832-40*. BC Studies, 1994, no. 101, pp. 41–78 (in English).
3. Farrand L. *Traditions Of The Chilcotin Indians. Memoir of the American Museum of Natural History. Vol. II. Ethnology and Archaeology of Southern British Columbia And Washington*. New York, 1900 (in English).
4. Harris C. *Social Power And Cultural Change in Pre-Colonial British Columbia*. BC Studies, 1997–1998, no. 115–116, pp. 45–82 (in English).
5. Harrison J. *Epidemic. Dec. 1, 2008. Columbia River History Project*. Available at: <https://www.nwcouncil.org/history/epidemics> (accessed December 12, 2017) (in English).
6. Gibson J. *Smallpox on the Northwest Coast, 1835–1838*. BC Studies, 1983, no. 56, pp. 61–81 (in English).
7. Jenness D. *The Carrier Indians of the Bulkley River: Their Social and Religious Life*. Washington, 1943 (in English).
8. Johnson G. *Sacred Claims: Repatriation and Living Tradition*. Charlottesville, 2007 (in English).
9. McIntosh D. *Ft. St. James. Past and Present*. Not Indicated, 1933 (in English).

10. McLean J. *Notes of a Twenty-Five Years Service in the Hudson's Bay Territory. Vol.1.* London, 1849 (in English).
11. Metcalfe-Chenail D. *Unsettling Times: Interior Salish Religious Responses to the 1872 Earthquake in the Inland Northwest.* Vancouver: UBC Press, 2007 (in English).
12. Morice A. *Proceeding Of The Canadian Institute.* 1889, vol. XXV, pp. 109–174 (in English).
13. Morice A. *Transactions of the Royal Society of Canada.* 1892, sec. II, pp. 109–126 (in English).
14. Morice A. *Notes Archaeological, Industrial and Sociological, on the Western Dene.* The Canadian Institute, 1893 (in English).
15. Morice A. *The History of the Northern Interior of British Columbia, Formerly New Caledonia, 1660 to 1880.* Toronto, 1905(in English).
16. Neylan S. *Historical Papers of Canadian Society of Church History.* 1994, pp. 43–63 (in English).
17. Redden J. *Journal of the Centre for Studies in Religion and Society Graduate Students Association.* 2009, vol. 8, no. 1, pp. 37–56 (in English).
18. Vibert E. *Ethnohistory.* 1995, no. 42 (2), pp. 197–229 (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.1.84-91

Лапин А.В., Стефанова А.А.



А.В. Лапин



А.А. Стефанова

Два пути веры.

К вопросу об основополагающих идеях религиозной философии Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению подходов к определению феномена религиозной веры. Современное определение веры опирается на семантику термина и ряд значимых моментов, которые исторически определяли содержание религиозной веры у представителей русской философии. Многие идеи, поднимаемые художественной литературой, получали дальнейшее развитие, уточнение и выступали мощным импульсом эволюции русской философской мысли. В данной работе авторы обратились к двум наиболее видным и авторитетным фигурам отечественной художественной и философской мысли – Ф.М. Достоевскому и Л.Н. Толстому. Толстой признаёт смысл веры безотносительно к объекту веры. Его вера – это «сила жизни», знание смысла человеческой жизни, средство обретения этого смысла. Она полностью рациональна и в качестве объекта может избрать любое, даже не религиозное начало. У Достоевского вера – это дар, посланный свыше, потусторонний и неподвластный человеку. Его вера иррациональна, она есть ценность сама по себе и ради себя, поскольку только она в силах ответить на последние, «проклятые вопросы».

Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, вера, религиозная вера, философия религии, христианство

Andrey V. Lapin, Anastasia A. Stefanova

Two Paths of Faith.

On the Question of the Fundamental Ideas of Religious Philosophy of F.M. Dostoyevsky and L.N. Tolstoy

Abstract. The paper deals with consideration of approaches to definition of the phenomenon of religious faith. Modern determination of faith relies on semantics of the term and a number of significant aspects, which historically determined the contents of religious belief understood by representatives of the Russian philosophy. Many ideas raised by fiction gained further development and specification and acted as a powerful impulse of evolution of the Russian philosophical thought. In this work the authors address two most outstanding and authoritative figures of the national imaginative and philosophical thought – F.M. Dostoyevsky and L.N. Tolstoy. Tolstoy recognizes the sense of faith regardless of its object. His faith is “the force of life”, knowledge of sense of human life, and means of finding of this sense. It is completely rational and can choose any, even not religious principle, as an object of faith. For Dostoyevsky, faith is a gift sent from above, otherworldly and independent of human. His belief is irrational; it is valuable in itself and for the sake of itself, as only faith is able to answer the last, “accursed questions”.

Key words: Dostoyevsky F.M., Tolstoy L.N., faith, religious belief, religious philosophy, Christianity

Лапин Андрей Валерьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета; 675027, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21; alterasintos@gmail.com.

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

Стефанова Анастасия Андреевна – магистрант кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета; 676027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21; Baklazhanchik.s@gmail.com.

Stefanova Anastasiya Andreevna – graduate student at the Department of Religious Studies and History, Amur State University, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveshchensk, Amur Region, Russia, 676027; Baklazhanchik.s@gmail.com.

Религиозная вера – понятие, которое широко используется не только в русской богословской, но и в религиозно-философской мысли, занимает одну из центральных позиций. Исторически сложилось множество различных подходов к толкованию веры как феномена, определяемых, с одной стороны, разнообразием существующих видов веры, а с другой – разнообразием мировоззренческих, философских концепций, являющихся основой тех или иных толкований. На современном этапе философия религии определяет религиозную веру, во многом, исходя из семантики термина. Религиозная вера, как и вера вообще, возникает по отношению к тому, что имеет существенно значимый смысл для личности. Часто объект (объекты) веры имеет статус жизненно важного, жизнеопределяющего начала. В авраамических религиях в понятие «религиозная вера» вкладывался сходный смысл и содержание, – вера понимается, прежде всего, как доверие и возможность отдаться под защиту могущественной силы¹. Христианская трактовка веры предполагает веру в существование высшего личностного начала бытия, связь с которым принципиально важна для жизни человека, когда он осознаёт себя призванным согласовать свои действия и поступки с невидимым порядком бытия, созданным его Творцом, – «эта вера – не только убеждение разума, но и открытость сердца к Богу, она – выражение духовной жажды человека и его любви к Богу, самораскрытие человеческого сердца навстречу Богу, чуткое внимание к Его Слову, ответ на Его призыв» [Василенко, 2000, 33].

В христианстве вера есть, прежде всего, ответ человека на обращённое к нему Слово Божие, ответ, в котором через любовь реализуется абсолютная самоотдача Богу. С первых веков христианской истории вера утверждается как коллективный опыт богопознания, как «общее достояние, которым нельзя овладеть просто посредством индивидуального усилия, не сопровождающегося знакомством человека с тщательно отобранным и проверенным наследием христианского сообщества, накопленным многими поколениями» [Пикок, 2004, 109].

Секуляризированная культура разрушила монополию теологии в определении понятия «религиозная вера». В современной культуре данное понятие с полным правом исследуется в философии религии как религиозными, так и светскими авторами. Стоит отметить, что в понятийном аппарате философии, наряду с понятием «религиозная вера», существует и понятие «вера», которое философски определяется как убеждение, ещё не получившее обоснования истинным знанием. Содержание и основания подобной веры – априорные предпосылки познания, которые не могут быть ни строго доказаны, ни опровергнуты, а потому принимаются на веру, например, убеждение в реальности, а не иллюзорности окружающего нас мира; убеждение в его связанности и подчинённости закономерностям, постижимым разумом.

«Вера религиозная» и «вера философская» часто формально обращены к одному объекту – к Богу. Однако в современной культуре этот объект понимается как специфический, как «Бог философов». «Бог философов» – чистая идея разума, общий принцип познания, а не его объект; существование Бога – не более чем необходимое требование практического разума.

Сочетать непротиворечиво христианскую веру с античной мудростью удавалось лишь, впрочем, со значительными оговорками, в средневековой культуре. В дальнейшем со стороны христианской мысли были сделаны значительные уступки, что в числе прочих причин обусловило наступление процесса секуляризации в духовной культуре Европы: «Вопрос, как мы приходим к истинной вере, занимал множество умов с самого момента зарождения философии. Эпоха Просвещения явилась водоразделом в истории развития мысли, потому что решительным образом отказалась от простой опоры на авторитет как на основу веры» [Полкинхорн, 1998, 39]. В настоящее время проблема отношения разума и веры сохраняет свою актуальность, но приобретает специфическую форму отношения религии и науки в современной культуре.

Миновав стадию жёсткой конфронтации между наукой и религией, крайности процесса секуляризации и нигилизма, философия и теология совместными усилиями дали новое содержательное определение феномена веры. Это определение ещё далеко не полное, с учётом того, что специфика веры вряд ли может быть

выражена адекватно в рациональном понятии, однако оно позволяет непротиворечиво сочетать в себе и богословское и философское начала, без выяснения вопроса об их первичности.

В отечественной философии религии есть концепции религиозной веры, авторы которых непротиворечиво сочетают особенности конфессиональных определений веры и результаты философского анализа указанного феномена.

В частности, И.Н. Яблоков в своём определении религиозной веры [Яблоков, 2005, 64] указывает ряд важных признаков, которые встречаются как в работах светских, так и религиозных авторов, что позволяет отнести их к базовым характеристикам понятия «религиозная вера». Отметим, прежде всего, понимание того, что вера есть утверждение действительного бытия существ, свойств, связей, превращений, «которые являются продуктом процесса гипостазирования», а также утверждение диалогического характера отношений между субъектом и объектом веры. «Содержание веры обуславливает символический аспект религиозного сознания. Символ предполагает совершение сознанием актов объективирования мыслимого содержания, направленности на объективированный предмет (существо, свойство, связь), обозначения этого предмета» [Яблоков, 2005, 65] – данная характеристика указывает на познавательный компонент религиозной веры, часто именуемый «вера как знание», что также является базовой характеристикой феномена религиозной веры.

В работе Ю.А. Кимелева «Философия религии» понятию «религиозная вера» посвящена специальная глава. Мы обратимся к тем характеристикам понятия «религиозная вера», которые возможно содержательно наполнить материалом, представленным в русской религиозной философии. Рассматривая веру как «средоточие религиозного отношения», Кимелев указывает на то, что для философского анализа веры, как в светской, так и в теологической традиции важно понимание того, что вера в принципе может быть связана со знанием, представляться как знание – «вера как таковая конституируется знанием о том, что “Бог есть”, “Бог существует”» [Кимелев, 1998, 73], соответственно конституируется определённым знанием о том, каков Бог. В этом фундаментальном смысле вера как таковая есть знание, есть целостное или даже тотальное знание. В этом смысле вера неотделима от содержащегося в ней, конституирующего её знания. Но знание лишь компонент целостного феномена религиозной веры, другой определяющий компонент – «отношение к инкорпорированному в веру знанию». Всякое теоретическое осмысление веры должно учитывать оба компонента, обе константы веры. Характер рассмотрения и представления указанных компонентов и определяет, по Кимелеву, различие в трактовки феномена веры в философии и теологии. Мы абсолютно согласны с автором в том, что теология определила характер философского осмысления веры, а философская проблематика веры является «наследницей определенных моментов теологической мысли».

Ю.А. Кимелев указывает на ряд значимых моментов, которые ранее определяли содержания религиозной веры у представителей русской философии – «для обозначения и определения субъектного и субъективного момента веры, отличаемого от содержательного момента, или “знания веры”, в европейской философской и теологической традиции наиболее часто использовались понятия “акт” и “доверие”» [Кимелев, 1998, 78]. Термин «доверие» часто выражает содержание «движения веры» у русских мыслителей. Доверие сопровождается благоговением, смиреннием и любовью, теми началами, которые русские мыслители рассматривали как константы веры. Для русской мысли характерно понимание того, что обладающий этими началами уже расположен к вере.

Указанные константы веры во многом берут своё начало в художественной литературе, пропитанной философской проблематикой. Обращение к творчеству русских писателей для более детального познания духовного мира человека вообще очень характерная черта для русской философии.

В произведениях таких классиков отечественной литературы как Ф.М. Достоевский и Л.Н. Толстой особое внимание уделяется проблеме бытия человека. Реконструкция представления о вере в творчестве этих писателей в контексте проблематики веры в русской религиозной философии, позволит существенно дополнить содержание феномена веры в современной философии религии.

Критика произведений Ф.М. Достоевского занимает особое место в русской философской традиции. В контексте этой критики многие идеи Достоевского получали дальнейшее развитие, уточнение и выступали мощным импульсом эволюции русской философской мысли.

Отношение Достоевского к Богу и религии вообще всегда оценивалось исследователями неоднозначно. В публикациях последних лет его религиозность успешно подтверждается и анализом творчества, и биографическими данными, и воспоминаниями современников. Однако таковой ситуация была далеко не всегда, находились и те, кто сомневался в религиозности Достоевского [Чотчаева, 2009, 258].

Наиболее близкой к действительности представляется точка зрения Н. Лосского, который считал, что Достоевский пережил лишь кратковременную «утрату Христа», которая произошла с ним в середине 40-х гг., после которой, уже в 60-х гг., у писателя начинается период особенной религиозности. Как писала об этом Г.Б. Пономарёва: «Вера Достоевского в постоянном строительстве, это процесс, становящийся и развивающийся перед идеей Бога и Христа, её личностным воплощением. Идея здесь испытывается и утверждается вновь, и, в конечном счете, этот процесс, хотя и сложен, созидателен. «Горнило» же сомнений не есть уход, тем более уход окончательный в атеизм» [Чотчаева, 2009, 259].

Даже принимая деятельное участие в собраниях кружка Петрашевского, глубоко интересуясь социализмом, прежде всего в социально-нравственном аспекте, Достоевский отрицательно реагировал на выпады Белинского и Петрашевского против Христа и религии. Вспоминая один из вечеров у Белинского и нападки последнего на Христа, Достоевский пишет: «Да знаете ли вы, – взвизгивал он раз вечером (он иногда как-то взвизгивал, если очень горячился), обращаясь ко мне: – знаете ли вы, что нельзя насчитывать грехи человеку и обременять его долгами и подставными ланитами... В этот вечер мы были не одни: присутствовал один из друзей Белинского ... – Мне даже умилительно смотреть на него, – прервал вдруг свои яростные восклицания Белинский, обращаясь к своему другу и указывая на меня: – каждый-то раз, когда я вот так помяну Христа, у него все лицо изменяется, точно заплакать хочет» [Достоевский, 1972, 21, 11]. Выпады против Христа Достоевский не мог простить Белинскому всю свою жизнь. По свидетельству участника кружка Н. Спешнева, и Петрашевский производил на Достоевского «отталкивающее впечатление тем, что был безбожник и глумился над верой» [Достоевский, 1883, 91].

Близость с петрашевцами дала толчок коренному перелому в мировоззрении Достоевского, став причиной ареста писателя и последующей ссылки. Начало этого перелома ознаменовала знаменитая встреча в Тобольске с жёнами декабристов, как потом об этом писал сам Достоевский: «Они благословили нас новый путь, перекрестили каждого и оделили Евангелием – единственная книга, позволенная в остроге. Четыре года пролежала она у меня под подушкой в каторге» [Достоевский, 1972, 11, 315]. Наблюдая за заключёнными в остроге, писатель приходит к выводу, что для лишённого воли человека вера не только не теряет своей привлекательности, напротив, становится для них тем единственным, что уравнивает их в правах с остальным миром: «Арестанты молились очень усердно, и каждый из них каждый раз приносил в церковь свою нищенскую копейку на свечку или клал в церковный сбор... Тоже ведь и я человек – может быть думал он и чувствовал, подавая – перед богом-то все равны» [Достоевский, 1959, 177].

В последние годы появляются публикации о влиянии восточной традиции на творчество Ф.М. Достоевского. Особое внимание авторов привлекает увлечение Достоевского исламом и коранической литературой, первоначальное знакомство с которыми происходит благодаря его товарищам по несчастью из Омского острога. В среде каторжников, с которыми отбывал своё наказание Достоевский, были люди, принадлежащие к разным как этническим (татары, калмыки, евреи, цыгане, выходцы с Кавказа), так и религиозным (иудаизм, буддизм, ислам) группам. Несколько позднее, в Омске, Достоевский знакомится с Ч.Ч. Валихановым – казахским учёным-энциклопедистом и просветителем, который ещё больше расширил знания Фёдора Михайловича об исламе. В своих записках, а также в его произведении «Записки из Мертвого дома» Достоевский не раз свободно цитировал Коран [Чотчаева, 2009, 260].

Сразу после освобождения из заключения Достоевский в известном письме

Таким образом Достоевский видел в вере прежде всего основание для выхода

Религиозное мировоззрение Ф. М. Достоевского принято противопостав-

В отличие от Достоевского, о религиозности которого можно судить исходя

«Исповедь» поднимает ряд проблем регулярно затрагиваемых в русской

крещён и воспитан в православной христианской вере. Меня учили ей и с детства, и во все время моего отрочества и юности. Но когда я 18-ти лет вышел со второго курса университета, я не верил уже ни во что из того, чему меня учили», – признаётся Толстой [Толстой, 1991, 5]. Он говорит о том, что когда его старший брат Дмитрий «предался вере и стал ходить ко всем службам, поститься, вести чистую и нравственную жизнь, то... все, и даже старшие, не переставая, поднимали его на смех» [Толстой, 1991, 11]. Исходя из такого отношения окружающих, ещё совсем юный Толстой уже делает вывод о том, что «учить катехизис надо, ходить в церковь надо, но слишком серьезно всего этого принимать не следует» [Толстой, 1991, 12]. А уже взрослый Толстой делает вывод о том, что «человек очень часто долго живет, воображая, что в нем цело то вероучение, которое сообщено было ему с детства, тогда как его давно уже нет и следа... эти люди, – по мнению писателя, – самые коренные неверующие, потому что если вера для них – средство для достижения каких-нибудь житейских целей, то это уж, наверно, не вера» [Толстой, 1991, 26]. И уже в этой мысли отчётливо виден главный критерий, предъявляемый Л.Н. Толстым для определения истинности веры, – вся жизнь человека должна быть построена в соответствии с его вероучением. Даже если человек регулярно посещает церковь и неукоснительно исполняет все предписанные обряды, но при этом ведёт неправедную жизнь, – он не может считаться верующим и христианином [Толстой, 1991, 83].

«Отпав от религии», по его собственному утверждению, Толстой тем не менее чувствует в себе присутствие веры во что-то. Проведя достаточное время в Европе, сблизившись с «передовыми и учеными европейскими людьми», Толстой находит для себя новый духовный ориентир: «Вера эта приняла во мне ту обычную форму, которую она имеет у большинства образованных людей нашего времени. Вера эта выражалась словом «прогресс» [Толстой, 1991, 78]. Но и вера в прогресс не приносит ожидаемого облегчения – наука может предложить множество точных данных об окружающем мире; но ответ на вопрос «в чем смысл моей жизни?» она дать не в состоянии. Осознание этого приводит Толстого к мысли самоубийстве: «Разумное знание привело меня к признанию того, что жизнь бессмысленна, жизнь моя остановилась, и я хотел уничтожить себя» [Толстой, 1991, 127].

После длительных размышлений Толстой приходит к новому выводу: «Где жизнь, там вера, с тех пор, как есть человечество, дает возможность жить, и главные черты веры везде и всегда одни и те же... какая бы то ни была вера, всякий ответ веры конечному существованию человека придает смысл бесконечного, – смысл, не уничтожаемый страданиями, лишениями и смертью. Значит – в одной вере можно найти смысл и возможность жизни... Вера есть сила жизни» [Толстой, 1991, 145–147].

Однако в людях своего круга Лев Николаевич не находит ни истинно верующих людей, ни отклика на открывшуюся ему истину. Простая и безыскусная вера крестьян тоже надолго его не удовлетворяет. Именно тогда Толстой окончательно разочаровывается в христианстве. По его мнению, для человека, жившего в разных странах и знающего «презрительное, самоуверенное, непоколебимое отрицание, с которым относится католик к православному и протестанту, православный к католику и протестанту и протестант к обоим», очевидна неправда всякой конфессии или секты, объявляющей только себя в истине, а всех других во лжи. Он считал неоспоримо истинным и совершенно неопровержимым то, «что если два утверждения друг друга отрицают, то ни в том, ни в другом нет той единой истины, какою должна быть вера» [Толстой, 1991, 348].

Указанная идея заканчивает «Исповедь», и с неё начинается трактат «В чём моя вера?». Толстой стремится «выразить свое исповедание». В письмах его звучат важные признания: «живу только тем, что надеюсь... передать свою веру другим» [Толстой, 1928, 85, 76]. И ещё: «одно средство жить радостно – это быть апостолом. Не в том смысле только, чтобы ходить и говорить языком, а в том, чтобы и руками, и ногами, и брюхом, и боками, и языком между прочим служить истине (в той мере, в какой я знаю ее) и распространению ее – вселению ее в других» [Толстой, 1928, 63, 194].

В трактате он ещё раз подчёркивает, что «вера, из которой не вытекают дела, не есть вера. Это только желание верить во что-нибудь, это только ошибочное утверждение на словах, что я верю в то, что я не верю. Вера, по этому определению,

есть то, что содействует делам, а дела – то, что совершает веру, то есть то, что делает веру верой» [Толстой, 1989, 266]. Вера и поступки человека, таким образом, контролируются тем учением, в которое тот верит, то есть «у него будет соответственно этому взгляду вера, и все поступки его будут всегда сообразны с нею... смотря по тому, в чем он будет полагать волю Бога, у него будет соответствующая вера, и все поступки его будут вытекать из этой веры» [Толстой, 1989, 268].

Выводы

Рассмотрев мировоззренческие позиции двух таких непохожих писателей, Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого, можно, с одной стороны, заметить явные сходства – достаточно холодное отношение к христианству и вообще к традиционной религиозности в молодые годы, попытки переосмысления традиционной интерпретации христианства. Однако принципиальная разница между рассмотренными нами авторами заключается в том, что Толстой признаёт смысл веры безотносительно к объекту веры: «Вера в самом существенном своем значении не есть только «обличение вещей невидимых» и т.д., не есть откровение (это есть только описание одного из признаков веры), не есть только отношение человека к Богу (надо определить веру, а потом Бога, а не через Бога определять веру), не есть только согласие с тем, что сказали человеку, как чаще всего понимается вера, – вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живёт. Вера есть сила жизни. Если человек живет, то он во что-нибудь да верит» [Толстой, 1928, 23, 35]. Вера рациональна, она лишь средство обретения смысла жизни. Вера Толстого рациональна и в качестве объекта может избрать любое начало: Родину, нравственную систему ценностей, долг перед обществом. В такой вере нет трагедии и безумия, но, с точки зрения Достоевского, такая вера лишь часть, а не целое, такую веру легко можно заменить неверием, придав ему статус веры и смысла. Через всё творчество Достоевского проходит идея иррационализма веры, звучит мысль, – вера есть дар, над которым человек не властен, вера есть ценность сама по себе и ради себя, поскольку она имеет потустороннее основание.

Библиографический список

1. Василенко, Л.И. Краткий религиозно-философский словарь / Л.И. Василенко. – М.: Истина и Жизнь, 2000. – 256 с.
2. Достоевский, Ф.М. Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского / Ф.М. Достоевский. – СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1883. – 506 с.
3. Достоевский, Ф.М. Письма в 4 т. / Ф.М. Достоевский. – СПб.: Наука, 1959. – 256 с.
4. Достоевский, Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. / Ф.М. Достоевский. – СПб.: Наука, 1972.
5. Евлампиев, И.И. Достоевский и Толстой об истинном и ложном христианстве / И.И. Евлампиев. – М.: Вече, – 2013. – № 25. – С. 13–24.
6. История религии. В 2 т. Т. 1. Учебник / под общ. ред. И.Н. Яблокова. – М.: Высш. шк., 2007. – 464 с.
7. Кимелев, Ю.А. Философия религии. Систематический очерк / Ю.А. Кимелев. – М.: Аспект ПРЕСС, 1998. – 424 с.
8. Лапин, А.В. Феномен религиозной веры в мировоззрении Ф.М. Достоевского: дисс. ... канд. филос. н. / А.В. Лапин. – Благовещенск, 2006. – 168 с.
9. Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. – М., 2005. – 508 с.
10. Пикок, А. Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке / А. Пикок. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 416 с.
11. Полкинхорн, Д. Вера глазами физика: богословские заметки мыслителя «снизу – вверх» / Д. Полкинхорн. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1998. – 232 с.
12. Толстой, Л.Н. В чем моя вера? / Л.Н. Толстой. – Тула: Приокское книжное издательство, 1989. – 304 с.
13. Толстой, Л.Н. Исповедь / Л.Н. Толстой. – СПб.: Художественная литература. Ленинградское отделение, 1991. – 416 с.
14. Толстой, Л.Н. Полное собрание сочинений / Л.Н. толстой. – М.: Государственное издательство художественной культуры, 1928.
15. Чеснова, Е.Н. Осмысление феномена веры в религиозно-нравственном учении Толстого / Е.Н. Чеснова // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. – 2012. – № 3. – С. 82–86.

16. Чотчаева, М.Ю. Вера в бога в мире идей Достоевского и Чехова / М.Ю. Чотчаева // Вестник Пятигорского государственного университета. – 2009. – № 1. – С. 258–261.

Текст поступил в редакцию 18.12.2017.

¹ В еврейском языке слово «emunah» (вера) означает «доверие», производный глагол «aman» переводится как «полагаться», «опираться» на кого-либо, то есть находить опору и защиту в том, кому можно довериться. Верующий иудей доверяет Богу, полагается на него. «Emunah» есть соблюдение Божественных заповедей: доверие переходит в верность, каждодневно подтверждаемую в конкретной жизненной практике. В исламе глагол «amina» (верить), значить, прежде всего, доверять кому-либо. В этом слове тот же корень «mn», что и в еврейском «emunah» и русском «аминь». От этого же корня происходит и «iman», вера, понимаемая как доверие, уверенность в ком-то. Коран устанавливает тесную связь веры как доверия Богу, «iman», с «islam», подчинением Ему. Вера как доверие реализуется в покорности Богу, Его воле. В Новом Завете «вера», «pistis» и «верить» «pisteuein». Глагол «pisteuein» означает «доверяться». Наряду с доверием в нем есть значения «выражать покорности» и «выражать верность». В религии древних славян, греков, римлян также встречается указанная семантика веры: см. соответствующие разделы, написанные А.П. Забияко в Истории религии. Т. 1., М., 2002.

References

1. Vasilenko L.I. *Kratkiy religiozno-filosofskiy slovar'* [Short Religious and Philosophical Dictionary]. Moscow: Istina i Zhizn', 2000, 256 p. (in Russian).
2. Dostoevsky F.M. *Biografiya, pis'ma i zametki iz zapisnoy knizhki F.M. Dostoevskogo* [Biography, Letters and Notes from the Notebook of F.M. Dostoevsky]. St. Petersburg: Tip. A.S. Suvorina, 1883, 506 p. (in Russian).
3. Dostoevsky F.M. *Pis'ma v 4 t.* [Letters in 4 Vols.]. St. Petersburg: Nauka, 1959. – 256 p. (in Russian).
4. Dostoevsky F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t.* [Complete Works in 30 Vols.]. St. Petersburg: Nauka, 1972 (in Russian).
5. Evlampiev I.I. *Dostoevsky i Tolstoy ob istinnom i lozhnom khristianstve* [Dostoevsky and Tolstoy on True and False Christianity]. Moscow: Veche, 2013, no. 25, pp. 13–24 (in Russian).
6. *Istoriya religii. V 2 t. T. 1. Uchebnik* [History of Religion. In 2 Vols. Vol. 1. Textbook]. Ed. I.N. Yablokov. Moscow: Vyssh. shk., 2007, 464 p. (in Russian).
7. Kimelev Yu.A. *Filosofiya religii. Sistematischeskiy ocherk* [Philosophy of Religion. Systematic Review]. Moscow: Aspekt PRESS, 1998, 424 p. (in Russian).
8. Lapin A.V. *Fenomen religioznoy very v mirovozrenii F.M. Dostoevskogo: diss. ... kand. filos. n.* [The Phenomenon of Religious Belief in the Worldview of F.M. Dostoevsky]. Blagoveshchensk, 2006, 168 p. (in Russian).
9. *Osnovy religiovedeniya* [The Fundamentals of the Study of Religion]. Ed. I.N. Yablokov. Moscow, 2005, 508 p. (in Russian).
10. Pikok A. *Bogoslovie v vek nauki: Modeli bytiya i stanovleniya v bogoslovii i nauke* [Theology in the Century of Science: Models of Being and Establishing in Theology and Science]. Moscow: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andrey, 2004, 416 p. (in Russian).
11. Polkinkhorn D. *Vera glazami fizika: bogoslovskie zametki myslitelya "snizu – vverkh"* [Faith through the Eyes of a Physician: Theological Notes of a Thinker "Bottom-Up"]. Moscow: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andrey, 1998, 232 p. (in Russian).
12. Tolstoy L.N. *V chem moya vera?* [What I Believe]. Tula: Priokskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1989, 304 p. (in Russian).
13. Tolstoy L.N. *Ispoved'* [Confession]. St. Petersburg: Khudozhestvennaya li-teratura. Leningradskoe otdelenie, 1991, 416 p. (in Russian).
14. Tolstoy L.N. *Polnoe sobranie sochineniy* [Complete Works]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy kul'tury, 1928 (in Russian).
15. Chesnova E.N. *Gumanitarnye vedomosti TGPU im. L.N. Tolstogo* [Humanities Journal of Tolstoy Tula State Pedagogical University]. 2012, no. 3, pp. 82–86 (in Russian).
16. Chotchaeva M.Yu. *Vestnik Pyatigorskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Pyatigorsk State University]. 2009, no. 1, pp. 258–261 (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.1.92-102

Манаков А.Г., Дементьев В.С.



А.Г. Манаков



В.С. Дементьев

Динамика конфессионального состава населения Псковского региона во второй половине XIX в.

Аннотация. В статье приводятся результаты историко-географического исследования конфессионального состава населения Псковского региона с применением метода временных срезов. Данный метод получил широкое применение в исторической географии населения. Исследование охватывает полувековой период, начиная с середины XIX в. и заканчивая переписью населения 1897 г. Данный период разделён на два этапа, и в качестве промежуточной даты выбран рубеж 70–80-х годов XIX в. В ходе исследования выявлены поузездные различия в конфессиональной структуре населения в пределах Псковского региона. Псковская область является уникальным объектом для изучения различных историко-географических процессов, в частности, участвующих в формировании современного этнокультурного пространства Северо-Запада России. Объясняется это положением региона в зоне контакта сразу трёх культурных миров, специфика которых определяется преобладающей религией. Это русский православный мир (территория Псковской области), центрально-европейский католический мир (восточная часть Латвии – Латгалия) и североευропейский лютеранский мир (Эстония). Для изучения всех этих процессов можно предложить воспользоваться методами, разработанными в исторической географии, в частности, методом временных срезов.

Ключевые слова: Псковский регион, историческая география, конфессиональный состав, религия

Andrey G. Manakov, Vitaliy S. Dementiev

Dynamics of the Confessional Composition of the Population of the Pskov Region in the Second Half of the 19th Century

Abstract. The article presents the results of a historical and geographical study of the confessional composition of the population of the Pskov region using the time series analysis. This method has been widely used in the historical geography of the population. The study covers almost 50 years since the middle of the 19th century to the census of the population in 1897. This period is divided into two stages, and the turn of the 1870–80s is chosen as the intermediate date. The study reveals differences in the confessional structure of the population of the Pskov region. The Pskov region is a unique object for studying various historical and geographical processes; in particular, participating in the formation of the modern ethno-cultural space of the Northwest of Russia. This is explained by the position of the region in the contact zone of three cultural worlds, the specifics of which are determined by the prevailing religions. This is the Russian Orthodox world (the territory of the Pskov region), the Central European Catholic world (the eastern part of Latvia – Latgale), and the Northern European Lutheran world (Estonia). In order to study all of the processes, one can suggest using methods developed in historical geography, in particular, time series analysis.

Key words: Pskov region, historical geography, confessional composition, religion

Манаков Андрей Геннадьевич – доктор географических наук, доцент, профессор кафедры географии Псковского государственного университета; 180000, г. Псков, ул. Советская, 21; region-psk@yandex.ru.

Дементьев Виталий Сергеевич – аспирант кафедры географии Псковского государственного университета; 180000, г. Псков, ул. Советская, 21; dementjew.vitaly2011@yandex.ru.

Andrey G. Manakov – DSc (Geography), Associate Professor, Professor at the Department of Geography of Pskov State University; 21 Sovetskaya str., Pskov, Russia, 180000; region-psk@yandex.ru.

Vitaliy S. Dementiev – PhD student at the Department of Geography of Pskov State University; 21 Sovetskaya str., Pskov, Russia, 180000; dementjew.vitaly2011@yandex.ru.

Постановка научной задачи

Приграничное положение предопределяло специфику этнокультурного пространства региона на протяжении нескольких столетий. В современном конфессиональном пространстве Псковской области можно увидеть целый ряд специфических черт, связанных с её пограничностью в прошлом и настоящем [Мурашова, 2013]. Причём наибольшим конфессиональным разнообразием регион отличался на рубеже XIX–XX вв., когда здесь наблюдалась повышенная на фоне других территорий России доля приверженцев протестантизма (лютеранства), католицизма, иудаизма и старообрядчества [Сафронов, 2001].

При изучении конфессионального пространства России С.Г. Сафронов [Сафронов, 2013, 90] предлагает выделять несколько религиозных плит (в первую очередь, православную, исламскую и буддийскую), границы между которыми далеко не всегда являются чёткими, и часто представляют собой переходные контактные зоны. Однако государственные рубежи заметно чаще соответствуют «пороговым», т.е. чётким конфессиональным границам. Хотя и эти границы могут время от времени «размываться», особенно в случае подвижек государственных рубежей или иных политических изменений. Так, граница может временно утратить свою барьерную функцию и разрастись до относительно широкой, но без строгих контуров, контактной зоны. Становление новых политических рубежей барьерного типа способствует «переформатированию» контактных зон. Такие процессы лучше всего прослеживаются на приграничных территориях, и особенно на «новом российском порубежье». Псковская территория с момента её включения в состав Российского государства приняла или же сама продуцировала несколько конфессиональных волн (или «диффузий», от лат. *diffusio* – распространение, растекание, рассеивание), каждая из которых была чаще всего связана с изменениями государственных границ. Так, например, в период Ливонской войны (вторая половина XVI в.), во многом благодаря основанному близ границы Псково-Печерскому монастырю шло распространение православия в западном направлении, на юго-восток современной Эстонии. С XVII в. Псковская земля стала участвовать в качестве транзитного региона в движении старообрядцев на запад (в Шведскую Лифляндию) и юго-запад (в Речь Посполитую). В конце XVIII в., после первого раздела Речи Посполитой, обозначилась католическая диффузия с юга (благодаря полякам, переселявшимся в города Псковской губернии). В конце XIX в., как запоздалая реакция на включение Эстляндии и Лифляндии в состав Российской империи, происходила массовая миграция лютеранского населения на территорию соседних С.-Петербургской и Псковской губерний. Правда, причиной этой конфессиональной диффузии стала отмена крепостного права в прибалтийских губерниях примерно на полвека раньше, чем на основной территории империи. Для изучения всех этих процессов можно предложить воспользоваться методами, разработанными в исторической географии, в частности, методом «временных срезов».

Целью исследования является историко-географический анализ трансформации конфессионального пространства Псковского региона во второй половине XIX в., приведшей к началу XX в. к значительной религиозной мозаичности данных территорий.

Именно во второй половине XIX в. появились относительно достоверные сведения по конфессиональному составу населения уездов Псковской губернии и смежных с ней уездов соседних губерний (Витебской и С.-Петербургской). Для обозначения всех этих территорий, которые в советское время вошли в состав Псковской области [Manakov, 2015], нами используется обобщающее понятие «Псковский регион». Новизна исследования заключается во введении в научный оборот и последующей статистической и картографической обработке данных, представленных в Памятных книжках Псковской, Витебской и С.-Петербургской губерний, а также в их сопоставлении с итогами переписи 1897 г.

Информационная база

В качестве источников исследования выступают данные административно-полицейских учётов, включающие статистику о конфессиональном составе населения и представленные в Памятных книжках Псковской, Витебской и С.-Петербургской

губерний, а также результаты Первой всеобщей переписи населения 1897 г. Для удобства анализа численность православного населения рассматривается в сумме с единоверцами, так как при проведении переписи 1897 г. они учитывались вместе. Вплоть до начала XX в. конфессиональный состав населения отображался в целом ряде статистических источников. В частности, это материалы церковного и административно-полицейского учёта населения. Наиболее ранние (с конца XVII в.) статистические сведения касались только православного населения. По другим конфессиональным группам подобные данные сохранились с 20–30-х годов XIX в.

Другими важными источниками, где представлены сведения по религиозному составу населения, являются метрические книги и исповедные росписи (по каждому приходу православной церкви), которые составлялись с начала XVIII в. по 1918 г. Православные метрические книги велись с 1722 г., лютеранские – с 1764 г., католические – с 1826 г. (в некоторых приходах – с 1710 г.), мусульманские – с 1828 г., иудейские – 1835 г. (в некоторых приходах – с 1804 г.), баптистские – с 1879 г., старообрядческие и сектантские – по 1905 г. (последние три велись полицейскими чиновниками) [Антонов, 1996а; 1996б].

В период с 1830-х годов до 1917 г. практически во всех губерниях и областях выпускались памятные книжки. Их изданием занимались статистические комитеты. Как правило, подобные сборники включали четыре раздела, один из которых был посвящён статистическому обзору. В некоторые годы в памятных книжках была представлена численность населения по вероисповеданиям (в т.ч. по полу и сословиям) в разрезе городов и уездов. По Псковской губернии памятные книжки издавались с 1850 по 1917 гг., по С.-Петербургской губернии, куда входили Гдовский и Лужский уезды, – с 1835 по 1915 гг., по Витебской губернии, куда входили Себежский, Невельский и Велижский уезды, – с 1861 по 1914 гг. Сбор статистической информации для памятных книжек осуществлялся из полицейских отделов и других местных органов, от уполномоченных лиц, во время выполнения запросов со стороны от властных структур и организаций. Такие сборники представляют большой интерес в вопросе изучения расселения представителей различных конфессиональных групп во второй половине XIX в.

В 1897 г. по инициативе П.П. Семенова-Тян-Шанского была проведена Первая всеобщая перепись населения Российской империи. Она проходила одновременно по всей территории империи и по единой схеме. В переписной лист входили следующие пункты: пол, возраст, место прописки и постоянного места жительства, национальность, сословие, вероисповедание и др. Перепись продолжалась в течение трёх месяцев. Её результаты были опубликованы в 89 томах, издание которых растянулось до 1905 г. В статье используется статистика из четырёх томов, посвящённых Витебской, Новгородской, С.-Петербургской и Псковской губерниям [Первая всеобщая перепись, 1903а, 1903б, 1903в, 1904].

Статистические данные по конфессиям в разных губерниях велись не одновременно, в связи с чем был произведён подбор ключевых дат для историко-географического анализа. Для Псковской губернии в качестве таких дат были выбраны 1859, 1878 и 1897 гг., для Гдовского и Лужского уездов С.-Петербургской губернии – 1862, 1882 и 1897 гг., для Себежского, Невельского и Велижского уездов Витебской губернии – 1861, 1882 и 1897 гг. Соответственно, динамика конфессионального состава населения была прослежена в Псковской губернии по двум периодам – с 1859 по 1878 гг. и с 1878 по 1897 гг., для Гдовского и Лужского уездов – с 1862 по 1882 гг. и с 1882 по 1897 гг., для Себежского, Невельского и Велижского уездов – с 1861 по 1882 гг. и с 1882 по 1897 гг.

Основные компоненты конфессионального пространства региона

В начале XIX в. Псковскую губернию можно было считать моноконфессиональной – здесь православные составляли подавляющее большинство населения. К середине XIX в. доля приверженцев православия (включая единоверцев) в пределах всего региона исследования оставалась высокой, особенно в границах Псковской губернии. Православие исповедовали преимущественно представители трёх главных ветвей восточных славян – великороссы, малороссы и белорусы. В Псковском уезде проживали представители народа сету (самоназвание

«сето», раньше их называли «псковскими эстами» или «полуверцами»), которые, в отличие от эстонцев, в XVI в. приняли православную религию [Манаков, 2012].

В трёх южных уездах – Себежском, Невельском и Велижском, входивших тогда в состав Витебской губернии, доля православного населения была заметно ниже, что было связано с высокой долей других конфессиональных групп (в частности, римско-католиков, иудеев, старообрядцев). Эти земли до 1772 г. находились в составе Речи Посполитой, чем и объясняется специфика конфессионального состава местного населения в XVIII и XIX вв. По сути, это была территория контактной зоны двух культурных миров (русско-православного и польско-католического с заметным еврейско-иудейским компонентом), имеющих в то время как этническое, так и конфессиональное выражение. Ещё одним значимым конфессиональным компонентом в пределах региона в XIX в. стали протестанты (преимущественно лютеране) – выходцы из Эстляндской и Лифляндской губерний (табл. 1).

Таблица 1. Основные конфессиональные группы в уездах Псковского региона во второй половине XIX в. *

Уезды	Дата учета населения	Конфессиональные группы (в % от всего населения)				
		1	2	3	4	5
Псковский уезд	1859	96,9	1,8	0,8	0,4	0,1
	1878	94,2	2,2	0,8	2,4	0,3
	1897	91,8	2,1	1,0	4,4	0,7
Островский уезд	1859	99,8	0	0,1	0,08	0
	1878	98,2	0,01	0,4	0,1	0,4
	1897	96,2	0,4	0,6	2,2	0,6
Опочецкий уезд	1859	97,3	2,4	0,1	0,1	0,02
	1878	97,2	2,0	0,1	0,3	0,3
	1897	95,4	3,0	0,3	0,7	0,5
Новоржевский уезд	1859	99,6	0,1	0,1	0,08	0,02
	1878	97,2	1,7	0,2	0,9	0,2
	1897	93,1	5,2	0,1	1,2	0,4
Великолукский уезд	1859	99,0	0,8	0,08	0,1	0,03
	1878	97,5	1,09	0,4	0,5	0,5
	1897	95,6	1,8	0,6	1,2	1,0
Торопецкий уезд	1859	99,3	0	0,5	0,1	0,04
	1878	95,7	0,009	0,4	3,4	0,7
	1897	94,5	0,08	0,6	3,1	1,7
Холмский уезд	1859	99,8	0,06	0,05	0,09	0,04
	1878	97,8	0	0,2	1,5	0,4
	1897	94,5	0,3	0,1	4,4	0,6
Порховский уезд	1859	99,2	0,7	0,08	0,06	0,02
	1878	86,3	13,0	0,1	0,5	0,1
	1897	85,7	12,7	0,1	1,1	0,3
Гдовский уезд	1862	98,6	0,4	0,05	1	0
	1882	97,9	0,4	0,05	1,5	0,05

Уезды	Дата учета населения	Конфессиональные группы (в % от всего населения)				
		1	2	3	4	5
Гдовский уезд	1897	88,9	0,4	0,07	10,6	0,05
Лужский уезд	1862	97,3	1,4	0,6	0,7	0
	1882	97,7	0,9	0,4	0,7	0,3
	1897	91,1	1,7	1,1	5,6	0,4
Себежский уезд	1861	82,4	2,6	13,2	0,1	1,8
	1882	90,3	3,2	2,4	0,1	4,0
	1897	90,3	2,5	3,1	0,3	3,8
Невельский уезд	1861	91,0	3,2	3,3	0,2	2,3
	1882	88,8	4,6	0,8	0,1	5,6
	1897	86,6	4,8	0,8	0,4	7,5
Велижский уезд	1861	95,4	0,1	1,3	0,2	3,0
	1882	87,0	0,2	0,6	0,5	11,7
	1897	86,6	0,3	1,6	1,6	9,8

* Цифрами обозначены конфессиональные группы: 1 – православные с единоверцами; 2 – старообрядцы, раскольники и другие уклоняющиеся от православия; 3 – римско-католики; 4 – протестанты (в основном лютеране); 5 – иудеи. Составлено авторами по источникам: [Памятная книжка, 1860; 1863а; 1863б; 1880; 1884а; 1884б; Первая всеобщая перепись, 1903а, 1903в, 1904].

В последующие годы XIX в. доля православного населения в Псковском регионе стала уменьшаться из-за роста удельного веса других конфессиональных групп. Хотя численность православного населения увеличивалась, но темпы этого роста были ниже, чем всего населения. Наиболее заметной эта тенденция стала в период с 1859 по 1878 гг. В это время в Порховском, Холмском и Торопецком уездах был зафиксирован наименьший рост численности православных и единоверцев. На этом фоне в Себежском и Велижском уездах был отмечен самый высокий рост их численности. К 1897 г. доля православных в пределах региона заметно уменьшилась, в Псковской губернии она составила 92,9%.

Следствие конфессиональной диффузии XVII–XVIII вв. (старообрядцы)

Старообрядцы (раскольники) в уездах Псковской губернии составляли небольшой процент населения. Раскольники уходили на окраины России сразу после 1667 г., а с 1685 г., с момента введения суровых законов против них, началось их бегство за рубеж – в Речь Посполитую, шведскую Прибалтику и другие земли. Их маршрут пролегал через псковские земли, где оседали некоторые из них [Манаков, 1994, 84]. В большинстве случаев старообрядцы проживали в сельской местности. Наиболее высокой долей старообрядцев отличались три уезда – Опочецкий (2,4%), Себежский (2,6%) и Невельский (3,2%). В большинстве случаев повышенная доля старообрядцев объясняется фактором приграничности уездов или же расположением последних в наиболее глухих уголках региона.

В первую очередь, фактор пограничности сказался на миграции старообрядцев в южные уезды региона, которые до 1772 г. входили в состав Речи Посполитой, т.е. опять же в пределы отмеченной выше этнокультурной контактной зоны. Первые сведения о появлении старообрядцев на территории Себежского и Невельского уездов относятся ко второй половине XVII в., а в XVIII в. шло интенсивное переселение их на эти территории. Многие старообрядцы были выходцами из Новгородской земли. Как правило, они уходили в польские владения, т.к. в то время поляки содействовали этому бегству, рассчитывая на них как на ярых врагов своего отечества

[Яковлева, 2011]. В Невельском уезде в основном это были представители радикальной группы старообрядцев – федосеевцы [Манаков, 1994, 85].

К рубежу 1870–80-х гг. численность и доля старообрядцев значительно возросла почти во всех уездах региона, особенно в Порховском и Новоржевском уездах. Из всех уездов по доле старообрядцев во всем населении благодаря большому приросту в период до 1880-х гг. выделялись Порховский (13%) и Новоржевский (1,7%). Также высокая доля старообрядцев сохранялась в Опочком (2%), Псковском (2,2%), Себежском (3,2%) и Невельском (4,6%) уездах. В остальных уездах доля старообрядцев была небольшой (0–1,1%) (см. табл. 1). Политика Николая I в середине XIX в. была ориентирована на борьбу со старообрядчеством. Помещики принуждали своих крестьян принимать православие. Александр II легализовал старообрядцев, что повлияло на рост численности данной конфессиональной группы. Им было разрешено регистрировать гражданские браки, началось вовлечение городских старообрядцев в государственные дела. Во времена правления Александра III численность старообрядцев ещё более увеличилась. Этому способствовал подписанный императором в 1883 г. закон «О правах старообрядцев». Большинство старообрядцев, насильно обращённых в православие в 1850-е гг., вернулось к вере своих предков [Хришкевич, 2002]. Уезды, которые некогда характеризовались пониженной долей старообрядческого населения, стали выделяться динамичным ростом этой конфессиональной группы (Островский, Новоржевский, Порховский, Торопецкий, Холмский уезды). К моменту проведения Первой всеобщей переписи населения старообрядцы компактно проживали в большинстве уездов Псковского региона.

Следствие конфессиональной диффузии конца XVIII в. – первой половины XIX в. (католики и иудеи)

На территории Псковского региона также проживали приверженцы Римской католической церкви, среди которых было много поляков, литовцев, латгальцев и др. Повышенный удельный вес католиков в регионе объясняется его расположением в то время на рубеже с римско-католической частью Европы. До 1772 г. Псковская губерния граничила с Речью Посполитой, наследием которой являлось последующее сохранение в южных уездах региона соответствующей религии.

Последователи римско-католической церкви были наиболее многочисленны в городских поселениях. Католические храмы в то время были в Пскове, Великих Луках, Острове и Опочке. Также ещё поляками в XVII в. (в период Речи Посполитой) были построены костёлы в Себеже и Невеле [Манаков, 1994, 86]. В середине XIX в. доля римско-католиков была наиболее высока в трёх южных уездах, входивших тогда в состав Витебской губернии. Здесь их доля была повышенной не только в городских, но и в сельских поселениях. Особенно высокая доля римско-католиков была зарегистрирована в Себежском уезде (свыше 13%). К концу XIX в. южная окраина Псковского региона по-прежнему оставалась в лидерах по доле этой религиозной группы, хотя она заметно уменьшилась за прошедшие полвека. К примеру, в Себежском уезде доля римско-католиков сократилась с 13,2 до 3,1%.

Среди нехристианских направлений в исследуемом регионе наиболее широко был представлен иудаизм, который исповедовали евреи. Синагоги находились в Пскове, Острове, Опочке и Великих Луках (Псковская губерния), Невеле и Себеже (Витебская губерния, с 1924 г. – в Псковской губернии). Причём в двух последних городах евреи составляли значительную часть населения, что объясняется их входжением до 1772 г. в состав Речи Посполитой, т.е. они находились в пределах уже отмеченной выше этнокультурной контактной зоны.

Наследием бывшей границы с Речью Посполитой стала узаконенная в Российской империи «черта оседлости» еврейского населения, в пределы которой вошла соседняя с Псковской Витебская губерния. Переселение евреев на эти территории началось ещё в середине XVII в. В сельской местности они почти не проживали, и доля их во всем населении губерний была небольшой. С 1782 г. правительственная политика предполагала переселение евреев из сельской местности в города. В общем процентном соотношении на протяжении второй половины XIX в. Себежский, Невельский и Велижский уезды находились в лидерах по доле иудеев. На рубеже

XVIII–XIX вв. учёт еврейского населения происходил на низком уровне [Кабузан, 1990]. Еврейская беднота всяческими путями старалась избегать ревизский учёт с последующим подушным обложением [Кабузан, 1992]. Законы 1794, 1799 и 1825 гг. установили территорию, на которой официально было разрешено проживание евреев в России, именуемой «чертой оседлости». Евреи жили практически замкнуто от другого населения, оставались приверженцами своей религии и почти не подвергались ассимиляции [Манаков, 2016, 74].

Конфессиональная диффузия второй половины XIX в. (протестанты)

Среди протестантских течений на территории региона было наиболее распространено лютеранство, приверженцами которого являлись латыши, эстонцы, финны, немцы и др. Повышенная доля протестантов стала следствием положения Псковского региона на границе с лютеранской частью Прибалтики (бывшими шведскими владениями – Эстляндией и Лифляндией). До XIX в. в городах Псковской губернии было построено три лютеранские кирхи: две в Пскове (эстонская и немецкая) и одна в Опочке [Манаков, 1994, 86]. В конце XVIII в. лютеране в основном проживали в Псковском и Островском уездах [Кабузан, 2008].

На рубеже 50–60-х годов XIX в. доля протестантов в регионе была пока ещё невелика (меньше 1%), зато к началу 1880-х гг. их численность и доля заметно возросли. Особенно в этом плане выделялись Псковский, Островский, Лужский, Гдовский, Холмский и Торопецкий уезды. Последние четыре уезда во второй половине XIX в. испытали значительный миграционный приток коренных жителей прибалтийских губерний (латышей и эстонцев), которые в большинстве были протестантами (лютеранами). После отмены крепостного права в прибалтийских губерниях (1816–1819 гг.) у крестьян появилась возможность беспрепятственно покидать своё постоянное место жительства, чем многие из них и воспользовались. Принятые законы в 1849 и 1856 гг. позволили крестьянам покупать землю в собственность, но в Лифляндской и Эстляндской губерниях в этот период была высокая арендная плата за землю, чрезмерная эксплуатация помещиками крестьян, недостаток свободной удобной земли. А в пределах губерний, соседних с прибалтийскими, было много неиспользуемых территорий, которые местные помещики стремились эксплуатировать путём привлечения новой рабочей силы. Массовая миграция эстонского и латышского населения из Прибалтики шла преимущественно на территорию Псковской и С.-Петербургской губерний [Маамяги, 1990].

Земли, где селились эстонские и латышские переселенцы, представляли в основном непроходимые лесные угодья, лесные вырубki и болота. На этих землях была более низкая плата за аренду, как и цена для выкупа земли в частную собственность. Губернские власти с большим трепетом принимали прибалтийских гостей, видя в них надежду в развитии сельского хозяйства [Манаков, 2016, 76].

В связи с этим с середины XIX в. по начало 1880-х гг. интенсивный прирост протестантского населения был характерен для юго-восточной части региона (Холмский и Торопецкий уезды). В период с 1880-х гг. по 1897 г. северные уезды (Гдовский и Лужский) выделялись повышенным ростом численности протестантов-лютеран. В итоге к моменту проведения Первой переписи населения пять уездов находились в лидерах по доле этой религиозной группы (Гдовский – 10,6%, Лужский – 5,6%, Псковский – 4,4%, Холмский – 4,4% и Островский – 2,2%).

Сравнительный анализ конфессионального состава населения Псковской, Новгородской, Витебской и С.-Петербургской губерний во второй половине XIX в.

Проведём сравнительный анализ конфессионального разнообразия Псковского региона на фоне соседних губерний. Псковская губерния в середине XIX в., наравне с Новгородской, характеризовалась явным преобладанием православного населения (включая единоверцев – более 98%). Таким образом, эти две губернии тогда относились к числу моноконфессиональных территорий. К поликонфессиональным территориям следует отнести С.-Петербургскую и Витебскую губернии. В С.-Петербургской губернии, помимо православного (с единоверцами) населения, было много протестантов (15,2% в 1851 г.) [Кабузан, 2008]. В этом плане особенно выделялись соседние с С.-Петербургом уезды – Шлиссельбургский, С.-Петербургский,

Царскосельский и Петергофский. Здесь доля протестантов превышала 30%. На этих территориях проживали финны-ингерманландцы, являющиеся лютеранами. Высокий приток финского населения на данные территории отмечался в годы Северной войны и после присоединения Финляндии к России (1809 г.). Одновременно в С.-Петербургскую губернию были направлены миграционные потоки латышей и эстонцев, которые также в большинстве являлись лютеранами. Однако к концу XIX в. наблюдается уменьшение доли протестантского населения в С.-Петербургской губернии. Вместе с тем, немного выросла доля православного населения (включая единоверцев).

Витебская губерния также представляет интерес с точки зрения изучения религиозного состава населения. Территория губернии находилась на хорошо выраженном этнокультурном пограничье. Эту губернию в полной мере можно было считать поликонфессиональной. Во второй половине XIX в. доля православного населения (включая единоверцев) здесь не превышала 60 %. Причиной этого являлось вхождение этих территорий вплоть до 1772 г. в состав Речи Посполитой. Поэтому здесь и в последующем, вплоть до XX в., отмечалась повышенная доля римско-католиков. Особенно высокой их долей отличались уезды Латгалии (бывшие Польские Инфлянты). К 1897 г. удельный вес представителей римско-католической церкви в губернии немного снизился (с 27,5 до 24%). Одновременно наблюдался стабильный рост доли иудеев (с 7 до 11,8%). Как было отмечено выше, Витебская губерния находилась в пределах так называемой «черты оседлости», вне которой, за некоторым исключением, евреям запрещалось постоянное местожительство.

Территория Новгородской губернии во второй половине XIX в. не отличалась конфессиональным разнообразием. На её фоне в Псковской губернии в это время происходило заметное уменьшение доли православного населения (с 98,1 до 92,9%), и одновременно росла доля других конфессиональных групп (старообрядцев, протестантов, иудеев и римско-католиков). На рост протестантского населения к началу XX в. повлияло переселение на данную территорию коренных народов из Прибалтики. Раскольники в исследуемый период прибывали в некоторые уезды Псковской губернии, и оседали там перед их дальнейшим передвижением в сторону её южной и юго-западной границы (табл. 2).

*Таблица 2. Конфессиональный состав населения Псковской, С.-Петербургской, Новгородской и Витебской губерний во второй половине XIX в. **

Губернии	Дата учета населения	1	2	3	4	5
Псковская	1851	98,1	1,5	0,3	0,2	0
	1859	98,7	0,9	0,3	0,2	0,04
	1897	92,9	3,6	0,6	2,4	0,7
С.-Петербургская	1851	79,9	1,0	3,4	15,2	0,1
	1862	83,0	0,6	2,5	13,5	0,3
	1897	81,8	1,0	3,1	12,7	1,0
Новгородская	1851	98,6	1,3	0,06	0,02	0,01
	1860	98,6	0,8	0,2	0,3	0,1
	1897	96,0	2,3	0,3	1,0	1,0
Витебская	1851	58,0	5,4	27,5	2,0	7,0
	1862	57,0	0,6	26,6	1,6	9,1
	1897	55,4	5,6	24,0	3,1	11,8

* Цифрами обозначены конфессиональные группы: 1 – православные с единоверцами; 2 – старообрядцы, раскольники и другие уклоняющиеся от православия; 3 – римско-католики; 4 – протестанты (в основном лютеране); 5 – иудеи. Составлено авторами по источникам: [Кабузан, 2008; Памятная книжка, 1860а, 1860б, 1862, 1863; Первая всеобщая перепись, 1903а, 1903б, 1903в, 1904].

Выводы

Конфессиональный состав населения Псковского региона (Псковской губернии и смежных с ней уездов Витебской и С.-Петербургской губерний) ещё в середине XIX в. был почти однородным. Подавляющая часть населения исповедовала православную религию. Но уже к концу XIX в. Псковский регион стал относиться к территориям с повышенной пестротой религиозного состава населения. Помимо православных, на территории региона наиболее многочисленными конфессиональными группами являлись старообрядцы (раскольники), протестанты (в основном лютеране), римско-католики и приверженцы иудаизма. В целом в городах региона конфессиональный состав населения был более пёстрым, чем в сельской местности.

В первую очередь, на формировании конфессиональной специфики региона сказалось его расположение в зоне контакта с прибалтийско-лютеранским миром (бывшими шведскими Лифляндией и Эстляндией). Причём в XIX в. граница Псковского региона с прибалтийскими губерниями стала относительно проницаемой, особенно с западной стороны. С увеличением доли населения, прибывающего из прибалтийских губерний после отмены в них крепостного права (1816–1819 гг.) и разрешения крестьянам покупать землю (1849–1856 гг.), стала быстро расти доля протестантского населения в регионе. В этом плане особенно выделялись северные уезды (Гдовский и Лужский, бывшие в XIX в. частью С.-Петербургской губернии) и юго-восточные уезды (Холмский и Торопецкий), которые традиционно рассматривались русским населением как территории, наименее благоприятные для ведения сельского хозяйства.

Южные уезды региона (Себежский, Невельский и Велижский, бывшие в XIX в. частью Витебской губернии), благодаря вхождению вплоть до 1772 г. в состав Речи Посполитой, характеризуют зону контакта русско-православного и польско-католического миров. Положение на стыке различных культур способствовало формированию поликонфессиональной структуры населения. Здесь, рядом с православным населением, в конце XIX в. проживали представители римско-католической и протестантской церкви, иудеи и старообрядцы. Наиболее крупными конфессиональными группами были иудеи (в городских поселениях) и римско-католики. Тем не менее, граница Псковской и Витебской губерний вплоть до начала XX в. сохраняла преимущественно барьерный этноконфессиональный характер, в первую очередь, по причине узаконивания «черты оседлости» еврейского населения. В то же время эта граница не препятствовала перемещению в уезды Псковской губернии, и особенно в их центры, приверженцев римско-католической религии. Однако в обозначенных трёх уездах Витебской губернии уже происходила трансформация этноконфессиональной структуры населения, но полностью «переформатирование» данной контактной зоны произошло только после присоединения в 1924 г. этих уездов к Псковской губернии.

Библиографический список

1. Антонов, Д.Н. Метрические книги: Время собирать камни / Д.Н. Антонов, И.А. Антонова // Отечественные архивы. – 1996а. – № 4. – С. 15–28.
2. Антонов, Д.Н. Метрические книги: Время собирать камни / Д.Н. Антонов, И.А. Антонова // Отечественные архивы. – 1996б. – № 5. – С. 26–39.
3. Кабузан, В.М. Народы России в XVIII в.: численность и этнический состав / В.М. Кабузан. – М.: Наука, 1990. – 256 с.
4. Кабузан, В.М. Народы России в первой половине XIX в.: численность и этнический состав / В.М. Кабузан. – М.: Наука, 1992. – 216 с.
5. Кабузан, В.М. Распространение православия и других конфессий в России в XVIII – начале XX в. (1719–1917 гг.) / В.М. Кабузан. – М.: ИРИ РАН, 2008. – 272 с.
6. Маамяги, В.А. Эстонцы в СССР. 1917–1940 гг. / В.А. Маамяги. – М.: Наука, 1990. – 200 с.
7. Манаков, А.Г. Динамика численности и этнического состава населения Северо-Запада России в XVIII–XIX вв. / А.Г. Манаков // Псковский регионологический журнал. – 2016. – № 1 (25). – С. 59–81.
8. Манаков, А.Г. Историческая география Псковщины (население, культура, экономика) / А.Г. Манаков, И.С. Кулаков. – М.: ЛА «Варяг», 1994. – 316 с.

9. Манаков, А.Г. Этнодемографический портрет селу Печорского района Псковской области в начале второго десятилетия XXI века / А.Г. Манаков, К.Н. Потапова // Псковский регионологический журнал. – 2012. – № 13. – С. 67–79.
10. Мурашова, Т.В. Отражение фактора пограничности в структуре конфессионального пространства Псковской области / Т.В. Мурашова // Псковский регионологический журнал. – 2013. – № 16. – С. 177–183.
11. Памятная книжка Псковской губернии на 1860 год. – Псков: Типография Губернского правления, 1860.
12. Памятная книжка Новгородской губернии на 1862 год. – Новгород: Типография Губернского правления, 1862.
13. Памятная книжка Витебской губернии на 1863 год. – Витебск, СПб., 1863а.
14. Памятная книжка С.-Петербургской губернии на 1863 год. – СПб.: Изд. С.-Петерб. стат. ком., 1863б. – 366 с.
15. Памятная книжка Псковской губернии на 1880 год. – Псков: Типография Губернского правления, 1880.
16. Памятная книжка Витебской губернии на 1884 г. – Витебск, СПб., 1884а.
17. Памятная книжка С.-Петербургской губернии на 1884 год / Изд. по распоряжению начальника губ. – СПб.: Губ. тип., 1884б.
18. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. – Том V. Витебская губерния. – Тетрадь 2, 1901. – 110 с.; Тетрадь 3, 1903а. – 281 с.
19. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года. – Том XXVI. Новгородская губерния. – Тетрадь 2. – СПб, 1903б. – 247 с.
20. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. – Том XXXVII. С.-Петербургская губерния. – 1903в. – 263 с.
21. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. – Псковская губерния. Том XXXIV. – Тетрадь II. – СПб., 1904. – 198 с.
22. Сафронов, С.Г. Конфессиональное пространство России в начале и в конце XX века / С.Г. Сафронов // Город и деревня в Европейской России: сто лет перемен. – М.: ОГИ, 2001. – С. 443–460.
23. Сафронов, С.Г. Территориальная структура и динамика современного конфессионального пространства России / С.Г. Сафронов // Региональные исследования. – 2013. – № 4 (42). – С. 87–100.
24. Хришкевич, А.П. Старообрядцы Псковской губернии в XIX в. / А.П. Хришкевич // Научно-практический, историко-краеведческий журнал «Псков». – 2002. – № 17. – С. 49–54.
25. Яковлева, Т.И. К истории староверия на Пустошкинской земле / Т.И. Яковлева // Научно-практический, историко-краеведческий журнал «Псков». – 2011. – № 35. – С. 127–134.
26. Manakov A.G. Changes in the Territorial and Administrative Division of Northwest Russia over the Soviet Period / A.G. Manakov, A.A. Mikhaylova // International Journal of Economics and Financial Issues. – 2015. – № 5. – P. 37–40.

Текст поступил в редакцию 23.09.2017.

References

1. Antonov D.N., Antonova I.A. *Otechestvennye arkhivy* [National Archives]. Moscow, 1996a, no. 4, pp. 15–28 (in Russian).
2. Antonov D.N., Antonova I.A. *Otechestvennye arkhivy* [National Archives]. Moscow, 1996b, no. 5, pp. 26–39 (in Russian).
3. Kabuzan V.M. *Narody Rossii v XVIII v.: chislennost' i etnicheskii sostav* [Peoples of Russia in the 18th Century: Number and Ethnic Composition]. Moscow: Nauka, 1990, 256 p. (in Russian).
4. Kabuzan V.M. *Narody Rossii v pervoi polovine XIX v.: chislennost' i etnicheskii sostav* [Peoples of Russia in the First Half of the 19th Century: Number and Ethnic Composition]. Moscow: Nauka, 1992, 216 p. (in Russian).
5. Kabuzan V.M. *Rasprostranenie pravoslaviia i drugikh konfessii v Rossii v XVIII – nachale XX v. (1719–1917 gg.)* [Spreading Orthodoxy and Other Religions in Russia in the 18th – the beginning of the 20th Century. (1719–1917)]. Moscow: Institut rossiiskoi istorii RAN, 2008, 272 p. (in Russian).
6. Maamiagi V.A. *Estontsy v SSSR. 1917–1940 gg.* [Estonians in the USSR: 1917–1940]. Moscow: Nauka, 1990, 200 p. (in Russian).
7. Manakov A.G. *Pskovskii regionologicheskii zhurnal* [Pskov Region Studies Journal]. Pskov, 2016, no. 1 (25), pp. 59–81 (in Russian).
8. Manakov A.G., Kulakov I.S. *Istoricheskaya geografiya Pskovshchiny (naselenie, kul'tura, ekonomika)* [Historical Geography of the Pskov Region (Population, Culture, Economy)]. Moscow: LA “Variag”, 1994, 316 p. (in Russian).

9. Manakov A.G., Potapova K.N. *Pskovskii regionologicheskii zhurnal* [Pskov regionological journal]. Pskov, 2012, no. 13, pp. 67–79 (in Russian).
10. Murashova T.V. *Pskovskii regionologicheskii zhurnal* [Pskov Region Studies Journal]. Pskov, 2013, no. 16, pp. 177–183 (in Russian).
11. *Pamiatnaia knizhka Pskovskoi gubernii na 1860 god* [Memorable Book of the Pskov Province for 1860]. Pskov: Tipografiia Gubernskogo pravleniia, 1860 (in Russian).
12. *Pamiatnaia knizhka Novgorodskoi gubernii na 1862 god* [Memorial Book of the Novgorod Province for 1862]. Novgorod: Tipografiia Gubernskogo pravleniia, 1862 (in Russian).
13. *Pamiatnaia knizhka Vitebskoi gubernii na 1863 god* [Memorable Book of Vitebsk Province for 1863]. Vitebsk, St. Petersburg, 1863a (in Russian).
14. *Pamiatnaia knizhka S.-Peterburgskoi gubernii na 1863 god* [Memorable Book of the St. Petersburg Province for 1863]. St. Petersburg: Izd. S.-Peterb. stat. kom., 1863b, 366 p. (in Russian).
15. *Pamiatnaia knizhka Pskovskoi gubernii na 1880 god* [Memorable Book of the Pskov Province for 1880]. Pskov: Tipografiia Gubernskogo pravleniia, 1880 (in Russian).
16. *Pamiatnaia knizhka Vitebskoi gubernii na 1884 god* [Memorable Book of Vitebsk Province for 1884]. Vitebsk, St. Petersburg, 1884a (in Russian).
17. *Pamiatnaia knizhka S.-Peterburgskoi gubernii na 1884 god* [Memorable Book of the St. Petersburg Province for 1884]. St. Petersburg: Gub. tip., 1884b (in Russian).
18. *Pervaia vseobshchaia perepis naseleniia Rossiiskoi imperii 1897 g. Tom V. Vitebskaia guberniia* [The First General Census of the Russian Empire in 1897. Vol. V. The Vitebsk Province]. Notebook 2, 1901, 110 p.; notebook 3, 1903a, 281 p. (in Russian).
19. *Pervaia vseobshchaia perepis naseleniia Rossiiskoi imperii 1897 goda. Tom XXVI. Novgorodskaia guberniia* [The First General Census of the Russian Empire in 1897. Vol. XXVI. The Novgorod Province]. Notebook 2. St. Petersburg, 1903b, 247 p. (in Russian).
20. *Pervaia vseobshchaia perepis naseleniia Rossiiskoi imperii 1897 g. Tom XXXVII S.-Peterburgskaia guberniia* [The First General Census of the Russian Empire in 1897. Vol. XXXVII. The St. Petersburg Province]. 1903v, 263 p. (in Russian).
21. *Pervaia vseobshchaia perepis naseleniia Rossiiskoi imperii 1897 g. Pskovskaia guberniia. Tom XXXIV* [The First General Census of the Russian Empire in 1897. The Pskov Province. Vol. XXXIV]. Notebook II. St. Petersburg, 1904, 198 p. (in Russian).
22. Safronov S.G. *In Gorod i derevnia v Evropeiskoi Rossii: sto let peremen* [City and Village in European Russia: One Hundred Years of Change]. Moscow: OGI, 2001, pp. 443–460 (in Russian).
23. Safronov S.G. *Regional'nye issledovaniia* [Regional Studies]. Smolensk: SGU, 2013, no. 4 (42), pp. 87–100 (in Russian).
24. Yakovleva T.I. *Nauchno-prakticheskii, istoriko-kraevedcheskii zhurnal "Pskov"* [Scientific and Practical, Historical and Local History Journal "Pskov"]. Pskov: PGPI im. S.M. Kirova, 2011, no. 35, pp. 127–134 (in Russian).
25. Khrishkevich A.P. *Nauchno-prakticheskii, istoriko-kraevedcheskii zhurnal "Pskov"* [Scientific and Practical, Historical and Local History Journal "Pskov"]. Pskov: PGPI im. S.M. Kirova, 2002, no. 17, pp. 49–54 (in Russian).
26. Manakov A.G., Mikhaylova A.A. *International Journal of Economics and Financial Issues*. 2015, no. 5, pp. 37–40 (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.1.103-117

Козлова И.Л.

Критерии религиозного опыта в религиозноведческой концепции Иоахима Ваха

Аннотация. В статье представлена реконструкция системы критериев Иоахима Ваха (1898–1955), созданной им для определения религиозного опыта. Основным источником является авторский перевод фрагментов англоязычных работ германо-американского классика религиозноведения, не переводившихся ранее на русский язык. Выделяются основные характеристики религиозного опыта. Этот опыт в понимании И. Ваха представлен как опыт структурированный, эмоционально-интеллектуальный, предписывающий, ситуативный, интегрирующий. Описывается и анализируется структурно-функциональное содержание четырёх формальных критериев И. Ваха в их связи с концептом «нуминозное», введённым Р. Отто. Рассматривается специфика дефиниции религии, представленная в религиозноведческом подходе И. Ваха. Автором статьи предлагается новая формулировка определения религии, основанная на построениях И. Ваха, в которой религия понимается как опыт жизни в предстоянии предельной реальности (ultimate reality). Предпринимается попытка реинтерпретировать методологическую схему ваховских критериев с учётом возможности применения её в современных религиозноведческих исследованиях. Осмысливается соотношение понятий «религиозный опыт» и «предельный опыт». Осуществляется интерпретация ваховских критериев как критериев, позволяющих зафиксировать состояние «предельности». Для этого вводятся словесные конструкты, заключающие в себе содержание четырёх критериев И. Ваха: «предельный импульс», «предельная мотивация» и «предельный акт». Отмечается специфика религиозноведческого подхода И. Ваха, которая заключается в итеративности его метода. Эта специфика позволяет учитывать динамические отношения субъективной и объективной сторон религиозного опыта, сочетание априорного и апостериорного аспектов при изучении религиозности, взаимодействие индивидуальности и корпоративности в религии, конформность структур человеческой личности и религиозного комплекса.



Ключевые слова: Иоахим Вах, религиозный опыт, религиозноведение, определение религии, предельная реальность

Irina L. Kozlova

Criteria of Religious Experience in the Conception of the Study of Religion by Joachim Wach

Abstract. The article presents the reconstruction of the system of criteria by Joachim Wach's (1898–1955), created by him for definition of religious experience. The main source is the author's translation of fragments of English-language works of the German-American classic of religious studies, which have not been translated into Russian before. The main characteristics of religious experience are singled out. In the J. Wach's understanding, this experience is presented as an experience structured, emotionally-intellectual, ordering, situational, and integrating. The structurally functional content of the four formal J. Wach's criteria in their connection with the concept of "numinous" introduced by R. Otto is described and analyzed. The specifics of the definition of religion, represented in the religious approach of J. Wach are considered. The author of the article proposes a new formulation of the definition of religion based on the constructions of J. Wach, in which religion is understood as the experience of life in the confront of ultimate reality. An attempt to reinterpret the methodological scheme the Wach's criteria considering the possibility of applying it in modern religious studies is made. The relationship between the concepts "religious experience" and "ultimate experience" is comprehended. The author carries out interpretation of the Wach's criteria as criteria allowing fixing the state of "ultimation". For this, the verbal constructs are introduced, comprising the content of the four criteria of J. Wach: "ultimate impulse", "ultimate motivation" and "ultimate act". The paper notes the specific character of the religious approach of J. Wach, which consists in the iterativity of his method. The specifics allow considering the dynamic relations of the subjective and objective parties of religious experience, the combination of apriori and aposteriori aspects in the study of religiosity, the interaction of individuality and corporativity in religions, conformity of structures of human person and religious complex.

Key words: Joachim Wach, religious experience, religious studies, definition of religion, ultimate reality

Козлова Ирина Львовна – магистр религиоведения, старший преподаватель кафедры религиоведения, АНО ВО «Московский православный институт святого Иоанна Богослова»; 127473, г. Москва, пер. Чернышевского, д. 11А, стр. 1; irinakozlova2011@gmail.com.

Irina L. Kozlova – Master of Religious Studies, Senior lecturer at the Department of Religious Studies, St. John the Theologian's Moscow Orthodox Institute; 11A-1 Chernyshevsky lane, Moscow, 127473; irinakozlova2011@gmail.com.

Религиозный опыт не раз становился предметом изучения. О его природе размышляли Ф. Шлейермахер, Г. Гегель, С. Кьеркегор, У. Джеймс, Э. Трёльч, Р. Отто, М. Шелер, М. Бубер, Г. ван дер Леув, М. Элиаде, П. Бергер и другие исследователи.

Иоахим Вах (1898–1955), один из классиков академического религиоведения, тоже не исключил этот феномен из сферы своих научных рассматриваний. Германско-американский учёный предложил четыре формальных критерия для определения того, что можно называть религиозным опытом. Описание этих критериев содержится в двух его работах «Типы религиозного опыта: христианские и нехристианские» [Wach, 1951] и «Сравнительное изучение религий» [Wach, 1958]. Оба текста были изданы на английском языке и на русский пока не переведены, впрочем, как и большинство других работ этого автора.

Иоахим Вах возглавлял кафедру сравнительного религиоведения и истории религий в университете города Чикаго, наработки которой после него развивал и популяризировал Мирча Элиаде. В европейских и американских кругах научное наследие этих двух основателей Чикагской школы религиоведения довольно широко изучено, однако в российской религиоведческой среде И. Вах является пока малоизвестным автором.

В работах современных отечественных религиоведов разрозненно имеются более или менее развёрнутые описания основных теоретико-методологических положений религиоведческого подхода И. Ваха, но единого труда, реконструирующего и представляющего в системном виде общую религиоведческую концепцию этого классика мирового религиоведения, пока нет. О ваховском понимании религии писали российские учёные: А.Н. Красников [Красников, 2004, 144–149; 2006, 1107–1109; 2007, 111, 137–141], В.И. Гараджа [Гараджа, 2012, 16, 59], А.П. Забияко [Забияко, 2006, 185–186; 2008, 127–132; 2011, 124–125], В.М. Сторчак и Е.С. Элбакян [Сторчак, Элбакян, 2017, 48–51], К.А. Колкунова [Колкунова, 2012, 62–65; 2014, 90–94], М.А. Пылаев [Пылаев, 2008, 93–101; 2011, 53–66], Е.Д. Руткевич [Руткевич, 2007, 312–316], М.Ю. Смирнов [Смирнов, 2012, 61–63], М.М. Шахнович [Шахнович, 2010], И.Н. Яблоков [Яблоков, 2014, 144–147], Е.Н. Васильева [Васильева, 2015, 59–61], Л.И. Василенко [Василенко, 2009, 71–72, 98–106], С.А. Панин [Панин, 2015]. Обзор уникальных критериев, введённых И. Вахом для дефиниции религиозного опыта, встречается только у четырёх из перечисленных авторов (А.Н. Красников, А.П. Забияко, Е.Д. Руткевич, Л.И. Василенко).

В условиях современной открытости дискуссионной площадки о границах и методах религиоведения, а также с учётом того, что тема определения религии является на сегодняшний день спорной и потому значимой, представляется актуальной системная реконструкция и реинтерпретация подходов классиков, стоявших у истоков становления академического религиоведения, одним из которых является И. Вах.

В предлагаемой нами обзорной статье представлена смысловая реконструкция с комментариями и анализ системы критериев И. Ваха для определения религиозного опыта, как наиболее репрезентативной части его религиоведческой концепции. Статья выполнена на основе авторского перевода двух фрагментов, содержащих описания критериев дефиниции религии. Первым и основным источником нашей работы является фрагмент из «Сравнительного изучения религии», его вторая глава, которая называется «Природа религиозного опыта» [Wach, 1958, 27–58]. Вторым источником, дополняющим, стала вторая глава из более ранней работы И. Ваха «Типы религиозного опыта...», которая называется «Универсалии в религии» [Wach, 1951, 30–47]. В заключении предлагаемой нами статьи впервые предпринимается попытка реинтерпретировать методологическую схему ваховских критериев для определения специфического опыта с целью применения её в

научно-практических исследованиях современной культурной и религиозной ситуации. Перейдём к реконструкции текста.

Реконструкция системы критериев И. Ваха

В вводной части главы И. Вах перечисляет четыре взгляда на природу религиозного опыта, существовавших в его время. Первый взгляд, которого придерживались многие известные психологи, социологи и философы, говорит о том, что понятие религиозного опыта иллюзорное, и такой вещи вообще не существует. Вторая точка зрения допускает существование религиозного опыта, но считает, что он не настолько специфичен, чтобы быть выделенным из общего спектра других переживаний. К носителям этой позиции И. Вах относит американского философа Д. Дьюи (Dewey, John), теолога Г.Н. Вимана (Wieman, Henry Nelson), профессора Чикагского университета Э.С. Эймса (Ames, Edward Scribner) и других европейских и американских мыслителей. Третье видение наделяет религиозный опыт сущностной индивидуальностью, но формальное его выражение представляется полностью идентичным той или иной конкретной исторической религиозной форме. «Эта процедура характерна для строго консервативного подхода во многих религиозных общинах», – пишет И. Вах [Wach, 1958, 30]. Сам же он, относя себя к представителям четвёртой категории, считает, что истинный (genuine) религиозный опыт существует, что он специфичен, он может быть выражен в разных формах и при этом может быть идентифицирован как религиозный посредством определённых критериев, которые могут быть применимы к любому из его выражений.

Добавим, что И. Вах в своей концепции выделял три основных формы выражения религиозного опыта: теоретические, практические и социологические. Упоминание об этой трёхчастной типологии, являющейся одним из характерных положений его религиоведческой концепции, встречается у большинства отечественных авторов, писавших о научном наследии И. Ваха. Для определения же того, что может быть названо религиозным опытом, И. Вах предложил четыре формальных критерия, описание которых мы предлагаем далее.

1) «Первый критерий религиозного опыта – это отклик (response) на то, что пережито (experienced) как Предельная Реальность» [Wach, 1958, 30], – такова формулировка, представленная в работе И. Ваха «Сравнительное изучение религий», изданной посмертно стараниями его сестры фрау Сьюзи Хейгл-Вах, которая, редактируя тексты для публикации, старалась максимально сохранить содержание и авторский стиль своего брата, о чём свидетельствует ближайший ученик американского профессора Джозеф Китагава в предисловии к данному изданию [Kitagawa, 1958, xiii].

В работе 1951 года для обозначения того, что мы перевели как «Предельная Реальность», И. Вах использует термин «ultimate reality», а в тексте 1958 года – «Ultimate Reality». В рамках данной статьи мы воздержимся от размышлений о том, чем могла быть обусловлена такая разница в написании. В дальнейшем будем использовать форму, которая, на наш взгляд, более соответствует общим нормам правописания, принятым в современной научной письменной речи: «предельная реальность». Отметим, что переводить и трактовать этот концепт реальности можно с разными оттенками: предельная, высшая, окончательная, максимальная, абсолютная, последняя, основная, безусловная, конечная, ультимативная реальность. Размышления об этом отложим для отдельной работы, а здесь продолжим нашу тему.

«Мы определяем религиозный опыт как ответ, и, следовательно, он не только субъективен. Мы отвечаем на что-то», – пишет И. Вах, добавляя в виде сноски цитату из психологии религии профессора Лоуренса Вильяма Гренстеда (Grensted, Laurence William, «Psychology of Religion») о том, что психолог в своих исследованиях может изучать только то, что может увидеть, т.е. только одну сторону этого ответа, а именно – его субъективную сторону [Wach, 1958, 31]. Разделяя предметные поля психологии и религиоведения, И. Вах оставляет прерогативу изучения субъективных переживаний в области психологии, а для иллюстрации своей собственной позиции относительно субъективной и объективной составляющих религиозного опыта он использует две цитаты. Первая – это фрагмент книги графа Бёдоера (Michael de la Bedoyere, «The Life of Baron von Hügel»), в котором барон фон Хюгель

цитирует Декарта: «Декарт начинает только с субъекта: *cogito ergo sum* – я думаю, не это или то, но я *просто думаю*; и затем Декарт, так или иначе, также заканчивает объектом. Всё же наш опыт (каковой является единственно адекватной отправной нашей точкой) всегда даёт нам субъект и объект, два вместе или ни один из них» [Wach, 1958, 31]. Вторая цитата – избранное высказывание самого фон Хюгеля (Hügel, «Selected Letters») на эту тему: «Всё наше знание есть процесс выявления *terra firma* опыта, так же, как наше духовное познание – это процесс постижения, фундированный пиком высшей (supreme) реальности, Богом» [Wach, 1958, 31].

Завершая описание первого критерия, И. Вах указывает на четыре аспекта, уточняющие характеристики того опыта, который переживается как встреча с предельной реальностью. Перечислим их.

Во-первых, это допущение того, что существуют разные степени осознанности (awareness) происходящего процесса, такие как предчувствие (apprehension), схватывание (conception) и т.д. Добавим, что понимать их можно, как разные степени, как разные стадии вовлечённости человека в процесс, инициированный опытом встречи с предельной реальностью. «“Сознание” (consciousness), согласно Уайтхеду, “включает в себя (presupposes) опыт”» [Wach, 1958, 31], – пишет И. Вах без сноски на источник этой цитаты. Это можно объяснить следующим. В первой главе «Сравнительного изучения религий» религиовед представляет концепции, имеющие значение для построения его методологии сравнительного религиоведения. Одна из этих концепций коренится в философии процесса Альфреда Уайтхеда. Описывая её положения, И. Вах ссылается на его главный труд «Процесс и реальность» и берёт себе на заметку его когерентную систему понимания природы (nature), разума (mind) и духа (spirit) [Wach, 1958, 15–16]. Во второй главе он вторично обращается к этому труду А. Уайтхеда, процитированному им ранее.

Во-вторых, «ответ» – понятие относительное. Его нужно рассматривать как часть «встречи» (encounter). Человеческая субъективность – это только одна сторона столкновения. Поэтому при описании религиозного опыта речь должна идти в категориях «вызов-ответ». «Подлинный религиозный опыт был постигнут (understood) человеком религиозным (homines religiosi) всех веков и частей света, и как таковой был описан Кьеркегором, Эбнером, Шелером, Бубером, Бруннером, Бейли, Марселем (с его категориями «вызов» и «ответ») и многими другими» [Wach, 1958, 31], – пишет И. Вах, ссылаясь на опыт коллег и предшественников.

В-третьих, нужно помнить, что получение опыта (experiencing) предельной реальности подразумевает динамические отношения между субъектом и объектом (experience и experienced). Отметим, что этот тезис И. Ваха вытекает из означенной в предшествующем пункте субъект-объектной структуры предельного опыта. Следовательно, таковой опыт не может и не должен рассматриваться в статических терминах. «Бог никогда не уловим (в понятиях – *И.К.*) (God is never possessed)» [Wach, 1958, 31], – пишет И. Вах, ссылаясь на работу Жана Мору (Mouroux, Jean, «Sur la notion de l'expérience religieuse») и добавляя, что «религиозное переживание не состоит из бессвязных “острых ощущений” (thrills), оно длительно (continuous), хотя и не без остановок (intermittences)» [Wach, 1958, 31].

В-четвёртых, И. Вах говорит о ситуативном характере религиозного опыта. Эта методологическая оговорка сделана, по словам автора, для предотвращения читателей от абсолютизации. Наш опыт и его формы проявления всегда обусловлены исторически, культурно, социологически и религиозно, поэтому, считает И. Вах, абсолютно непосредственный (spontaneous) религиозный опыт немислим, равно как и его противоположность (counterpart) – опыт абсолютно обусловленный (determined). Поэтому каждое конкретное переживание встречи с предельной реальностью нужно рассматривать и понимать (conceive) в своём конкретном контексте. «Когда мы начинаем – поскольку мы должны (отталкиваться – *И.К.*) – от того, где мы, от нашего собственного религиозного опыта, от нашего собственного восприятия (apprehension)» [Wach, 1958, 31–32], – резюмирует религиовед, отдавая некоторый приоритет субъективной стороне религиозного опыта.

После описания основных и дополнительных характеристик первого критерия И. Вах поясняет, ссылаясь на работу Дороти Эммет о природе метафизического

мышления (Emmet, Dorothy, «The Nature of Metaphysical Thinking»), что под предельной реальностью имеются ввиду такие условия, предпосылки и обстоятельства, которые «впечатляют и побуждают нас к действию» [Wach, 1958, 30]. Переживание чего-либо конечного (т.е. не устремлённого к бесконечному – И.К.), И. Вах считает псевдорелигиозным. То, на что реагирует человек – это не одно какое-либо единичное или конечное явление, материальное или нематериальное, а это нечто, на чём зиждутся (undergirding) все грани, составляющие мир его жизненного опыта, и что приводит их все в надлежащее состояние (conditioning) [Wach, 1951, 32]. При этом И. Вах, цитируя Пауля Тиллиха (Tillich, Paul, «The Problem of Theological Method»), соглашается с ним в том, что устремлённость человека к «предельности», являющаяся основой религиозного опыта, заложена в самой структуре его существования [Wach, 1951, 32]. Это свидетельствует о том, что в антропологической концепции И. Ваха можно выделить положение, определяющее устремлённость к предельности как существенную часть структуры человека.

2) Второй критерий – это целостность, т.е. полнота вовлечённости, тотальность, всеобщность. Описание этого критерия И. Вах начинает с утверждения, что «религиозный опыт должен пониматься (conceived) как тотальное обращение тотального существа (total response of the total being)» [Wach, 1958, 32].

Обращение к чему? Для ответа на этот вопрос приведём несколько фраз со словесными нюансами, которые отображают некоторую игру терминов и смысловых оттенков в концепции И. Ваха. «К предельной реальности» [Wach, 1958, 32], – такая мысль содержится в работе 1958 года в самом начале описания второго критерия. «К тому, что воспринято, осознано (apprehended) как предельная реальность» [Wach, 1951, 32], – это фрагмент из аналогичного места работы 1951 года. «Ответ на то, что представляется, предвидится (envisaged) как предельная реальность, охватившая, по выражению Тертуллиана, *totum quod sumus et in quo sumus*, всю личность в целом и всю среду её окружающую» [Wach, 1958, 32], – это высказывание из труда 1958 года, из второго абзаца описания второго критерия. И ещё один вариант, который используется в обеих работах, но при описании не второго критерия, а первого: «отклик на то, что пережито (experienced) как предельная реальность» [Wach, 1951, 32; 1958, 30]. Суммируя содержания понятий «envisaged», «apprehended» и «experienced», ответим на вопрос, поставленный выше. Человек отвечает на то, что представляется, осознаётся и переживается им как предельная реальность. В предельном опыте оказываются задействованными предчувствие, представление, предвидение, воображение, восприятие, схватывание, осознание, понимание, переживание, проживание, ощущение. Отметим, что в таком ответе значительная роль при определении того, что является предельной реальностью для предстоящего ей человека, принадлежит субъективности этого человека.

Тотальность подразумевает вовлечение целостной личности, а не какой-либо одной её части. В этом отношении религиозный опыт отличается от частного опыта, который может затрагивать только одну составляющую человеческого существа. В религиозном опыте задействован (engaged) весь человек, в отличие от философских исканий, касающихся в первую очередь его ума, или эстетических изысков, которые имеют отношение к его эмоциям. Тотальный опыт, по мнению И. Ваха, может быть интерпретирован философией религии как имплицитная установка (aims) любой религии. «Часть жизни человека просто нерелевантна религии» [Wach, 1958, 32], – убеждён религиовед. Закономерно возникает вопрос о составе такой целостной тотальной личности. Из каких элементов она состоит?

Для построения своей концепции личности И. Вах использует идеи из работ упомянутого выше французского теолога Ж. Муру и английских теологов Клемента К. Дж. Уэбба (Webb, Clement C. J., «Religion Experience») и Лионеля Спенсера Торнтона (Thornton, Lionel Spenser, «The Christian Concept of God») [Wach, 1958, 32]. Вместе с Торнтоном религиовед говорит, что религия касается человека в целом и всей человеческой жизни. Вслед за Ж. Муру он называет религиозный опыт максимально объединяющим и максимально реализующим, высочайшим синтезом элементов, легко разделяемых в других случаях. По мысли Ж. Муру религиозный опыт иерархично состоит из трёх элементов: интеллектуального (intellectual),

эмоционального (affective) и волевого (voluntary). Соответственно им И. Вах выделяет три части человеческой личности: ум (mind), чувство (emotion) и воля (will). Далее он приводит более многоплановое описание личностной структуры. «Религия каждого религиозного человека имеет отношение к нему не просто как участнику совместной деятельности с другими, но как бытие конкретной личности, т.е. его самого. Она относится к нему, безусловно, не только как к индивидуальности, которой он является, а ко всему его существованию, как оно есть, с его физическими чувствами (bodily senses), его эмоциями (emotion), его интересами (interests), его социальными контактами (social contacts), его симпатиями (affections), а также с его способностью осмысливать (understanding) и с той инстинктивной жадью познания (instinct of curiosity) и изумления (wonder), которые, будучи взращены с осознанием их способности анализировать и различать, исследовать и осмысливать, приобретают свой смысл (take their rise)» [Wach, 1958, 32], – пишет И. Вах, цитируя К. Уэбба.

Трёхчастное деление личности встречается и в более ранней работе И. Ваха «Типы религиозного опыта...». Описание второго критерия там более краткое, состоит из двух предложений, и в одном из них указаны основные структурные элементы человека: ум (mind), чувство (affections) и воля (will) [Wach, 1951, 32]. Если сравнить эту классификацию с приведённой выше, можно заметить разницу в словах, которые использует наш автор для обозначения второго личностного аспекта. В более ранней работе фигурирует слово «affection», в более поздней – «emotion» и «feeling». Не будем углубляться в размышления о различии смысловых оттенков этих терминов, только зафиксируем эту трёхчастную структуру личности, как ещё один элемент антропологической концепции И. Ваха, выделившего три основных составляющих человека: ум, т.е. ментальная сфера, мышление (mind), чувство, т.е. аффективная сфера, эмоции (affection, emotion, feeling) и воля, т.е. способность выбора, целенаправленность (will).

Следующий шаг, который делает И. Вах, описывая второй критерий, посвящён размышлению о том, как соотносятся между собой три вышеозначенных личностных аспекта. Религиовед приводит несколько цитат, иллюстрирующих его точку зрения [Wach, 1958, 33–34]. Сначала он говорит, ссылаясь на труды шотландского теолога Хью Росса Макинтоша (Mackintosh, Hugh Ross, «Types of Modern Theology»), что считает допустимым отклонить дискуссию о «месте» (seat) религии, которая была довольно популярна в протестантской теологии и философии девятнадцатого века. Дискуссию, в которой основание религии разыскивалось в чувстве (от Шлейермахера до Джеймса и Отто), в интеллекте (от Гегеля и Мартино к Брайтману) или в воле (от Фихте до Рейнхольда Нибура). Приводя следующую ссылку, И. Вах пишет, что великий антрополог Маретт (Marett, Robert Ranulph, «The Threshold of Religion») справедливо замечает, что в каждом конкретном этапе, процессы мышления, ощущения или воления включаются одинаково (alike involved), и это делает возможным в угоду цели анализа сделать акцент то на идеях, то на эмоциях, то на действиях, в которых религиозный опыт находит выражение. Следующая цитата, на которую опирается наш автор, принадлежит американскому психологу Гордону Генри Олпорту (Allport, Gordon Willard, «Individual»). В духе, созвучном предыдущей мысли, он полагает, что субъективную религию должно рассматривать как неразличимую смесь эмоций (emotion) и мотивов (reas), чувств (feeling) и мыслей (meaning). По мысли другого выдающегося классика, британского антиковеда, Джейн Эллен Харрисон (Harrison, Jane Ellen, «Ancient Art and Ritual»), мотивы, эмоции и желания (will) имеют отдельного существования не более чем Юпитер, Юнона и Минерва. Продолжая развивать линию сравнений, И. Вах добавляет, что в Индии подобное различение акцентов (emphasis) отражено в классификации основных путей (major pathways, *marga*), которыми может идти человек, и которые формируют его религиозную жизнь. Религиовед перечисляет эти пути, поясняя: джняна (*jnana*) – знание, т.е. усилие ума; карман (*karman*) – деяние, т.е. усилие воли; бхакти (*bhakti*) – любовная преданность, т.е. развитие чувства.

В вышеизложенных описаниях мы видим структурную дифференциацию человеческой личности и принципы взаимодействия её основных элементов, которые можно включить в систему общей антропологической концепции И. Ваха, отметив истоки его идей в теориях цитируемых им авторов.

Транслируемый американским религиоведом принцип тотальности религиозного опыта оказывается сопряжённым с антропологическими и психологическими теориями. Факт о полной вовлечённости (involvement) человека в религиозном опыте подчёркивался, по его словам, не только великими религиозными учителями на протяжении веков, но также подтверждался психологическими и психопатологическими исследованиями. Понимание того, насколько важна и незаменима для сохранения или восстановления физического и духовного здоровья человека его вероисповедательная функция, стало неожиданностью для многих современных И. Ваху жителей Запада при том, что на Востоке этот факт был раньше осознан адептами йоги или её аналогов в индуизме и буддизме.

Для подтверждения этой мысли наш автор приводит высказывание опытного восточного эксперта Свами Ахилананды (Swami Akhilananda, «Hindu Psychology»), цитирующего Юнга [Wach, 1958, 33]. Общий смысл в том, что правильное понимание религии включает в себя мысль, что в «одиночестве» она не может решить проблемы некоторых душевных недугов, и нет никаких оснований для конфликта между существующим религиозным водительством и действующей психотерапией. Поэтому индийская психология уделяет большое внимание изучению религиозных переживаний и в состоянии сделать терапевтический вклад через такое понимание различных состояний сознания. К этому И. Вах добавляет, что католицизм и более консервативные протестантские группы никогда не забывали связь между физическим и духовным, а век позитивизма позволил выделить из состава человеческой личности части, которые, становясь полуавтономными, могут угрожать единству отдельной личности.

Завершая описание второго критерия, И. Вах делает предостережение. Он отмечает факт, что современная ему западная психология и философская антропология сильно озаботились тем, что известно как интеграция человеческой личности. Религиовед считает, что интеграция не должна рассматриваться как «цель» религии. Интеграцию, по его мнению, следует расценивать, с одной стороны, как предварительное условие, а с другой – как результат религиозного опыта. При таком подходе исследователь соприкасается не с функцией, а с природой религиозного опыта.

Отметим это важное замечание И. Ваха. По его мысли получается, что тотальная интеграционная вовлечённость является существенным признаком, имеющим место при начале и при завершении опыта, который определяется им как религиозный.

Религиозный опыт, в описании И. Ваха, являет человека как тотальное существо, один на один предстоящее (confront) предельной реальности. Это утверждение верно не только в описательном, но также и в нормативном смысле. «Можно сказать, что религиозный опыт вынуждает меня быть предельно (utterly) мной, поскольку он показывает меня мне в моих самых высоких и моих самых низких возможностях» [Wach, 1958, 34], – пишет И. Вах, приводя цитату Рейнгольда Нибура из его работы о природе и участии человека (Niebuhr, Reinhold, «The Nature and Destiny of Man»). Следом религиовед ещё уточняет характеристику опыта предстояния предельной реальности и отмечает, что то, что Рудольф Отто назвал чувством нуминозного, пробуждается к реализации *Tu solus sanctus* (единственно святым).

Добавим, что религиоведческая концепция И. Ваха генетически восходит к идеям Р. Отто. Поэтому, рассмотрение ваховского концепта «предельная реальность», а также тех понятий, которые из него можно вывести (предельный опыт, предельный импульс, предельный интерес, предельная вовлечённость, предельная мобилизация, предельная мотивация, предельный поступок, предельный акт и т.д.), следует вести с учётом смыслов, укоренённых в концепте «нуминозное».

В восточной антропологии, по словам И. Ваха, всегда существовала тесная связь с космологией и теологией, поэтому Восток, всегда осознающий эти отношения, никогда не ошибался в доктрине человека в той же степени, что современный нашему автору Запад. Основываясь на этом наблюдении, религиовед делает вывод, что современный ему Запад остро нуждается в напоминании, что только самость (self), которая видит себя (itself) в правильной перспективе к целому, может быть в безопасности, и что такое «видение» (sight) в конечном счёте – есть религиозное

восприятие. Поэтому, считал И. Вах, философия, а также науки о человеке (антропология, психология, психопатология) нуждаются в коррекции науки о религии.

Отметим это важное наблюдение классика и добавим, что тема коррекции науки о религии (т.е. религиоведения) актуальна и в наше время, особенно в части, касающейся её предметных и методологических аспектов.

3) Третий критерий религиозного опыта – интенсивность. Потенциально это самое сильное, мощное (powerful), полное, всеобъемлющее (comprehensive), потрясающее, сокрушительное (shattering) и глубокое (profound) переживание из всех, на которые способен человек. Это означает, что не только все его составляющие участвуют в ответе на то, что коснулось человека тотально, но и то, что участвуют они в этом устремлении с максимально возможной для них интенсивностью и в самой полной для них мере, т.е. предельно.

«Боги – существа, которые превышают сферу обычного опыта по силе и по смыслу, и с которыми человек вступает в отношения, превосходящие обычные отношения по интенсивности и значимости» [Wach, 1958, 35], – пишет И. Вах, снова цитируя П. Тиллиха, но уже другую его работу, по систематической теологии (Tillich, «Systematic Theology»). Затем религиовед приводит в своём описании многочисленных исторических свидетельств того, что это не только образное явление. Великие люди религии всех времён и во всех странах свидетельствовали об этой интенсивности мыслью, словом и делом. И. Вах перечисляет много имён, соответствующих различным типам людей религии, оставившим свой след в истории основных религиозных направлений, таких как иудаизм, ислам, вишнуизм, шиваизм, христианство. Религиовед упоминает пророков, мыслителей, реформаторов, альваров, бхактов, ришей, певцов, поэтов, бардов, учителей (ачарьев) и других религиозных деятелей. Все перечисления взяты автором из источников, доступных в его время и сопровождаются соответствующими ссылками. Из-за ограниченности объёма данной статьи мы их перечислять не будем. Добавим только, что три главы «Сравнительного изучения религий», следующие за второй, содержащей описание четырёх критериев, посвящены описанию и осмыслению различных проявлений религиозного опыта в мысли, в действиях и в социуме (III. The expression of religious experience in thought. IV. ... in action. V. ... in fellowship). Кроме этого, развёрнутая типология религиозных авторитетов содержится в восьмой главе работы И. Ваха «Социология религии», являющейся классической в области социологии религии [Wach, 1944, 331–374].

Завершая экспликацию третьего ваховского критерия, отметим ещё два аспекта, представляющиеся важными для проявления основных положений религиоведческой концепции И. Ваха.

Для пояснения первого приведём фразу, которой автор завершает описание критерия интенсивности в своей работе «Сравнительное изучение религий». После перечисления проявлений религиозных экспрессий в рамках классических религиозных традиций он пишет: «На современном Западе величина религиозной страсти показана в музыке от Палестрины до Баха, Брукнера и Воана-Вильямса; в живописи от Рембрандта и Эль Греко до Ветхозаветных иллюстраций Шагала и Руо; в литературе от Мильтона и Беньяна через Блейка и Достоевского к Мелвиллу и Рильке – и ни один из них не был богословом» [Wach, 1958, 35–36]. Эти примеры иллюстрируют идею И. Ваха о том, что предельно интенсивный опыт может находить своё формальное выражение не только в религиозных символах, но также и в других видах человеческой деятельности, таких как музыка, живопись, литература, поэзия и др.

Источник второго добавления содержится в работе И. Ваха «Религиозный опыт...». В описании третьего критерия учёный пишет о том, что не всякое выражение религиозного опыта свидетельствует о его максимальной интенсивности, но сама его природа такова, что потенциально содержит в себе эту возможность. Бывают ситуации, когда базовые побуждения и мотивации человека вступают в противоречие друг с другом, но подлинная религиозная привязанность (loyalty) несёт в себе силу, способную пересилить их все. И. Вах считает, что для обозначения глубочайшей озабоченности и чрезвычайной серьёзности, свойственных религиозному переживанию, больше всего подходит термин «экзистенциальный» (existential). Религиозный опыт содержит в себе императив, который побуждает человека действовать, выражая этот опыт.

Это указание на потенциальность, сделанное И. Вахом, даёт нам основание предположить, что в некоторых обстоятельствах, до некоторого времени, «делательный императив» может быть имплицитен в человеке, пережившем встречу с предельной реальностью, пока соответствующие триггеры не побудят его к экспликации пережитого опыта.

4) Четвёртый критерий религиозного опыта – его неперенное излияние (issue) в действии. Предельное переживание является самым сильным источником мотивации и действия, т.к. содержит в себе некий императив, обязательство, побуждающее человека к этому действию.

В работе «Религиозный опыт...», при описании четвёртого критерия И. Вах говорит, что этот «акцент на действие», содержащий мощный источник мотивации и побуждения, отличает религиозный опыт от других, например, эстетического, которые порою бывают близки по степени интенсивности ощущаемых переживаний. Наличие же побудительного императива сближает религиозный опыт с моральным, но здесь их отличие в том, что моральный поступок не всегда является ответом на то, что коснулось человека предельно, и было опознано им как предельная реальность.

«Наша практика является единственно надёжным доказательством, даже для самих себя, того, что мы неподдельные христиане. Степень того, насколько пережитый опыт продуктивен в практике, показывает, насколько он укоренён в духовном и божественном» [Wach, 1958, 36], – цитирует И. Вах Уильяма Джеймса (James, William, «The Varieties of Religious Experience»), цитирующего Джонатана Эдвардса (Edwards, Jonatan).

По свидетельству И. Ваха акцент на действии или его отсутствие в равной степени играли существенную роль в дискуссии между Западом и Востоком, между европейскими и американскими христианами, между традиционалистами и модернистами. Религиозный аспект «делания» (Martha) иногда оказывается в пренебрежении у созерцателей так же, как значимость созерцательной жизни бывает недооценена делателями. Например, упоминаемый И. Вахом, просвещённый (enlightened) индуист Сарвепалли Радхакришна (Radhakrishnan, Sarvepalli, «Religion and Society»), положив руку на сердце, признаёт слабое место индуизма в отношении социальных действий и улучшений.

«Действие» (action), по мнению И. Ваха, следует понимать в очень широком смысле, как оппозицию не к созерцанию, но к инертности (sluggish) в деле и равнодушию. Религиовед констатирует, что не всё мистическое в религии относится к квиетизму, и не все акции от имени религии мотивированы исключительно преданностью (devotion). Это не вопрос о том, должна ли вера непременно проявляться в действии, а, скорее, вопрос того, что составляет возможность совершать богоприятное дело, к которому призываются верующие. Для подкрепления своей мысли И. Вах приводит высказывание фон Хюгеля о том, что религия, в первую очередь, есть потребность в опыте и подтверждении его, и только во вторую очередь пример того, что должно быть.

Последовательно описав четыре критерия, И. Вах делает ещё одно существенное методологическое замечание, касающееся всех критериев. Он убеждён, что наличие одного или даже нескольких из четырёх критериев не является достаточным основанием для однозначной характеристики опыта как религиозного. Должны непременно присутствовать все четыре. Из данного утверждения религиовед делает два вывода.

Первый означает, что «не может быть никакой “безбожной” (godless) религии, и только недоразумение может причислить, например, буддизм или конфуцианство к таковым» [Wach, 1958, 37]. И. Вах предполагает, что буддизм и джайнизм, возможно, начинались как критика традиционного или как некое достоверное (positive) описание (characterization) предельной реальности, но вскоре они превратились в настоящие религии, а Конфуций прочно утвердил трансцендентальную веру в его указания на космический порядок и предписания небес.

Второй вывод допускает существование псевдорелигий. Отметим, что И. Вах, наряду с П. Тиллихом и Дж. Смитом был одним из «пионеров», пытавшихся осмыслить суть этого явления. И. Вах считал, что псевдорелигии могут проявлять

черты подлинной религии, и единственное их отличие состоит в том, что в псевдорелигиозном опыте человек соотносится не с высшей (ultimate), а с какой-то конечной реальностью. Обращаясь к реалиям своего времени, Вах выделяет четыре главных типа современных ему псевдорелигий. Во-первых – это марксизм с его хилиазмом и экономической теорией, второй тип – это биологизм, для которого централен культ жизни как таковой или культ полового влечения, далее – популизм или расизм, в которых божественный характер приписан этнической, политической или культурной группе, и, наконец, четвёртый – этатизм, т.е. прославление государства. Описав и проиллюстрировав примерами эти четыре типа псевдорелигий, И. Вах в итоге объединяет их под одним родовым термином, называя всё это «секуляризмом».

В этой его типологии есть спорные и вызывающие вопросы места, но это тема отдельного разговора. Кроме того, убедительный анализ ваховской типологии псевдорелигий представлен в работах современного религиоведа К.А. Колкуновой [Колкунова, 2012, 62–75; 2014, 89–120]. Поэтому в рамках данной статьи остановимся на вышеприведённом перечислении видов секуляризма и перейдём к формулированию итогов и выводов нашего исследования.

Анализ системы критериев И. Ваха

Российский классик социологии религии В.И. Гараджа приводит в качестве типичного примера реалистического подхода к определению религии формулировку И. Ваха: «Религия есть переживание священного» [Гараджа, 2012, 59]. Чаще под словом «переживание» понимается совокупность внутренних состояний человека, субъективный мир его эмоций, чувств, представлений и др. В системе критериев, описанной И. Вахом, субъективной стороне религиозного опыта уделяется значительная доля внимания, но при этом религиовед не оставляет за скобками и объективную его сторону. Именно поэтому «переживание» предстаёт в его концепции как «проживание», как жизненный опыт, как опыт жизни, а религия определяется как «проживание», т.е. как опыт священного (experience of the Holy). Это определение И. Вах формулирует в своей работе «Социология религии», ссылаясь на Р. Отто и ещё нескольких авторов [Wach, 1944, 13].

Ваховское «священное» (the Holy), используемое им для определения религии, во многом наследует свойства «нуминозного» Р. Отто, однако при описании характеристик религиозного опыта И. Вах пользуется словом «ultimate», которое мы переводим, как «предельное». В его построениях мы видим отождествление понятий «религиозный опыт» и «предельный опыт», поэтому определение религии по И. Ваху, на наш взгляд, точнее формулировать как переживание предельного, т.е. религия есть опыт предельного или предельный опыт. Это опыт, который являет человека как тотальное существо, предстоящее предельной реальности. С учётом этого ещё раз переформулируем определение религии, основанное на ваховском понимании природы религиозного опыта. Можно сказать, что религия есть опыт жизни в предстоянии предельной реальности. Причём предстояние такое, при котором человек видит себя в правильной перспективе к ней, т.е. здесь имеют место ценностные установки.

Предельный опыт рассматривается И. Вахом как имплицитная установка любой религии, её первичная данность, её фундамент-основа, а представленные критерии позволяют обнаружить три его важных характеристики. Во-первых, это опыт структурированный. Во-вторых, религиозный опыт не является «зародышем» (inchoate) эмоций или их беспредметной (vague) экспансией, это опыт эмоционально-интеллектуальный. В-третьих, это опыт предписывающий (ordering). Отметим и другие характерные свойства религиозного опыта: его ситуативный характер, его включённость в антропологическую структуру в форме потенциальной устремлённости к предельности, его способность осуществлять интеграцию личностной личности.

Одновременное наличие всех четырёх критериев позволяет зафиксировать наличие некоторого состояния, существенным признаком которого является тотальная интеграционная действенная вовлечённость. Назовём его «состоянием предельности» или «предельным состоянием», в котором может пребывать человек или группа людей, объединённых сходным опытом встречи с объективной реальностью, рассматриваемой ими как предельное, как священное, как нуминозное. Проиллюстрируем это состояние цитатой, в которой современный российский философ и социолог В.И. Добренков, пересказывая слова П. Тиллиха, пишет

о том, что «в предельной заинтересованности реализуется духовный интерес личности, по сравнению с каковым все прочие интересы – психологические, социальные, познавательные, эстетические – занимают подчиненное место. Акт веры есть акт всей личности, как целостной сущности» [Добреньков, 2011, 480].

Продолжая линию «предельности», попробуем интерпретировать четыре ваховских критерия как четыре индикатора для фиксации предельного состояния, обозначив их следующим образом.

1) «Предельный импульс» (первый критерий), представляющий собой побуждение, идущее от предельной реальности. Предельную реальность можно трактовать как некую объективность, как нечто, независящее от человека, но влияющее на него определённым образом. Это нечто, для описания которого И. Вах использовал высказывание Уильяма Джеймса из его книги о многообразии религиозного опыта, процитированное Полом Джонсоном в его книге по психологии религии. Это высказывание о том, что в человеческом сознании есть чувство (sense) реальности, ощущение (feeling) объективного бытия, представление (perception) о том, что можно назвать «что-то там» (something there) [Wach, 1951, 32]. Это восприятие «чего-то там» рождает импульс, запускающий последующие механизмы.

2) «Предельный интерес» (второй критерий), представляющий собой состояние тотальной вовлечённости, захваченности, устремлённости к этому «что-то там», что воспринимается человеком как предельная реальность, что является для него предельной реальностью.

3) «Предельное усилие» (третий критерий), представляющее собой максимальную мобилизацию всех составляющих, захваченных предельным интересом, максимальную их стимуляцию, активизацию всех способностей.

4) «Предельный акт» (четвёртый критерий), представляющий некую объективацию, явившуюся результатом «предельной мотивации» (под этим термином мы понимаем сумму понятий «предельный интерес» и «предельное усилие»). Это может быть любой поступок, совершённый под влиянием предельной мотивации, любое действие, осуществлённое под влиянием предельного интереса и предельного усилия.

Итак, по И. Ваху, религиозный опыт имеет место в ситуации, когда есть нечто объективное, бросающее человеку ультимативный вызов, категорично требующий от него ответа. При этом, как нам представляется, при разработке критериев И. Вах не ставит целью определение сущности этого нечто, т.е. предельной реальности. Он предлагает критерии, позволяющие зафиксировать состояние предельности, выражаемое в ответной реакции человека, стремящегося поддерживать связь с той объективностью, которая представляется ему предельной.

Изучение подобных состояний в наше время может способствовать более точному пониманию некоторых аспектов человеческого поведения в пограничных ситуациях и выявлению в них роли религиозного фактора. Проведение исследований такого рода потребует погружения религиоведа в смежные научные поля: психологические, социологические, политические, медицинские и др. Осуществление междисциплинарных религиоведческих исследований, опирающихся на систему критериев И. Ваха, предполагает объёмный и кропотливый труд по интерпретации и операционализации понятий «предельный импульс», «предельный интерес», «предельное усилие» и «предельный акт».

В этой схеме, состоящей из четырёх элементов, второй и третий критерий относятся в основном к субъективной стороне предельного опыта, а первый и четвёртый – к объективной его стороне. Поэтому второй и третий критерии можно объединить под одним понятием «предельная мотивация». Тогда мы получим троичную схему взаимодействия: объект – субъект – объект. При этом первый критерий описывает объективное начало опыта, несущее побудительный императив, а четвёртый – объективный итог опыта, выражающегося в действии.

Интерпретация понятий «предельный интерес» и «предельное усилие» может вестись с привлечением различных психологических концепций строения личности, существующих в нашей современности, а определению круга явлений, которые можно отнести в категорию «предельных актов», могут способствовать данные из социологии. Представляется, что первыми претендентами для включения в эту категорию являются акты, представляющие угрозу безопасности общества, например, самоубийства, убийства, фанатизм, экстремизм, терроризм и др. К примеру,

если взять критерием предельности готовность умереть, то предметом изучения и классификации могут стать те смыслы, ради которых человек готов умирать, а если критерий – готовность убивать, то – смыслы, ради которых человек готов убивать.

Самая серьёзная проблема, которая видится, связана с интерпретацией первого критерия, а именно, какую объективность, несущую первичный импульс, можно считать предельной.

Если допустить, что предельная реальность одна и она универсальна (об этом говорил и сам И. Вах), то единственно конформным ответом на встречу с ней можно считать только одну какую-либо форму выражения религиозного опыта. Но, тогда сразу встаёт вопрос об истинности той или иной религии. Этот вопрос неразрешим во внеконфессиональном поле, т.к. религий существует много, каждая имеет право считать себя истинной, и именно в рамках теологического дискурса рождаются понятия квази-, псевдо- и парарелигий, а также связанные с этим споры о том, какая религия истинная, какая ложная и насколько.

Если допустить, что предельная реальность одна, но ответ может быть разным (и об этом И. Вах тоже говорил), то форма этого ответа зависит от самого человека и находится в зоне его волевого выбора и его собственной ответственности, т.е. каждый отвечает так, как может и так, как считает наиболее правильным. Другими словами, человек (народ) сам выбирает форму, которая, с его точки зрения, наиболее точно выражает ту реальность, с которой он соприкоснулся, и которая переживается им как предельная. В рамках такого дискурса речь может идти о той или иной степени адекватности выражения опыта, который для человека является предельным, о степени конформности того или иного предельного акта (ответа) той реальности, которая его породила. Предметом же изучения становится бесконечное многообразие существовавших и существующих форм выражения религиозного (предельного) опыта, реализующегося в различных исторических, социальных и конфессиональных контекстах.

Система критериев религиозного опыта И. Ваха является, на наш взгляд, наиболее репрезентативной частью его религиозоведческой концепции и представляет собой довольно гибкий методологический инструмент, позволяющий учитывать следующие аспекты.

Во-первых, динамические отношения субъективной и объективной сторон опыта. Их описание, по словам И. Ваха, не должно вестись в статических терминах. Для рассмотрения больше подходят категории «вызов-ответ», что подразумевает итерационность метода.

Во-вторых, поступательное развитие процесса, в котором сочетаются априорный и апостериорный аспекты. Описывая первый критерий, И. Вах указывал на существование разных стадий вовлечённости, обусловленных разной степенью осознанности происходящего процесса. Осознание увеличивается по мере накопления опыта по принципу герменевтического круга. Понимание субъективного опыта происходит через изучение его объективных форм, а интерпретация этих внешних форм зависит от априорного понимания внутреннего опыта.

В-третьих, соотношение индивидуального и общего. Эти два полюса обуславливают два подхода, два пути обнаружения природы опыта, различающиеся расположением отправной точки. Первый подход исходит из потенциала области личного религиозного опыта, а второй отталкивается от общей концепции, исторически сформулированной в рамках какой-нибудь одной религии, деноминации или религиозной школы. Первый путь имеет тенденцию сосредотачиваться на внутренних переживаниях, поэтому несёт в себе риск ухода в субъективизм. Второй путь отдаёт приоритет общему, поэтому несёт в себе риск утраты уникальных моментов индивидуального откровения, которые, по словам И. Ваха, «могут оказаться поглощёнными термином „религиозный“» [Wach, 1958, 28]. Между этими разнонаправленными подходами И. Вах не видит противоречия, не считая корпоративность и индивидуальность взаимоисключающими. «Индивидуальное может быть схвачено (apprehended) и не стёрто (obliterated), если рассмотрено в контексте всего религиозного опыта человека» [Wach, 1958, 28], – даёт методологическую рекомендацию американский религиовед.

В-четвёртых, конформность трёхчастной структуры личности и трёхчастной структуры религиозного комплекса. Три основных компонента личности – это ум, чувство и воля. Они активизируются при взаимодействии с предельной

реальностью. Результат пережитого опыта выражается, согласно И. Ваху, в трёх основных формах – теория, культ и социум.

Выводы

Итак, предметом религиоведения, согласно И. Ваху, является многообразие переживаний опыта встречи с предельной реальностью, выраженных в действии. «Задача религиоведения – исследование и описание эмпирических религий. Оно стремится к пониманию через описание (beschreibend-verstehende)» [Wach, 1924, 68], – пишет классик. Такой подход определяет эмпирический характер религиоведения. Для религиоведа, работающего в рамках ваховского подхода, по меткому выражению современного классика А.Н. Красникова, «главное состоит в том, чтобы постичь “основополагающую интенцию” изучаемой религии, а это достигается в тесном взаимодействии рационального и дивинационного моментов познания» [Красников, 2007, 142]. Мы же предполагаем, что методологический аппарат, основанный на критериях, которые можно позаимствовать из религиоведческой концепции И. Ваха, даёт возможность уловить не только основополагающие религиозные интенции в их традиционном понимании, но также и нетрадиционные, другие мотивации, которые обусловлены предельными (т.е. высшими) для человека ценностями и дают «реакцию предельности».

Библиографический список

1. Василенко, Л.И. Введение в философию религии / Л.И. Василенко. – М.: ПСТГУ, 2009. – 248 с.
2. Васильева, Е.Н. Типология религиозных объединений в работе И. Ваха «Социология религии» / Е.Н. Васильева // Становление классического зарубежного теоретического религиоведения в XIX – первой половине XX века: Сборник материалов научной конференции с международным участием. – М., 2015. – С. 59–61.
3. Гараджа, В.И. Социология религии / В.И. Гараджа. – М.: ИНФРА-М, 2012. – 304 с.
4. Добренков, В.И. Ценностно-ориентированная социология: проблемное поле постнеклассической методологии / В.И. Добренков. – М.: Академический Проект; Альма Матер, 2011. – 565 с.
5. Забияко, А.П. Вах (Wach) Йоахим / А.П. Забияко // Религиоведение: Энциклопедический словарь. – М.: Академический Проект, 2006. – С. 185–186.
6. Забияко, А.П. Теологические трактовки квазирелигий (концепции И. Ваха и П. Тиллиха) / А.П. Забияко // Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд. – М.: ИФРАН, РГГУ, 2008. – С. 126–143.
7. Забияко, А.П. Феноменология религии (статья вторая) / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2011. – № 1. – С. 114–126.
8. Колкунова, К.А. Квазирелигии как проблема для определения религии / К.А. Колкунова // Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении – II: Материалы международной конференции. – Владимир, 2014. – Том. 24. – С. 89–120.
9. Колкунова, К.А. Теологические корни концепций квазирелигий / К.А. Колкунова // Вестник ПСТГУ. I. Богословие. Философия. – 2012. – Вып. 4 (42). – С. 62–75.
10. Красников, А.Н. Методологические проблемы религиоведения / А.Н. Красников. – М.: Академический проект, 2007. – 239 с.
11. Красников, А.Н. Становление герменевтического подхода к изучению религии / А.Н. Красников // Философско-методологические проблемы изучения религии: Материалы конференции. – М., 2004. – С. 135–153.
12. Красников, А.Н. Феноменология религии / А.Н. Красников // Религиоведение: энциклопедический словарь – М.: Академический Проект, 2006. – С. 1107–1109.
13. Панин, С.А. Вах Йоахим / С.А. Панин // Портал «Классики мирового религиоведения», при поддержке гранта РГНФ № 15-33-01342, 2015 г. [Электронный ресурс]. – URL: <https://religious-studies.fzrw.info/doku.php> (дата обращения: 16.07.2017).
14. Пылаев, М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века / М.А. Пылаев. – М.: РГГУ, 2011. – 216 с.
15. Пылаев, М.А. Концепции понимания священного в феноменологии религии (Г. Ван дер Леу, Й. Вах) / М.А. Пылаев // Вестник ПСТГУ. I. Богословие. Философия. – 2008. – Вып. 4 (24). – С. 84–102.
16. Руткевич, Е.Д. Вах (Wach) Йоахим / Е.Д. Руткевич // Культурология. Энциклопедия. Том I. – М.: РОССПЭН, 2007. – С. 312–316.
17. Смирнов, М.Ю. Социология религии: Словарь / М.Ю. Смирнов. – СПб.: С.-Петербург. Ун-т, 2012. – 412 с.

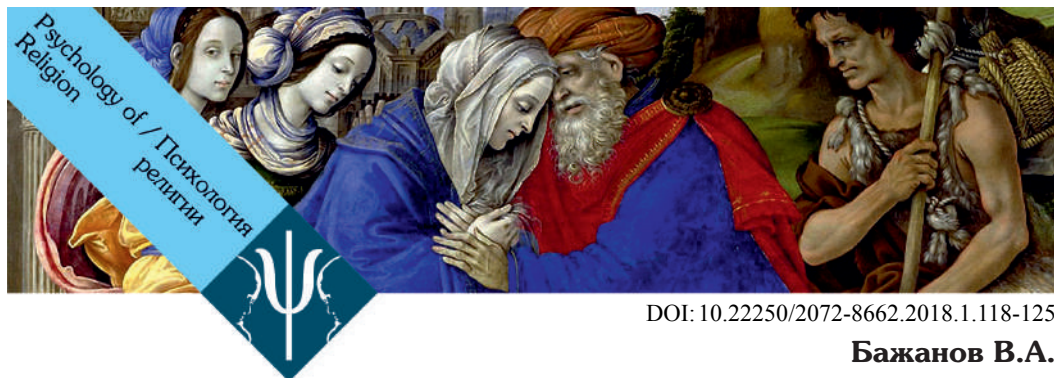
18. Сторчак, В.М. Социология религии / В.М. Сторчак, Е.С. Элбакян. – М.: Юрайт, 2017. – 232 с.
19. Шахнович, М.М. Феноменологическое религиоведение: этапы истории – 2 / М.М. Шахнович // Научно-информационный интернет-портал Центра религиоведческих исследований «ReligioPolis», 2010 г. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/618-fenomenologicheskoe-religiovedenie-etapy-istorii-2.html/> (дата обращения: 16.07.2017).
20. Яблоков, И.Н. Социология религии: теоретические аспекты / И.Н. Яблоков. – М.: МАКС Пресс, 2014. – 260 с.
21. Kitagava, J.M. Introduction. The life and thought of Joachim Wach / J.M. Kitagava // Wach J. The comparative study of religions. – New York: Columbia university press, 1958. – P. xiii–xlvi.
22. Wach, J. Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung / J. Wach. – Leipzig: L.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924. – 210 s.
23. Wach, J. Sociology of Religion / J. Wach. – Chicago: University of Chicago Press, 1944. – 418 p.
24. Wach, J. The comparative study of religions / J. Wach. – New York: Columbia university press, 1958. – 234 p.
25. Wach, J. Types of religious experience: Christian and non-Christian / J. Wach. – Chicago: University of Chicago Press, 1951. – 275 p.

Текст поступил в редакцию 16.11.2017.

References

1. Vasilenko L.I. *Vvedenie v filosofiyu religii* [Introduction to the Philosophy of Religion]. Moscow: PSTGU, 2009, 248 p. (in Russian).
2. Vasileva E.N. *Stanovlenie klassicheskogo zarubezhnogo teoreticheskogo religiovedeniya v XIX – pervoi polovine XX veka. Sbornik materialov nauchnoy konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem* [The Formation of Classical Foreign Theoretical Religious Studies in the 19th – First Half of the 20th Century. A Collection of Materials of a Scientific Conference with International Participation]. Moscow, 2015, pp. 59–61 (in Russian).
3. Garadzha V.I. *Sotsiologiya religii* [Sociology of Religion]. Moscow: INFRA-M, 2012, 304 p. (in Russian).
4. Dobrenkov V.I. *Tsenostno-orientirovannaya sotsiologiya: problemnoe pole postneklassicheskoi metodologii* [Value-Oriented Sociology: the Problem Field of Post Non-Classical Methodology]. Moscow: Akademicheskii Proekt; Alma Mater, 2011, 565 p. (in Russian).
5. Zabyako A.P. *Religiovedenie: Entsiklopedichesky slovar'* [Study of Religion: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Akademicheskii Proekt, 2006, pp. 185–186 (in Russian).
6. Zabyako A.P. *Problema demarkatsii nauki i teologii: sovremenniy vzglyad* [The Problem of Demarcation of Science and Theology: A Modern View]. Moscow: IFRAN, RGGU, 2008, pp. 126–143 (in Russian).
7. Zabyako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk: Amur State University, 2011, no 1, pp. 114–126 (in Russian).
8. Kolkunova K.A. *Religiya i religioznost v lokalnom i globalnom izmerenii-II. Materialy mezhdunarodnoi konferentsii* [Religion and Religiosity in Local and Global Dimension-II. Materials of the International Conference]. Vladimir, 2014, vol. 26, pp. 89–120 (in Russian).
9. Kolkunova K.A. *Vestnik PSTGU. I. Bogoslovie. Filosofiya* [Bulletin of St. Tikhon's Orthodox University. I. Theology. Philosophy]. Moscow: PSTGU, 2012, no. 4 (42), pp. 62–75 (in Russian).
10. Krasnikov A.N. *Metodologicheskie problemy religiovedeniya* [Methodological Problems of Religious Studies]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2007, 239 p. (in Russian).
11. Krasnikov A.N. *Filosofsko-metodologicheskie problemy izucheniya religii. Materialy konferentsii* [Philosophical and Methodological Problems of the Study of Religion. Conference Materials]. Moscow, 2004, pp. 135–153 (in Russian).
12. Krasnikov A.N. *Religiovedenie: Entsiklopedichesky slovar'* [Study of Religion: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Akademicheskii Proekt, 2006, pp. 1107–1109 (in Russian).
13. Panin S.A. *Portal "Klassiki mirovogo religiovedeniia", pri podderzhke granta RGNF № 15-33-01342, 2015 g.* [Portal "Classics of the World Religious Studies", with the Support of the Grant of the Russian State Humanitarian University № 15-33-01342, 2015]. Available at: <https://religious-studies.fzrw.info/doku.php> (accessed July 16, 2017) (in Russian).
14. Pylaev M.A. *Kategoriya "svyashchennoe" v fenomenologii religii, teologii i filosofii XX veka* [The Category "Sacred" in the Phenomenology of Religion, Theology and Philosophy of the 20th Century]. Moscow: RGGU, 2011, 216 p. (in Russian).
15. Pylaev M.A. *Vestnik PSTGU. I. Bogoslovie. Filosofiya* [Bulletin of St. Tikhon's Orthodox University. I. Theology. Philosophy]. Moscow: PSTGU, 2008, no. 4 (24), pp. 84–102 (in Russian).
16. Rutkevich E.D. *Kulturologiya. Entsiklopediya* [Culturology. Encyclopedia]. Moscow: ROSSPEN, 2007, vol. I, pp. 312–316 (in Russian).
17. Smirnov M.Iu. *Sotsiologiya religii: Slovar* [Sociology of Religion: Dictionary]. St. Petersburg: St. Petersburg University, 2012, 412 p. (in Russian).

18. Storchak V.M., Elbakian E.S. *Sotsiologiya religii* [Sociology of religion]. Moscow: Yurait, 2017, 232 p. (in Russian).
19. Shakhnovich M.M. *Nauchno-informatsionnyi internet-portal Tsentra religiovedcheskikh issledovaniy "ReligioPolis", 2010 g.* [The Scientific and Information Internet Portal of the Religious Studies Center "ReligioPolis", 2010]. Available at: <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/618-fenomenologicheskoe-religiovedenie-etapy-istorii-2.html/> (accessed July 16, 2017) (in Russian).
20. Yablokov I.N. *Sotsiologiya religii: teoreticheskie aspekty* [Sociology of Religion: Theoretical Aspects]. Moscow: MAKS Press, 2014, 260 p. (in Russian).
21. Kitagava J.M. In *Wach J. The Comparative Study of Religions*. New York: Columbia university press, 1958, pp. xiii–xlvi (in English).
22. Wach J. *Religious Studies: Prolegomena to its foundation as a scientific theory* [Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung]. Leipzig: L.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924, 210 p. (in German).
23. Wach J. *Sociology of Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1944, 418 p. (in English).
24. Wach J. *The Comparative Study of Religions*. New York: Columbia university press, 1958, 234 p. (in English).
25. Wach J. *Types of Religious Experience: Christian and non-Christian*. Chicago: University of Chicago Press, 1951, 275 p. (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.1.118-125

Бажанов В.А.



Нейротеология: религия в фокусе современной культурной нейронауки

Исследование поддерживалось грантом РФФИ (РГНФ), проект №16-03-00117а

Аннотация. В настоящей статье предпринимается попытка рассмотреть феномен религии с позиций достижений современной нейронауки. Показывается, что возникновение и экспансия различных религий, равно как и религиозная активность, обусловлены как внешними (социально-культурными), так и внутренними (нейробиологическими) причинами. Результаты нейронаучных исследований свидетельствуют в пользу онтогенетических истоков и оснований религиозности,

которые актуализируются в определённой социально-культурной атмосфере. В социуме религия выступает как эффективное средство социализации личности, как цементирующий фактор и регулятор общественных отношений. С позиций социальной психологии и культурной нейронауки возникновение религии интерпретируется как результат процесса адаптации человека к окружающей среде, причём результат, в котором переплетаются и нейрофизиологические, и социально-культурные факторы. Основная причина заключается в том, что шанс выжить отдельному человеку в среде, которая таит массу опасностей, существенно повышается в том случае, если он является членом определённой социальной группы и, следовательно, может рассчитывать в сложных ситуациях на помощь со стороны её членов. Увеличение пластичности нейроструктур и их усложнение, выражающееся в увеличении размеров мозга, происходило в ответ на запросы по стороны социально-культурных факторов. Чем более многочисленней была социальная группа, тем она приобретала большее число степеней выживаемости. Достижение определённым сообществом размеров «большого общества» естественным образом влекло расширение ареалов религии. Приводятся аргументы в пользу положения о том, что если иметь в виду эмпирический базис современной нейронауки, то понимание природы религии предполагает факторы её генезиса естественными и в этом смысле предзаданными, априорными особенностями человеческого мозга (онтогенетические основания религиозности), и особенности надывидуальные, обусловленные социально-культурными и деятельностными факторами (регуляция внутригрупповых отношений).

Ключевые слова: религия, нейронаука, нейротеология, социально-культурная природа религии

Valentin A. Bazhanov

Neurotheology: Religion in the Focus of Modern Cultural Neuroscience

The research is supported by a grant of the Russian Basic Research Foundation (RFH), №16-03-00117а

Abstract. The paper ponders over the phenomenon of religion from the standpoint of the modern neuroscience progress. The author claims that the emergence and expansion of different religions, as well as religious activity, has happened due to external (social and cultural) and internal (neurobiological) reasons. The results of neuroscience research testify to the ontogenetic sources and foundations of religion flourishing in a certain socio-cultural atmosphere. When social item grows, religion gains greater capacity to carry further expansion out. Within the society, religion plays an effective role of socialization, being the gluing factor and regulator of social relations. From the standpoint of social psychology and cultural neuroscience, the emergence of religion is conceived as the result of the process of human adaptation to the environment in which both neurophysiologic and socio-cultural factors are intertwined. The main reason is that the chances to survive of an individual in an environment that harbors a host of dangers increase significantly if he or she is a member of a particular social group and, therefore, can count upon help of its members in difficult situations. The increase in the plasticity of brain structures and their complication, expressed in the increase in brain size, occurred in response to requests of socio-cultural factors. The more numerous the social group was, the greater number of degrees of survival it acquired. The achievement by a certain community of the dimensions of a “big society” naturally attracted the expansion of the areas of religion. The paper provides arguments in favor of the claim that if we take into account empirical basis of modern neuroscience, then the nature of religion implies the factors of its genesis by natural (and, in this sense, a priori predetermined) features of the human brain (the ontogenetic foundations of religiosity), and features of supra-individual, cultural, and activity factors (regulation of intra-group relations).

Key words: religion, neuroscience, neurotheology, socio-cultural nature of religion

Бажанов Валентин Александрович – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии Ульяновского государственного университета, Заслуженный деятель науки РФ, действительный член Academie Internationale de Philosophie des Sciences; 432000 Ульяновск, ул. Л. Толстого, 42, УлГУ; vbazhanov@yandex.ru.

Valentin A. Bazhanov – DSc (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy of Ulyanovsk State University, Honorary Scholar of the Russian Federation, Member of Academie Internationale de Philosophie des Sciences; 432000 Ulyanovsk, L.Tolstoy str., 42, UISU; vbazhanov@yandex.ru.

Эстафета научного прогресса в начале XXI века подхватывается комплексом когнитивных исследований и, прежде всего, нейронаукой, что позволяет говорить о социально-культурной революции в когнитивной науке [Фаликман, Коул, 2014].

Заря этой революции забрезжила ещё в конце XX века. Неслучайно в 1990-е годы Сенат США и тогдашний американский Президент США Дж. Буш провозгласили десятилетием науки о мозге. И Европейский Союз, и США «открыли» XXI столетие тем, что приняли грандиозные по масштабам финансирования и весьма дерзкие по своему замыслу программы исследования мозга. Так, в ЕС такого рода программа действует примерно с 2007 года [European Commission. Brain Human Project, <https://www.humanbrainproject.eu>], а в 2013 году Президент США Б. Обама объявил о запуске аналогичной программы [White House Brain Initiative, <https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2013/04/02/fact-sheet-brain-initiative>; <http://www.wsj.com/articles/SB1000142412788732410090457840458011930690>], которая только от правительственных источников получает несколько сот миллионов долларов в год. Если принять во внимание поддержку со стороны частных фондов и компаний, то общая сумма ассигнований в ЕС и США ныне достигает, соответственно, объёмом в два миллиарда евро и долларов в год.

Знаменательно, что в 2014 году Нобелевская премия по физиологии и медицине была присуждена за открытие клеток навигационной системы мозга [http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/medicine/laureates/2014/]. Это открытие можно сравнить с верхушкой айсберга – если иметь в виду разворачивающуюся научную революцию в нейронауке и возможные последствия для нашего мировоззрения вообще и для осознания пределов деантропологизации нашей познавательной деятельности. Было бы странно, если бы научная революция в нейронауке не заставляла под углом зрения новейших достижений проанализировать такой важный феномен человеческой культуры как религию.

Такой анализ действительно ведётся, хотя он, судя по количеству соответствующих публикаций, находится не в самом мейнстриме исследований по нейронауке, включая её сегменты в виде социальной и культурной нейронауки, которые проливают новый свет на природу и источники религиозных представлений. Можно говорить о становлении такого направления исследований как *нейротеология*. Иногда для этих исследований используют понятия *теобиологии* [Rayburn, Richmond, 2002]. Определённые аспекты собственно *когнитивного подхода* к феномену религии рассматриваются в рамках так называемого *когнитивного религиоведения* [Шахнович, 2013]. При этом те учёные, которые занимаются этой областью знания, находясь под своего рода перекрёстным огнём: с одной стороны, бывает, что служители (прежде всего христианской) церкви высказывают претензии к учёным, критикуя тех за попытки редуцировать религиозную веру к состоянию и динамике нейробиологических структур, а с другой – воинствующих атеистов, которым не нравится заключение, что религия может быть укоренена на нейроруровне и в определённом смысле предзадана некоторыми естественными особенностями человеческого мозга.

Термин нейротеология был введён О. Хаксли в его последнем романе-социальной утопии «Остров» в 1962 году в таком контексте: «Вы отправили меня погулять в сад, пока взрослые работали без помех... Но кто же эти взрослые?

– Этот вопрос следует задать не мне, а нейротеологу.

– Кому?». Соответствует ли до сих пор этот термин материи, относящейся к социальной фантастике? Или же он уже органически вписан в современную науку? И, если да, то что за ним стоит?

Цель данной статьи состоит в том, чтобы рассмотреть нейротеологию именно как научную дисциплину, своего рода раздел современной нейронауки. Некоторые, но пока ещё достаточно робкие, шаги уже были сделаны в отечественной литературе: Т. Малевич рассмотрела работы в области нейротеологии Дж. Эшбрука и К. Олбрайт, Ю. д'Акили и Э. Ньюберга, М. Персингера [Малевич, 2012], М. Шахнович проанализировала попытки интерпретации феномена религии в аспекте её оценки как когнитивного процесса [Шахнович, 2013], Т. Малевич и Д. Кожевников остановились на дискуссиях о природе «врождённой» религиозности в когнитивном религиоведении [Малевич, Кожевников, 2016].

В настоящей статье будет сделан акцент на тех новейших достижениях нейронауки, которые совмещают в себе сюжеты, связанные с онтогенетическими основаниями религиозности и с особенностями эволюции мозга, которые коррелируют с социальными и культурными измерениями и динамикой развития социума. В некотором смысле можно говорить, что развитие нейротеологии может осмысливаться под углом зрения кантианской исследовательской программы [Бажанов, 2015; 2016].

* * *

Термин «нейротеология» в качестве научного понятия был востребован в середине 1990-х годов, когда Л. МакКинни опубликовал книгу «Нейротеология. Виртуальная религия в XXI веке» [McKinney, 1994]. С этого момента под нейротеологией понимают исследования, которые стремятся объяснить природу религии (религиозных учений, опыта и деятельности) с точки зрения особенностей нейробиологических структур и результатов их взаимодействия с социально-культурным пространством, а также влияние этого пространства на активность мозга – если иметь в виду угол зрения культурной нейронауки.

Феномен религии, феномена религиозности (порядка 85% населения планеты являются верующими) и нерелигиозности в аспекте нейронауки можно изучать с разных позиций.

Во-первых, можно исходить из того, что в мозге имеется некоторый модуль (подобно модулю, связанного с естественным языком типа извилины Брока), который предопределён онтогенетически и несёт ответственность за религиозную ментальность. Некоторые учёные тем не менее выражают сомнение в существовании такого рода модуля [McNamara, 2009, 13–14].

Во-вторых, допустимо исходить из допущения, что мозг порождает религиозные идеи при взаимодействии его носителя с окружением – природой и сообществом сородичей.

В-третьих, можно изучать влияние естественных и патологических изменений нейробиологических структур и считать эти изменения основаниями религиозного опыта и импульсами для соответствующей деятельности. Эти изменения могут вызываться процессами эпигенетического свойства, гормональными, лекарственными и/или собственно патологическими причинами, а также физическими травмами головы человека и его мозга.

Взаимодействие онтогенетических и культурных оснований феномена религиозности

Ряд исследований, проведённых в Северной Америке, в Европе и ряде исламских стран, которые включают и исследования близнецов, говорят в пользу генетической предрасположенности к религиозным взглядам [Sayadmansour, 2014, 52–55]. Присутствие гена VMAT2 коррелирует с повышенной степенью религиозности [Eaves, 2004; Dean, 2004]. Размышления о религии у верующих активируют определённые участки мозга, которые у неверующих обычно возбуждаются при их внимании к эмоциям и намерениям других людей, а также при воспоминаниях о родителях [Karogiannis, Barbey, Su, 2009]. Буддисты, занятые регулярной медитацией, показывают существенно большую способность к сосредоточенности, чем те, кто этим не занимается, причём буддисты более спокойны и менее подвержены реакции на внешнее давление. Если иметь в виду, что эмоциональный аспект играет определённую роль в религиозном опыте, под которым понимается переживание «божественной реальности или божественной истины, трансценденцию событий или мира, ощущения вневременного или внепространственного существования, единения

с божественным в любой комбинации воспоминаний о реальности, эмоции и мысли религиозного содержания» [Fingelkurts Alexander A., Fingelkurts Andrew, 2009], то можно заключить о большей способности верующих-буддистов при определённых условиях управлять своими эмоциями [Emmons, McNamara, 2006, 12–13].

Экспериментально достаточно обоснована точка зрения, согласно которой, религиозные представления, в первую очередь, сконцентрированы в передней извилине коры головного мозга (anterior cingulate cortex). Это выражается в том, что в процессе религиозных переживаний больше всего возбуждается данный участок мозга. Именно эта область мозга в максимальной степени связана с эмоциями, самоидентификацией и намерениями человека. Также замечено, что у приверженцев религии и неверующих (атеистов) данные области мозга возбуждаются в разной степени: у верующих заметно больше, чем у неверующих [Schjoedt, Stodkilde-Jorgensen, Geertz, 2009]. У верующих доминировали области мозга, связанные с языком и речью (височная доля мозга), а у неверующих – относящиеся к зрению (затылочная доля мозга) [Smith, <http://www.telegraph.co.uk/culture/10914137/What-God-does-to-your-brain.html>].

Между тем надо иметь в виду, что, хотя религиозность имеет выраженные нейрофизиологические основания, но для их актуализации требуется соответствующий социально-культурный контекст. Вне этого контекста феномен религиозности может остаться, так сказать, в зародышевом состоянии.

Религиозная активность придаёт смысл существованию определённого человека и тем самым она способствует снижению неопределённости, связанной с его идентичностью, ценностными установками, личностными предпочтениями и с его непосредственным будущим [Inzlicht, Tullett, Good, 2011, 199]. Собственно, поэтому религиозные люди часто склонны к консервативным взглядам и напротив – консерваторы по своим воззрениям чаще становятся последовательными и убеждёнными приверженцами той или иной конфессиональной доктрины.

Довольно значимый свет на корреляцию состояния мозга и религиозной активности проливают исследования этой корреляции в случаях травм и/или болезней мозга. Гиперрелигиозность наблюдается у больных эпилепсией [Trimble, 2015], очаг которой находится в височной доле. Эти больные способны испытывать настоящий религиозный экстаз, ощущения слитности с божественным, – чувства, которые сопровождаются аномальной электрической активностью нейронов височной доли [Geschwind, 1983; Devinsky, 2003].

Больные шизофренией также часто испытывают видения религиозного содержания. И также в данные периоды левая височная доля показывает повышенное электрическое возбуждение [Puri, Lekh, Nijranc, 2001].

Эффект иного свойства присущ людям с болезнью Паркинсона. У них, напротив, наблюдается существенно сниженный уровень религиозности (времени, отводимого молитвам, чтению религиозной литературы и т.п.). Функции префронтальной коры головного мозга при этом также подавлены, а также снижен уровень дофамина (важного нейротрансмиттера сигналов в лимбической системе). Эффекты, связанные с религиозными переживаниями, можно достичь в результате применения некоторых галлюциногенных препаратов (типа ЛСД, гликолевой кислоты, атропиноподобных веществ и т.д.) и при использовании специального так называемого «божественного шлема» (God's helmet), который позволяет воздействовать на головной мозг посредством вариаций магнитных полей. В результате совершенно здоровые люди также испытывают ощущения присутствия «Бога» и/или каких-то божественных атрибутов, например, ангелов [Granqvist, Larsson, 2006].

С феноменом религиозности связаны и другие интересные особенности, которые относятся, так сказать, не к патофизиологии, а к физиологии человека.

Стоит, вероятно, обратить внимание на эмпирические данные, которые свидетельствуют, что верующие люди, регулярно посещающие церковь, с меньшей вероятностью страдают кардиологическими заболеваниями, в целом более успешно строят свою карьеру, более удовлетворены жизнью, а средняя продолжительность их жизни, как правило, на два-три года превосходит среднюю продолжительность жизни неверующих [Inzlicht, Tullett, Good, 2011, 193]. Эти факты можно объяснить

естественными причинами – образом жизни верующих людей: они (в среднем) ведут более здоровый образ жизни – существенно более умеренны в еде, могут регулярно поститься, менее подвержены тяге к алкоголю и наркотикам, психическим болезням, более спокойны и уверены в будущем [Contemplative Practices in Action, 2010]. Кстати, статистика говорит о том, что в среднем у верующих и несколько больший доход, чем у неверующих [Shariff, Norenzayan, 2007].

Верующие существенно более склонны к эмпатии и пониманию состояния других людей, чем неверующие. Между тем, у неверующих это качество личности понижено; у них доминирует аналитический стиль мышления, который обычно не оставляет места «сверхъестественному», которое в большей или меньшей степени является компонентом религиозной ментальности [Friedman, Taylor, <http://phys.org/news/2016-03-conflict-science-religion-lies-brains.html>].

Религия, социальная природа человека и эволюция мозга

Каковы причины возникновения религии и глобальной экспансии различных конфессий с естественной, точнее, с нейробиологической точки зрения, которая принимает во внимание социальные и культурные факторы?

С позиций эволюционной психологии человеку свойственно воспринимать детерминацию событий и явлений внешнего мира в модальности их предопределённости более или менее планомерными и едва ли не принудительными действиями некоторых, вообще говоря, невидимых и неосязаемых субъектов (чаще всего, бога в монотеизме или богов в политеизме). Человек переносит центр тяжести в осмыслении своей судьбы с собственной деятельности и поступков на некоторые внешние силы, которые диктуют последовательность событий и склоняют человека к фаталистической картине движущих сил истории своей жизни. В этом смысле религия играет роль своего рода побочного продукта, освобождающего психику человека от иногда непомерной ответственности за собственную судьбу и судьбу близких ему людей.

С позиций социальной психологии и культурной нейронауки возникновение религии выглядит как результат процесса адаптации человека к окружающей среде, причём здесь переплетаются и нейрофизиологические, и социально-культурные факторы. Дело заключается, во-первых, в том, что шанс выжить отдельному человеку в среде, которая таит массу опасностей, существенно повышается в том случае, если он является членом определённой социальной группы и, следовательно, может рассчитывать в сложных ситуациях на помощь со стороны её членов. Объединение (пра)людей в такого рода группы запустило процессы созревания культуры и позднее аккультурации. Соответственно, мозг эволюционировал таким образом, чтобы поддержать эти процессы: он усложнялся, а нейроструктуры активно перестраивались с тем, чтобы отвечать задачам оптимальной адаптации. Высказывается правдоподобная гипотеза, что особенности нетривиальной человеческой коммуникации требовали большого, гибкого и сложного мозга [Dunbar, 2009; Falk, 2016]. Этому процессу активно способствовало развитие языковых практик. Увеличение пластичности нейроструктур и их усложнение происходило в ответ на запросы со стороны социально-культурных факторов. Чем более многочисленной была социальная группа, тем она приобретала большее число степеней выживаемости. Достижение обществом размеров «большого общества» естественным образом влекло расширение ареалов религии до пространства «большой религии», справедливо замечается в новейших исследованиях [Shariff, Norenzayan, 2007, 804; Norenzayan, 2016; Norenzayan, Shariff, Gervais, 2016].

Этот феномен заставляет вспомнить о кантианских мотивах в осмыслении перспектив и границ процесса деантропологизации человеческого образа мира. Тем более что антропоморфизация окружающего мира связана с вероятным наличием у людей особого врождённого механизма, который поиск некоторых существ, «наделённых интенциональностью и способностью активно взаимодействовать с окружающей средой» [Малевич, Кожевников, 2016, 383]. Если иметь в виду эмпирический базис современной нейронауки, то понимание природы религии предполагает факторы её генезиса естественными и в этом смысле предзаданными, априорными особенностями человеческого мозга (онтогенетические основания религиозности),

и особенности надиндивидуальные, обусловленные социально-культурными и действительными факторами (регуляция внутригрупповых отношений).

Характер взаимодействия внутренних и внешних причин соответствует определённому (довольно длительному) историческому периоду развития человека и человечества, когда религия выступала как фактор их адаптации и сохранения в качестве активных участников эволюции жизни на планете Земля. С одной стороны, этот период в определённом смысле может быть назван и историей, а с другой и предисторией человечества. Историей, поскольку речь идёт о многих тысячелетиях. Предисторией, поскольку триумф натурализма, связанный с прогрессом современной науки, сужает, а то и вообще может не оставить места для объяснений с помощью «сверхъестественного» и апелляциям к некоторым «контринтуитивным» концептам, принятым в религиях [Upal, 2010; Russell, Gobet, 2013]. В этом смысле феномен религиозности может иметь временный характер. Сохранится ли религия в (далёком) будущем и, если да, то в каком виде, когда человечество может найти новые формы адаптации и удостовериться в их надёжности, и тем самым, перерасти период собственной предистории?

Библиографический список

1. Бажанов, В.А. Современная культурная нейронаука и природа субъекта познания: логико-эпистемологические измерения / В.А. Бажанов // Эпистемология и философия науки. – 2015. – № 3. – С. 133–149.
2. Бажанов, В.А. Социально-культурная революция в нейронауке: новые грани кантианской программы / В.А. Бажанов // Вопросы философии. – 2016. – № 8. – С. 126–137.
3. Малевич, Т.В. Нейротеология: теории религии и наука о мозге / Т.В. Малевич // Религиоведческие исследования. – 2012. – № 1-2. – С. 62–83.
4. Малевич, Т. Дискуссии о «врожденной» религиозности в когнитивном религиоведении / Т. Малевич, Д. Кожевников // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2016. – № 2. – С. 373–398.
5. Шахнович, М. Когнитивная наука и исследования религии / М. Шахнович // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 3. – С. 32–62.
6. Фаликман, М.В. «Культурная революция» в когнитивной науке: от нейронной пластичности до генетических механизмов приобретения культурного опыта / М.В. Фаликман, М. Коул // Культурно-историческая психология. – 2014. – Т. 10. – № 3. – С. 4–18.
7. Хаксли, О. Остров: Роман / О. Хаксли; пер. с англ. С. Шик. – СПб.: Академический проект, 2000. – 360 с.
8. Contemplative Practices in Action: Spirituality, Meditation, and Health / Ed. T.G. Plante. Praeger; Santa Barbara (Calif.). – 2010. – XI. – 261 p.
9. Dean, H. The God Gene: how faith is hardwired into our genes / H. Dean. – N.Y.: Doubleday, 2004.
10. Devinsky, O. Religious experience and epilepsy / O. Devinsky // Epilepsy behavior. – 2003. – Vol. 4. – P. 76–77.
11. Dunbar, R.I.M. The Social Brain Hypothesis and its Importance for Social Evolution / R.I.M. Dunbar // Annual Human Biology. – 2009. – Vol. 36 (5). – P. 562–572.
12. Eaves, L. Genetic and Social Influence on religion and values / L. Eaves // From cells to souls – and Beyond: changing portraits of human nature / Ed. M. Jeeves. – Grand Rapids: Eerdmans. 2004. – P. 102–122.
13. Emmons, R.A. Sacred emotions and affective neuroscience: gratitude, costly signaling, and the brain / R.A. Emmons, P. McNamara // Where God and science meet: how brain and evolution studies alter our understanding of religion. West Port (Conn.). – 2006. – Vol. 1. Evolution, Genes, and the Religious Brain. – P. 11–30.
14. European Commission. Brain Human Project [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.humanbrainproject.eu> (дата обращения: 29.10.2017).
15. Fingelkurts, Alexander A. Is our brain hardwired to produce God, or is our brain hardwired to perceive God? A systematic review on the role of the brain in mediating religious experience / Alexander A. Fingelkurts, Andrew A. Fingelkurts // Cognitive processing. – 2009. – Vol. 10. – N 4. – P. 293–326.
16. Friedman, J. The conflict between science and religion lies in our brains / J. Friedman, S. Taylor [Электронный ресурс]. – URL: <http://phys.org/news/2016-03-conflict-science-religion-lies-brains.html> (дата обращения: 29.10.2017).

17. Geschwind, N. Interictal behavioral changes in epilepsy / N. Geschwind // *Epilepsia*. – 1983. – Vol. 24. Suppl. – Vol. 1. – P. 523–530.
18. Granqvist, P. Contribution of religiousness in the prediction and interpretation of mystical experiences in a sensory deprivation context: activation of religious schemas / P. Granqvist, M. Larsson // *Journal of psychology*. – 2006. – Vol. 140. – N 4. – P. 319–327.
19. Inzlicht, M. The need to believe: a neuroscience account of religion as a motivated process / M. Inzlicht, A.M. Tullett, M. Good // *Religion, Brain and Behavior*. – 2011. – Vol. 1. – N 3. – P. 192–251.
20. Kapogiannis, D. Cognitive and neural foundations of religious belief / D. Kapogiannis, A.K. Barbey, M. Su, G. Zamboni, F. Krueger, J. Grafman // *PNAS*. – 2009. – Vol. 106. – N 12. – P. 4867–4881.
21. McKinney, L.O. Neurotheology: Virtual Religion in the 21 Century / L.O. McKinney. – AIM, 1994.
22. McNamara, P. The neuroscience of religious experience / P. McNamara. – Cambridge, N.Y.: Cambridge University press, 2009. – XIII, 318 p.
23. Norenzayan, A. Theodiversity / A. Norenzayan // *Annual Review of Psychology*. – 2016a. – Vol. 67. – P. 21.1–21.24.
24. Norenzayan, A. The origins of religion / A. Norenzayan // *Handbook of evolutionary psychology*. 2016b. – N.Y.; L.: Wiley. 2016b. – P. 849–864.
25. Norenzayan, A. The cultural evolution of prosocial religions / A. Norenzayan, A.F. Shariff, W.M. Gervais, A.K. Willard, R.A. McNamara, E. Slingerland, J. Henrich // *Behavioral and Brain Sciences*, 2016. Preprint.
26. Puri, B.K. SPECT neuroimaging in schizophrenia with religious delusions / B.K. Puri, S.K. Lekh, K.S. Nijranc, M.S. Bagary, A.J. Richardson // *International journal of psychophysiology*. – 2001. – Vol. 40. – P. 1453–148.
27. Rayburn, C.A. Theobiology: interfacing theology and science / C.A. Rayburn, L.J. Richmond // *Behavioral scientist*. – 2002. – Vol. 45. – N 12. – P. 1793–1811.
28. Russell, Y.I. What is Counterintuitive? Religious Cognition and Natural Expectation / Y.I. Russell, F. Gobet // *Review of Philosophy and Psychology*. – 2013. – Vol. 4 (4). – P. 715–749.
29. Sayadmansour, A. Neurotheology: the relationship between brain and religion / A. Sayadmansour // *Iranian journal of neurology*. – 2014. – Vol. 13 (1). – P. 52–55.
30. Schjoedt, U. Highly religious participants recruit areas of social cognition in personal prayer / U. Schjoedt, H. Stodkilde-Jorgensen, A. Geertz, A. Roepstorff // *Social Cognitive and Affective Neuroscience*. – 2009. – Vol. 4 (2). – P. 199–207.
31. Shariff, A.F. God is watching you: Priming God concepts increases prosocial behavior in an anonymous economic game / A.F. Shariff, A. Norenzayan // *Psychological Science*. – 2007. – Vol. 18. – P. 803–809.
32. Smith, J.L. What God does to your brain / J.L. Smith [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.telegraph.co.uk/culture/10914137/What-God-does-to-your-brain.html> (дата обращения: 29.10.2017).
33. Upal, M. A. An Alternative View of the Minimal Counterintuitiveness Effect / M.A. Upal // *Journal of Cognitive Systems Research*. – 2010. – Vol. 11 (2). – P. 194–203.
34. White House Brain Initiative, 2013 [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2013/04/02/fact-sheet-brain-initiative>; <http://www.wsj.com/articles/SB10001424127887324100904578404580119306900> (дата обращения: 29.10.2017).

Текст поступил в редакцию 29.10.2017.

References

1. Bazhanov V.A. *Epistemologija i filosofija nauki* [Epistemology and Philosophy of Science]. 2015, no. 3, pp. 133–149 (in Russian).
2. Bazhanov V.A. *Voprosy filosofii* [Issues of Philosophy]. 2016, no. 8, pp. 126–137 (in Russian).
3. Malevich T.V. *Religiovedcheskie issledovanija* [Religious Studies]. 2012, no. 1–2, pp. 62–83 (in Russian).
4. Malevich T., Kozhevnikov D. *Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and Abroad]. 2016, no. 2, pp. 373–398 (in Russian).
5. Shakhnovich M. *Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and Abroad]. 2013, no. 3, pp. 32–62 (in Russian).
6. Falikman M.V., Cole M. *Kul'turno-istoricheskaja psihologija* [Cultural and Historical Psychology]. 2014, vol. 10, no. 3, pp. 4–18 (in Russian).
7. Huxley A. *Island* (Russ. Ed.: Huxley A. *Ostrov: Roman*. St. Petetsburg.: Akademicheskij proekt, 2000, 360 p.).

8. *Contemplative Practices in Action: Spirituality, Meditation, and Health*. Ed. T.G. Plante. Praeger; Santa Barbara (Calif.). 2010, XI, 261 p. (in English).
9. Dean H. *The God Gene: How Faith is Hardwired into Our Genes*. N.Y.: Doubleday, 2004 (in English).
10. Devinsky O. *Epilepsy Behavior*. 2003, vol. 4, pp. 76–77 (in English).
11. Dunbar R.I.M. *Annual Human Biology*. 2009, vol. 36 (5), pp. 562–572 (in English).
12. Eaves L. *From Cells to Souls – and Beyond: Changing Portraits of Human Nature*. Ed. M. Jeeves. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, pp. 102–122 (in English).
13. Emmons R.A., McNamara P. *Where God and Science Meet: How Brain and Evolution Studies Alter Our Understanding of Religion. Vol. 1. Evolution, Genes, and the Religious Brain*. West Port (Conn.), 2006, pp. 11–30 (in English).
14. *European Commission. Brain Human Project*. Available at: <https://www.humanbrainproject.eu> (accessed: October 29, 2017) (in English).
15. Fingelkurts Alexander A., Fingelkurts Andrew A. *Cognitive Processing*. 2009, vol. 10, no. 4, pp. 293–326 (in English).
16. Friedman J., Taylor S. *The Conflict between Science and Religion Lies in Our Brains*. Available at: <http://phys.org/news/2016-03-conflict-science-religion-lies-brains.html> (accessed: October 29, 2017) (in English).
17. Geschwind N. *Epilepsia*. 1983, vol. 24. Suppl. Vol. 1, pp. 523–530 (in English).
18. Granqvist P., Larsson M. *Journal of Psychology*. 2006, vol. 140, no. 4, pp. 319–327 (in English).
19. Inzlicht M., Tullett A.M., Good M. *Religion, Brian and Behavior*. 2011, vol. 1, no. 3, pp. 192–251 (in English).
20. Kapogiannis D., Barbey A.K., Su M., Zamboni G., Krueger F., Grafman J. *PNAS*. 2009, vol. 106, no. 12, pp. 4867–4881 (in English).
21. McKinney L.O. *Neurotheology: Virtual Religion in the 21st Century*. AIM, 1994 (in English).
22. McNamara P. *The Neuroscience of Religious Experience*. Cambridge, N.Y.: Cambridge University press, 2009, XIII, 318 p. (in English).
23. Norenzaya A. *Annual Review of Psychology*. 2016, vol. 67, pp. 21.1–21.24 (in English).
24. Norenzayan A. *Handbook of Evolutionary Psychology*. N.Y.; L.: Wiley. 2016, pp. 849–864 (in English).
25. Norenzayan A., Shariff A.F., Gervais W.M., Willard A.K., McNamara R.A., Slingerland E., Henrich J. *Behavioral and Brain Sciences*. 2016. Preprint (in English).
26. Puri, B.K., Lekh S.K., Nijranc K.S., Bagary M.S., Richardson A.J. *International Journal of Psychophysiology*. 2001, vol. 40, pp. 1453–148 (in English).
27. Rayburn C.A., Richmond L.J. *Behavioral Scientist*. 2002, vol. 45, no. 12, pp. 1793–1811 (in English).
28. Russell Y.I., Gobet F. *Review of Philosophy and Psychology*. 2013, vol. 4 (4), pp. 715–749 (in English).
29. Sayadmansour A. *Iranian Journal of Neurology*. 2014, vol. 13 (1), pp. 52–55 (in English).
30. Schjoedt U., Stodkilde-Jorgensen H., Geertz A., Roepstorff A. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*. 2009, vol. 4 (2), pp. 199–207 (in English).
31. Shariff A.F., Norenzayan A. *Psychological Science*. 2007, vol. 18, pp. 803–809 (in English).
32. Smith J.L. *What God Does to Your Brain*. Available at: <http://www.telegraph.co.uk/culture/10914137/What-God-does-to-your-brain.html> (accessed: October 29, 2017) (in English).
33. Upal M.A. *Journal of Cognitive Systems Research*. 2010, vol. 11 (2), pp. 194–203 (in English).
34. *White House Brain Initiative*. 2013. Available at: <https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2013/04/02/fact-sheet-brain-initiative>; <http://www.wsj.com/articles/SB10001424127887324100904578404580119306900> (accessed: October 29, 2017) (in English).



С.В. Филонов



Ли Синь

Формирование и современное состояние китайского религиоведения (в оценках извне и изнутри)

*Публикация подготовлена в рамках проекта
Национального фонда по общественным наукам КНР, № 14BZJ028*

Аннотация. Настоящая статья посвящена анализу состояния и истории формирования современного китайского религиоведения. Первого октября 1949 г. была провозглашена Китайская Народная Республика. В истории Китая началась новая эра. Это было начало не только нового периода политической истории страны, но и нового этапа в истории её гуманитарных и социальных наук. Изменившиеся политические условия кардинальным образом изменили структуру и характер китайского гуманитарного знания. За прошедший с 1 октября 1949 г. период методология гуманитарных и социальных наук претерпела значительные изменения. Путь, пройденный КНР почти за 70 лет, не был простым и лёгким, но он привёл Китай к впечатляющим результатам. То же самое можно сказать и о религиоведческих исследованиях в Китае – за эти годы китайское религиоведение совершило решительный рывок вперед, обогатив и теоретическое, и синологическое религиоведение фундаментальными научными исследованиями. В статье представлен анализ мнений и оценок китайских учёных о развитии религиоведения в КНР, а также даётся характеристика организационной инфраструктуры религиоведческих исследований в современном Китае. Китайские специалисты обычно выделяют в истории национального религиоведения три важнейших этапа: первый охватывает время с начала XX в. по 1949 г, второй – с 1949 г. по 1976 г., а третий – с 1976 г. по наши дни. Сегодня китайское религиоведение представляет собой стремительно развивающуюся область знаний, имеющую фундаментальную инфраструктуру, способную обеспечить как реализацию любых научных проектов в области изучения религии, так и подготовку для этого научных сотрудников практически любого уровня и любой специализации.

Ключевые слова: Китай, КНР, религиоведение, история формирования, современное состояние, китаизация 中国化, Институт религий мира 世界宗教研究所, Жэнь Цзинюй 任继愈, Чжо Синьпин 卓新平, Ван Ка 王卡, Чэнь Цзиньго 陈进国

Sergey V. Filonov, Li Xin

Formation and Current State of Religious Studies in China (in assessments from outside and from within)

*The publication was prepared within the framework of the project
of the National Foundation for the Social Sciences of the PRC, № 14BZJ028
本文系2014年国家社会科学基金项目《俄国伊斯兰教发展特点与现状研究》
(批准号: 14BZJ028) 的阶段性成果*

Abstract. The present article focuses on the general description and analysis of the present state of Religious Studies in contemporary China. On October 1, 1949, the People's Republic of China was proclaimed. This was not only the beginning of a new period of the political and social history of the country but also a new stage in the history of Chinese Humanities and Social Studies. The changed political environment cardinally changed the structure and the character of Chinese Humanities. Methodology of philosophical and social studies underwent significant changes. The country changed and the Chinese Religious Studies changed with the country. The way that PRC has passed over the period in almost 70 years has not been easy and simple but it has brought China to impressing results. The same can be said about the Religious Studies in contemporary China. The article presents an analysis of the opinions and assessments of Chinese scholars on the development of Religious Studies in present-day People's Republic of China, as well as a description of its organizational infrastructure. Chinese specialists distinguish three important stages in the development of the Religious Studies in China: the first covers the period from the beginning of the 20th century until 1949, the second – from 1949 to 1976, the third – from 1976 to present. The result of this development was the creation

of the contemporary Religious Studies in CPR. Today, the Religious Studies in China is a rapidly developing field of knowledge with a fundamental infrastructure capable of providing both the implementation of any research projects and the training for its researchers and field-work staff at any level and any specialization.

Key words: China, People's Republic of China, Religious Studies, history of development, present state, sinicisation (*zhongguohua* 中国化), Institute of World Religions (*Shijie zongjiao yanjiusuo* 世界宗教研究所), Ren Jiyu 任继愈, Wang Ka 王卡, Zhuo Xinping 卓新平, Chen Jinguo 陈进国

Филонов Сергей Владимирович – кандидат философских наук, доктор исторических наук, профессор кафедры китаеведения, ведущий научный сотрудник Центра синологических исследований Амурского государственного университета; 675027, г. Благовещенск, ул. Игнатьевское шоссе, 21; jinshu.filonov@gmail.com.

Sergey V. Filonov – PhD (Philosophy of Religion), DSc (History), Professor at the Department of Chinese Studies; Principal Research Fellow at the Research Center for Sinological Studies, the Amur State University; 21 Ignatievskoye shosse, Blagoveshchensk, Russia, 675027; jinshu.filonov@gmail.com.

Ли Синь – кандидат философских наук, доцент кафедры страноведения и культуры России Хэйхэского университета, доцент кафедры китаеведения Амурского государственного университета; 164300, ул. Институтская, 1, г. Хэйхэ, КНР; 675027, г. Благовещенск, ул. Игнатьевское шоссе, 21; ilia9980@mail.ru.

Li Xin (李昕) – PhD (Philosophy of Religion), Associate Professor at the Department of Country Studies and Culture of Russia, Heihe University; Associate Professor at the Department of Chinese Studies, the Amur State University; 1 Institutional str., Heihe, China, 164300; 21 Ignatievskoye shosse, Blagoveshchensk, Russia, 675027; ilia9980@mail.ru.

Введение

В традиционной китайской историографии сохранилось предание о встрече двух великих мудрецов прошлого – Конфуция (Кун-цзы) и Лао-цзы [Сыма Цянь, 1996, 38]. Притча, дошедшая до нашего времени, гласит, что Конфуций был так поражен разговором с Лао-цзы, что три дня молчал, а затем сказал своим ученикам: «Ныне я увидел Дракона... Дракон свернулся [в клубок], и образовалось тело, расправился, и образовался узор, взлетел на облаке, на эфире, кормился от [сил] жара и холода. Я разинул рот и не мог [его] закрыть...» [Позднеева, 1967, 208]¹. Подобное изумление испытывает и сопричастный к религиоведению человек, когда знакомится с современным состоянием науки о религии в Китае. Системная и инфраструктурная фундаментальность, сила кадрового потенциала, разнообразие тем, направлений и подходов, своеобразие методологических установок, стремление к усвоению мирового научного опыта и при этом безусловная готовность отстаивать приоритет национальной культурно-исторической традиции, – всё это характерные черты современного китайского религиоведения, которые не могут не поражать знакомящегося с ними, порой до степени, граничащей с культурным шоком². Перед нами – дракон, который сегодня готов на равных вступать в дискуссию с корифеями мировой науки о религии, дополняя и корректируя признанные западным религиоведением оценки и взгляды, а в скором будущем обещающий расправить свои могучие крылья, укрыв их тенью всю ойкумену религиоведческого знания.

Уже стало общим местом научных и общественно-политических публикаций утверждение, что КНР превращается в ведущего мирового игрока в экономической, геополитической или военной сферах. При этом, однако, мы часто упускаем из вида, что похожая ситуация складывается и в некоторых направлениях китайской гуманитарной науки, в частности, в религиоведении. Позитивные процессы динамики и взлёта религиоведческих исследований в Китае не так очевидны, на первый взгляд, как стремительное развитие Китая в экономической или геополитической областях, но, тем не менее, они не скрыты – мы просто долгое время не замечали их или не обращали на них должного исследовательского внимания³. В последнее время ситуация меняется к лучшему. На русском языке появляются работы, которые характеризуют как достижения отдельных направлений китайского религиоведения [Аниховский, Ли Синь, 2010, 47–54; Филонов, 2012, 83–92; Лян Чжэ, 2015, 79–87; Лян Чжэ, 2016, 11–15, 76–79, 82–85, 158–163], так и концептуальные подходы ведущих китайских специалистов к изучению религии и феномена религиозности [Забияко, Хаймурзина, 2013а, 64–74; Забияко, Хаймурзина, 2013б, 70–88; Чжан Си,

2016б, 157–185; Чжан Си, 2017; Хаймурзина, 2017, 49–55]. Настоящая статья продолжает тему, которую затрагивают такие публикации, и имеет своей целью заострить внимание российских специалистов на настоятельной необходимости изучения современного китайского религиоведения, демонстрируя на конкретных примерах некоторые его особенности инфраструктурного, методологического и содержательного характера.

Религиоведение является важной составной частью социальных наук. Это научное направление имеет долгую предысторию, связанную с накоплением теоретического и эмпирического материала о динамике, структуре, содержании и функциях религии. Оно зародилось в Западной Европе и Северной Америке на стыке целого ряда гуманитарных и социальных дисциплин и выделилось в качестве самостоятельного научного направления западной науки во второй половине XIX века [Красников, 2004, 3; Религиоведение, 2006, 857]. В России первые шаги в направлении выделения религиоведческой проблематики в самостоятельную область исследований делаются уже в XVIII веке [Забяко, 2008а, 1058]. Появление же религиоведения в КНР как самостоятельной области знания китайские специалисты обычно соотносят со второй половиной XX века. Например, видный китайский исследователь религии, председатель Всекитайской ассоциации религиоведов проф. Чжо Синьпин считает, что базу для развития в КНР религиоведения заложили руководящие указания Мао Цзэдуна и Чжоу Эньлая – двух лидеров КНР того времени⁴, благодаря чему, с точки зрения Чжо Синьпина, в 1964 г. в структуре национальной Академии наук появился Научно-исследовательского института религий мира (*Шицзе цзунцзяо яньцзюсо* 世界宗教研究所) [Чжо Синьпин, 2013, 24]⁵.

Однако будем иметь в виду, что в данном случае доктор Чжо Синьпин говорит не вообще о китайском религиоведении, а о современной фазе его развития, блестящий анализ которой представлен в работах А.П. Забяко и М.А. Хаймурзиной [Забяко и Хаймурзина, 2013б, 70–88]. На этом этапе своего развития наука о религии является одной из ведущих гуманитарных дисциплин в Китае, развивающейся на прочной идеологической базе социализма с китайской спецификой и характеризующейся как открытостью и методологическим плюрализмом, так и очевидным стремлением к китаизации (*чжунгохуа* 中国化) своих подходов, методов и даже результатов.

Говоря же в целом о становлении и развитии национального религиоведения, китайские специалисты выделяют три важнейших исторических этапа, увязывая их с эпохальными для страны социальными событиями:

– первый: с начала XX в. по 1949 г., называемый «подъёмом религиоведения» (*цзунцзяосюэ дэ синци* 宗教学的兴起), что связывается с проникновением в Китай западных идей и новых знаний⁶;

– второй: с 1949 по 1976 гг., китайские специалисты характеризуют его как «деградацию религиоведения» (*цзунцзяосюэ дэ шуайло* 宗教学的衰落), обусловленную сложными внутривластными процессами в КНР, волюнтаризмом во внутренней политике и издержками активной антирелигиозной пропаганды⁷;

– третий: с 1976 г. по наши дни, он обозначается как период раскрепощения мысли и «возрождения религиоведения» (*цзунцзяосюэ дэ фуси* 宗教学的复苏), он напрямую соотносится, и с этим нельзя не согласиться, с приходом к власти Дэн Сяопина и началом проведения нового внутри и внешнеполитического курса КНР, называемого политикой реформ и открытости внешнему миру [Хэ Гуанху, 2003, 235]⁸.

В последние десятилетия XX в. в Китае была сформирована организационная структура современного религиоведения⁹. Эта структура включает следующие важнейшие составляющие:

– центральный академический научно-исследовательский центр, который выполняет роль всекитайского координатора религиоведческих исследований и подготовки профильных специалистов; его сотрудники не только занимаются собственно исследовательской работой, но и вырабатывают общую стратегию в сфере реализации государственной политики в области развития религиоведения во всех его теоретических, прикладных и обусловленных государственной идеологией аспектах;

- региональные академические научно-исследовательские центры;
- систему специализированного вузовского и послевузовского образования, обеспечивающую подготовку специалистов всех уровней – от студентов-бакалавров до докторов наук;
- специализированные периодические издания научно-теоретического и научно-популярного характера;
- развитые цифровые библиографические и полнотекстовые базы данных специализированной научной литературы и источников;
- информационно-консалтинговую систему, призванную стимулировать развитие гуманитарных наук, в том числе в области религиоведческих исследований, и обеспечивать опережающую финансовую поддержку инновационным проектам и конкретным исследователям;
- мощный и регулярно расширяемый инструментарий в виде специализированных словарно-справочных, энциклопедических и реферативных изданий в области религиоведения;
- постоянно пополняемый корпус изданных и снабжённых современными комментариями источников, имеющих первостепенное значение для специалистов, работающих с религиозными текстами.

Центральным звеном в организационной системе современного китайского религиоведения является упомянутый выше Научно-исследовательский институт религий мира при Академии общественных наук Китая (далее – Институт религий мира)¹⁰. Институт был создан в 1964 г. в Пекине как главный центр академических и актуальных прикладных исследований в области религиоведения, обеспечивающий информационное, консалтинговое и грантовое сопровождение инновационной деятельности китайских исследователей религии, а также научное сопровождение государственной политики в области свободы совести. В настоящее время эта его роль только усилилась.

С момента основания и до 1985 г. директором Института религий мира был Жэнь Цзюй 任继愈 (1916–2009) – выдающийся организатор китайской гуманитарной науки, авторитетный исследователь буддизма и национальной философской традиции. Без преувеличения можно сказать, что Жэнь Цзюй является одним из тех, кто заложил основы современного китайского религиоведения. Он родился в 1916 г. в провинции Шаньдун. Его отец был образованным чиновником, офицером правительственной армии Китайской Республики. Любовь к классической литературе, царившая в этой семье, предопределила имя знаменитого в будущем китайского религиоведа. Выражение *цзюй* 继愈, ставшее его именем, содержит намёк на великого китайского литератора и государственного деятеля прошлых веков Хань Юя 韩愈 (768–824), поскольку является характерным для древнекитайского языка сокращением от выражения «быть наследником Хань Юя» (*цзичэн Хань Юй* 继承韩愈). Будущее показало, что в этом имени заключён глубокий смысл – хотя имя Жэнь Цзюя и не вошло в историю китайской литературы, как это случилось с Хань Юем, зато было вписано большими буквами в историю китайской гуманитарной науки XX века [Филонов, 2012, 88].

В очень непростой и для социальной истории КНР, и для китайской гуманитарной науки период, пришедшийся на конец 50-х – конец 70-х гг. XX в., Жэнь Цзюй приложил грандиозные усилия, формируя базу современного китайского религиоведения. Он не только создал и возглавил Институт религий мира, но, осознавая тщетность развития академической науки без вузовской, был одним из инициаторов формирования на базе Пекинского университета первого в истории вузовского образования КНР отделения религиоведения, которые чуть позже стало первым национальным факультетом религиоведения.

Организаторская деятельность профессора Жэнь Цзюя на посту директора Института вряд ли бы увенчалась успехов без его личного вклада в развитие академических исследований. В 1981 г. Жэнь Цзюй подготовил к печати фундаментальный «Словарь по религиям», ставший надёжным справочным изданием не только для китайских, но и зарубежных исследователей [Жэнь Цзюй, 1981]. О соответствии этой работы высоким академическим стандартом говорит хотя бы тот факт,

что через 17 лет, – иначе говоря, совсем в другую эпоху для истории китайского гуманитарного знания, – эта справочно-энциклопедическая работа была переиздана, поскольку по-прежнему оставалась востребованной и специалистами, и заинтересованными читателями. В 1991 г. под редакцией Жэнь Цзююя был впервые опубликован самый лучший на сегодняшний день аннотированный указатель собственных источников даосской религии – сочинений Даосского канона [Дао цзан ти яо, 1991]. Это издание, получившее название «Перечень и краткое содержание сочинений Даосского канона» (*Дао цзан ти яо* 道藏提要), является незаменимым справочным пособием для исследователя даосских религиозных текстов, сопоставимым, а в некотором отношении и превосходящим западный проект того же рода, изданный спустя 13 лет под редакцией выдающихся исследователей китайской религии К. Скиппера (Kristofer Marinus Schipper, 施舟人) и Ф. Вереллена (Franciscus Verellen, 傅飛嵐) [The Taoist Canon, 2004]. Пионерская работа по составлению академического справочного издания по текстам Даосского канона была инициирована профессором Жэнь Цзююем ещё в 1978 г., когда страна только-только приходила в себя после безумных катаклизмов «великой пролетарской культурной революции», а в публичном общественном пространстве по-прежнему главенствовал вектор воинствующей атеистической пропаганды. Заметим, что ни этот вектор, ни издержки периода «культурной революции» с его ориентацией на критику «империализма» в его старых и новых формах, на закрытость внешнему миру и неприятие достижений зарубежной немарксистской общественной мысли нельзя найти ни в одной из 1473 статей, которые составляют основной корпус этого фундаментального справочника.

Как думается, научная биография Жэнь Цзююя даёт основание несколько иначе взглянуть на историю китайского религиоведения второй половины XX в. В ней выделяются две нередко контрарные составляющие – публикации социально-теоретического характера, обусловленные господствующей в стране идеологией и выражающие государственную точку зрения, и научные труды религиоведческого характера, отражающие собственную научную позицию исследователя. Поскольку религиоведение является научной дисциплиной, постольку его состояние должны характеризовать, прежде всего и главным образом, публикации второго рода. Статьи и книги, выражающие руководящие идеи в области гуманитарных наук, безусловно, тоже весьма важны и интересны, но, пожалуй, не столько для научного религиоведения, сколько для изучения государственной политики и социальной истории КНР.

В 1990 г. под редакцией Жэнь Цзююя вышла новаторская монография, освещающая историю даосизма от зарождения и до наших дней, что явилось важным вкладом и самого Жэнь Цзююя, и его коллег в мировое синологическое религиоведение [Жэнь Цзююй, 1990]¹¹. Если мы сравним эту монографию с близким по содержанию трудом другого выдающегося китайского религиоведа – профессора Цин Ситая 卿希泰 (1928 – 17.02.2017)¹², работу над которым Цин Ситай вёл примерно в те же годы [Цин Ситай, 1988–1994]¹³, мы найдём много интересных деталей, указывающих, что Жэнь Цзююй в максимальной степени, насколько это допускалось в китайской гуманитарной науке тех лет, отходил от излишнего социологизма в анализе проблем религии.

Жэнь Цзююй является автором большого числа индивидуальных статей и монографий, посвящённых различным проблемам китайского буддизма, китайской религиозной философии, конфуцианства и теории религиоведения¹⁴. Как представляется авторам этих строк, работа профессора Жэнь Цзююя на посту директора и научного сотрудника в Институте религий мира – одна из ярчайших страниц истории этого научного учреждения.

В настоящее время Институт религий мира при Академии общественных наук КНР возглавляет доктор Чжо Синьпин 卓新平, хорошо известный мировой научной общественности специалист. Он получил степень доктора наук в 1987 г. в Мюнхенском университете им. Людвига Максимилиана и является признанным экспертом в области теории сравнительного религиоведения, истории христианства и христианского мистицизма¹⁵.

Институт религий мира выпускает ряд периодических и повторяющихся изданий, из которых самыми известными в кругах китайских и зарубежных специалистов являются два академических журнала:

– научно-теоретический журнал «Исследование религий мира» (*Шицзе цзун-цзяо яньцзю* 世界宗教研究), ISSN 1000–4289, выходит с 1979 г., периодичность – раз в два месяца, английское название – «Studies in World Religions»;

– научный журнал «Религиозные культуры мира» (*Шицзе цзунцзюа вэньхуа* 世界宗教文化), под этим названием журнал выходит с 1995 г., ISSN 1007-6255, периодичность – раз в два месяца, английское название – «The World Religious Cultures»; в 1980–1994 гг. журнал издавался под названием «Материалы по религиям мира» (*Шицзе цзунцзюа цзюляо* 世界宗教资料).

Институт религий мира включает целый ряд научно-исследовательских подразделений, важнейшими из которых являются следующие:

- Сектор буддизма;
- Сектор христианства;
- Сектор ислама;
- Сектор даосизма и китайской народной религии;
- Сектор конфуцианства;
- Сектор теории религии;
- Сектор по изучению религиозных процессов в современном мире (*дандай цзунцзюа яньцзюаши* 当代宗教研究室)¹⁶;
- Сектор религиозной культуры и искусства.

В состав Института входят и другие научные и административные подразделения, обеспечивающие реализацию исследовательских и прикладных работ, публикационную активность и разработку актуальных для внутренней политики КНР проблем, (таких, например, как исследование марксистских воззрений на религию), а также академическое сопровождение политики правительства КНР в области свободы совести и в некоторых других сферах государственного строительства.

Старейшими исследовательскими подразделениями Института являются Сектор буддизма и Сектор ислама, сформированные в 1964 г.

Сектор буддизма возглавляет доктор Цзи Хуачуань 纪华传, круг научных интересов которого распространяется на религиозную доктрину и религиозную практику школы Чань, а также на историю буддийских течений нового и новейшего времени¹⁷. Проблематика Сектора охватывает широкий спектр фундаментальных вопросов, связанных с историей, религиозной доктриной, культовой практикой и социальной ролью буддизма. В Секторе ведётся большая работа по изучению и изданию буддийских текстов, сохранившихся в рукописном, старописьменном или старопечатном вариантах. Отметим, что внимание научных сотрудников Сектора не ограничивается лишь китайским буддизмом, а распространяется на буддийские школы и традиции различных стран и регионов мира.

Сектор ислама является одним из наиболее динамично развивающихся научных подразделений Института. Сотрудники Сектора проводят активную работу фундаментального и прикладного характера в области изучения истории, текстов, современного состояния и тенденций развития ислама как в КНР, так и в мире. Важным направлением работы Сектора являются полевые исследования теоретическо-прикладного характера, проводимые в местах компактного проживания китайских мусульман. Руководит Сектором авторитетный китайский учёный доктор Ли Линь 李林.

Прообраз Сектор даосизма и китайской народной религии был создан в структуре Института в 1979 г. В настоящее время основная деятельность Сектора связана с исследованием истории, сотериологии и религиозной практики как даосизма, так и различных социальных движений и культов, за которыми в мировом религиоведении закрепились абстрактное обозначение «китайская народная религия» (Chinese folk religion). Особенно значимые достижения Сектора связаны с пионерскими исследованиями письменного наследия даосизма, введением в научный оборот рукописных, старописьменных и старопечатных религиозных текстов, изучением даосской «внутренней алхимии» (*нэй дань* 内丹) – своеобразного направления даосской религии, причудливо объединяющего в своём предметном поле как рациональные традиции древней культуры Китая, так и архаичные аспекты картины мира вместе с оккультными традициями древности и средневековья, скреплённые антропологическим контекстом в его мистическом восприятии.

Одним из ведущих сотрудников Сектора даосизма и китайской народной религии, определявшим высокий академический уровень его работы и руководившим его деятельностью на протяжении долгого времени, был профессор Ван Ка 王卡 (1956 – 16.07.2017) – специалист, чьи труды пользуются высоким авторитетом у исследователей даосизма во всём мире. Ван Ка окончил Сычуаньский университет в 1978 г., в 1989 г. блестяще защитил докторскую диссертацию, подготовленную под руководством профессора Ван Мина 王明 (1911–1992) – одного из самых известных специалистов КНР середины XX в. в области текстологии даосских религиозных письменных памятников. Ван Ка является автором многочисленных научных статей и монографий по даосизму, из которых особую значимость имеют его работы текстологического характера. Например, его монография 1993 г., посвящённая анализу комментария Хэшан-гуна на «Даодэцзин» и выполненная в лучших традициях классического китайского источниковедения, стала настольной книгой многих исследователей даосизма [Ван Ка, 1993]. Высочайший академический уровень этой работы сумел объединить сторонников как философского, так и сотериологического подхода к анализу даосской традиции первых веков новой эры. В 2004 г. из печати вышел капитальный труд профессора Ван Ка, посвящённый даосским текстам из Дуньхуана, ставший существенным вкладом в развитие мирового синологического источниковедения [Ван Ка, 2004]. Трудно переоценить и значение работы Ван Ка по текстологическому анализу, подготовки к печати и переизданию на современном научном и полиграфическом уровне многотомного классического собрания даосских текстов – Даосского канона (*Дао цзан* 道藏), дополненного ранее неизвестными сочинениями даосизма. Это издание включает 49 томов (48 томов с текстами и один том с указателями) и называется «Китайский Даосский канон» (*Чжунхуа дао цзан* 中華道藏) [Чжунхуа Дао цзан, 2004]. Это – первое издание даосских сочинений, в котором все они набраны самостоятельно, иначе говоря, не являются фотокопиями ксилографических или старописьменных оригиналов, что было характерно для предыдущих переизданий Даосского канона. Кроме того, тексты в этом издании снабжены пунктуацией и текстологическими пометами. Всё это действительно сделало даосские религиозные сочинения достоянием очень широкого круга исследователей. Профессор Ван Ка не только принял самое активное участие в организации и реализации этого грандиозного научного проекта, но и лично провёл анализ многих даосских религиозных сочинений, в том числе текстов традиций Высшей чистоты (*Шанцин* 上清), Духовной драгоценности (*Линбао* 靈寶) и Великого равновесия (*Тайпин* 太平), представляющих собой чрезвычайно сложный объект текстологического исследования [Чжунхуа Дао цзан, 2004, тт. 1-4, 7].

В 1979 г. в составе Института религий мира появился Сектор конфуцианства. С одной стороны, его работа связана с изучением аксиологических, политических и мировоззренческих основ традиционной китайской цивилизации, формирование и трансляция которых была напрямую связана с учением Конфуция и основанных на нём философских учений и идеологии государственной власти. С другой стороны, реализация некоторых проектов Сектора, как думается, в немалой степени обусловлена инициированной профессором Жэнь Цзюем научной дискуссией о религиозной природе конфуцианства¹⁸.

Сектор христианства был создан в 1964 г., в настоящее время он входит в число важнейших научных подразделений Академии общественных наук. Сотрудники Сектора изучают различные христианские конфессии и деноминации, концентрируя исследовательскую работу по четырём основным направлениям:

- история христианства;
- история христианской идеологии;
- христианство в контексте развития общества и культуры;
- появление и распространение христианства в Китае¹⁹.

Сектор по изучению религиозных процессов в современном мире (*дандай цзунцзяо яньцзюши* 当代宗教研究室) является одним из новых научных подразделений Института – он был создан в 1992 г. Одна из главных задач Сектора связана с изучением религиозной ситуации в современном Китае и проведением работ прикладного характера, позволяющих выявить особенности функционирования религии

в современном китайском обществе. Приоритетные темы работ сотрудников Сектора коррелируют с классическими и новейшими направлениями религиоведения («религия и политика», «религия и власть», «религия и право», «религия и безопасность»), рассматриваемыми через призму насущных потребностей социалистического строительства в КНР. В последнее время под редакцией Сектора выходит ежегодник «Доклады о религиях в Китае» (*Чжунго цзунцзяо баогао* 中国宗教报告), являющийся официальным отчётом (*ланьпишу* 蓝皮书, букв. «книгой в синей обложке») о состоянии религиозной ситуации и религиоведческой науки в КНР. Кроме того, Сектор издаёт альманах «Религиозная антропология» (*Цзунцзяо жэньлэйсюэ* 宗教人类学) и некоторые другие издания. Руководит Сектором доктор Чэнь Цзиньго 陈进国, выпускник факультета философии Сямэньского университета, защитивший докторскую диссертацию по специальности «Социальная история эпохи Мин-Цин». Круг научных интересов доктора Чэнь Цзиньго весьма обширен и включает не только изучение манихейства и китайских синкретических религиозных движений, формирование которых пришлось на период позднего средневековья, но и разработку нового направления мирового синологического религиоведения, связанного с введением в научный оборот так называемых «текстов, оберегающих могилы» (*чжэнь-мунэнь* 镇墓文) – надписей, обнаруженных в захоронениях конца эпохи Чжаньго (V–III вв. до н.э.), Хань (III в. до н.э. – III в. н.э.) и Шести династий (III–VI вв.)²⁰.

Сектор теории религии был создан в 1978 г., его возглавляет доктор Чжао Гуанмин 赵广明, в круг академических интересов которого входит религиозная и политическая философия, а также различные направления современной философской герменевтики. Руководимое им подразделение занимается научно-исследовательской и переводческой работой, благодаря которой китайская научная общественность получает возможность знакомиться как с переводами зарубежной классики религиоведения, так и с анализом теоретических и методических подходов, используемых зарубежными исследователями в таких научных сферах, как религиозная антропология, религиозная психология, религиозный мистицизм, религиозная культура и др.

Прообраз Сектора религиозной культуры и искусства появился в составе Института в 1993 г. Первоначально это научное подразделение специализировалось лишь в изучении буддийского искусства. Своё нынешнее название Сектор получил после реорганизации в 2003 г., когда сфера его деятельности была значительно расширена и стала охватывать исследование разнообразных аспектов материального культурного наследия различных религий Китая и зарубежья. Руководит Сектором профессор Хэ Цзиньсун 何劲松, доктор наук, выпускник Пекинского университета, признанный специалист в области истории дальневосточного буддизма, приглашённый профессор ряда университетов Южной Кореи и Японии²¹.

Кроме того, Институту религий мира административно соподчинены шесть рассредоточенных научно-исследовательских центров:

- Центр по изучению христианства;
- Центр по изучению буддизма;
- Центр по изучению даосизма и даосской культуры;
- Центр по изучению проблем внеинституциональных синкретических религиозных учений (*сецзяо* 邪教, социологизированный перевод – «еретических учений»);
- Центр по изучению конфуцианства;
- Центр по изучению бахаизма²².

Деятельность Института религий мира в значительной степени способствовала развитию китайского религиоведения и превращению его в начале XXI в. в самостоятельную научную дисциплину со своим комплексным предметом, специальным научным инструментарием, методами и имеющими отчётливо выраженные признаки «китаизации» (*чжунгохуа* 中国化) теоретическими подходами.

Отмечая значительный прогресс в развитии религиоведения в КНР в начале XXI в., китайские специалисты связывают его со следующими знаковыми явлениями.

Во-первых, со значительным увеличением количества научно-исследовательских организаций, специализирующихся в сфере изучения религии, а также с ростом числа их сотрудников. К настоящему времени в КНР сформировалась

комплексная система научно-исследовательских религиоведческих учреждений и структурных подразделений, которые функционируют, как подчёркивают китайские эксперты, в четырёх параллельных научно-прикладных и образовательных сферах:

– в рамках Академии общественных наук КНР и её региональных подразделений;

– в системе вузовской науки;

– в структуре партийных, государственных и муниципальных (региональных) органов власти, занимающихся вопросами религии и проблемами реализации государственной политики в области свободы совести;

– при религиозных ассоциациях и в религиозных учебных заведениях.

По оценкам китайских специалистов наибольшим научным потенциалом обладают религиоведческие подразделения, действующие в системе Академии общественных наук КНР. Кроме того, важное значение в сфере изучения религии занимает и вузовская наука, где несомненным лидером считается факультет религиоведения Пекинского университета [Лу Чжидун и Дай Нин, 2003, 41–44]²³.

Вторая особенность нынешнего этапа в развитии китайского религиоведения обусловлена переосмыслением феномена религии, прежде всего в его аксиологическом аспекте, и, соответственно, со значительным расширением предметной области самой науки о религии. Важнейшими факторами, обусловившими эту особенность, китайские специалисты считают, во-первых, отказ от исключительно отрицательных оценок религии, и во-вторых, включение китайского религиоведения в активные международные связи [Ли Теин, 2000, 508].

Среди крупнейших концептуально-теоретических достижений, которых добилась китайская гуманитарная наука за последние десятилетия XX в. и которые сформировали своеобразный абрис китайского религиоведения в начале XXI в., статусными религиоведами КНР обычно выделяются следующие результаты:

– одновременно с признанием отрицательного воздействия религии, важное значение приобрёл тезис «получать пользу и избегать потерь», указывающий, что от религии необходимо брать всё полезное, что она может предложить, и отказываться от всего вредного, что она может принести;

– была осознана необходимость развития позитивных аспектов религиозных движений, воззрений, традиций и доктрин²⁴;

– если раньше на религию смотрели исключительно через призму политической идеологии, то сейчас посредством таких акцентуаций, как религиозная идеология, религиозные историко-культурные традиции и религиозная социальная группа, предпринимаются усилия по всестороннему познанию феномена религиозности с помощью различных методических и теоретических подходов;

– религия стала рассматриваться в качестве сложного комплекса взаимообусловленных составляющих разного иерархического, хронологического и функционального уровня: религиозной доктрины, социальной истории, механизмов функционирования и общественных потребностей;

– исследователи пришли к пониманию того, что религии Китая связаны с религиями других стран, а китайского религиоведения – с мировой наукой о религии.

Однако эти концептуально-теоретические выводы, с точки зрения китайских организаторов гуманитарной науки, являются вторичными по отношению к главному, который стал структурообразующим для всей современной социальной и гуманитарной науки КНР:

– в настоящее время вне зависимости от того, что изучает исследователь религии – её теорию, историю или современное состояние, он всегда должен исходить из базовой национальной особенности, согласно которой Китай находится на начальной стадии строительства социализма; в связи с этим обстоятельством результаты религиоведческих исследований должны способствовать долговременному порядку, национальной стабильности, социальной солидарности и развитию модернизации в стране [Чжан Сюсю, 2001, 13–14; Ян Пучунь, 2016, 261–263].

Расширение предметной области религиоведения в современной КНР выражается и в интересе китайских специалистов к религиозным течениям, конфессиям и деноминациям, которые ранее в круг активно исследуемых сфер не входили.

Если для первых двух этапов истории китайского религиоведения был характерен интерес прежде всего к буддизму и даосизму, то после начала политики реформ и открытости внешнему миру в сферу интересов китайских религиоведов вошли христианство, ислам, народные культы, первобытная религия, религии малых этнических групп, религиозная ситуация в современном мире, сравнительное религиоведение и основы теологии. Более того, в настоящее время в КНР имеются специалисты, которые изучают религии, долгое время находившиеся вне поля зрения китайских исследователей: иудаизм, индуизм, православие, синтоизм, сикхизм, учение мормонов, зороастризм, бахаизм и многие другие [Люй Дацзи, 2002, 77–84; Чжо Синьпин и др., 2014, 40–46].

Зримым показателем развития религиоведения в современном Китае является значительно возросшая публикационная активность исследователей религии. Непрерывно растёт количество фундаментальных и прикладных исследований в области религиоведения. По оценкам китайских экспертов, изданные в КНР за последние десятилетия труды в области религиоведения удовлетворили основные научные, просветительские и социальные потребности китайских читателей, а также показали им научную ценность исследований в области истории и теории религии [Чжан Сюсю, 2001, 14].

Важным фактором развития современного китайского религиоведения, с точки зрения учёных КНР, является корректировка методологии общественных и социальных наук. В последние десятилетия, делают вывод китайские специалисты, вслед за свободой мысли и расширением внешних научных связей в национальном религиоведении проявляется заметная тенденция к плюрализму мнений, взглядов, оценок, методов и подходов. Плюрализм, как отмечают китайские эксперты, с одной стороны, отражает свободу выбора подходов к анализу религиоведческих проблем, с другой стороны, он позволяет выявить недостатки в теории китайского религиоведения и стимулирует дальнейшее её изучение. Это, в свою очередь, обуславливает настоятельную потребность в более глубоком изучении опыта, накопленного зарубежной наукой о религии. Для реализации такого социального заказа было подготовлено несколько проектов, предусматривающих перевод лучших зарубежных религиоведческих исследований. В результате сегодня китайский читатель имеет возможность напрямую знакомиться с наиболее авторитетными трудами по теории и истории религии, написанными известными европейскими, американскими и японскими учёными [Чжо Синьпин, 2008].

Важным следствием корректировки методологии религиоведения стал интерес китайских исследователей к современным направлениям и подходам в сфере социологии религии. Большинство китайских учёных, как отмечал Чжо Синьпин, поддерживают точку зрения о коннотации религии и морали с уровнем и характером развития социума. Многие китайские религиоведы продуктивно осваивают методы и подходы западных социологов религии для изучения религиозной ситуации в современном Китае. Особое внимание китайские специалисты обращают на социальные функции религии, формирующие психологическую устойчивость, социальную адаптацию, социальный контроль, индивидуальную и групповую идентификацию. Психология религии также стала одним из тех направлений китайского религиоведения, которые развиваются в современной КНР в результате активного знакомства с достижениями западной науки [Чжо Синьпин, 2008; Цзян Цзяньюн, 2010, 14–17].

Вместе с тем китайские эксперты говорят и о трудностях, с которыми сегодня сталкиваются исследователи религии в КНР:

- ограниченность в специалистах, способных возглавить крупные научные проекты в сфере изучения религии;
- неравномерность развития различных направлений религиоведения (с одной стороны, китайская гуманитарная наука по праву может гордиться блестящими достижениями в изучении даосизма или буддизма, с другой – она испытывает недостаток в квалифицированных специалистах для изучения других религий);
- дефицит в креативном подходе к выделению проблемных вопросов и к выдвижению инновационных идей;
- неудовлетворённость научного сообщества уровнем материально-технической базы ряда направлений национального религиоведения;

– неполное удовлетворение социального запроса на публикации по проблемам теоретического и прикладного религиоведения [Чжан Сюсю, 2001, 13–15].

Некоторые выводы

2. Религиоведение в Китае воспринимается наукой социальной и идеологической в том смысле, что оно призвано, по меньшей мере в своих методологических установках, обеспечить поступательное развитие китайского общества, его стабильность и процветание, а также укрепление международных позиций КНР как великой научной державы.

4. Российское научное сообщество недостаточно знает состояние китайского религиоведения и его конкретные достижения. Молодые представители российского китаеведения в своём большинстве не готовы переводить серьёзные научные работы китайских специалистов в области философии, истории и теории религии, что обусловлено следующими факторами:

– невозможностью лишь с помощью словарного инструментария подготовить адекватный перевод текстов такого рода, поскольку для их понимания необходимо владение набором специальных методик, умений и знаний в области историографии, истории и филологии, а также в той области специализации, к которой принадлежит переводимый текст;

– отсутствием в России заказа со стороны государственных и частных структур на подготовку специалистов для выполнения такой сложной переводческой работы.

5. Когда китайская гуманитарная наука осознала необходимость освоения зарубежного научного опыта, в КНР стали активно реализовываться проекты по переводу и изданию зарубежных классических и современных научных трудов. Блестящим результатом одного из таких проектов стало издание в Пекине научного альманаха «Французское китаеведение» (*Фаго ханьсюэ* 法國漢學, Sinologie Française), вдохновителями и организаторами которого стали два великих представителя международного синологического сообщества – профессор Дени Ломбар (Denys Lombard, 龍巴爾先生, 1938–1998) из Франции и профессор Ли Сюэцинъ 李學勤先生 из Китая. Уже второй выпуск альманаха позволил китайским читателям познакомиться с работами целого ряда выдающихся западных исследователей китайской религии, в том числе с трудами М. Кальтенмарка (Max Kaltenmark, 1910–2002), М. Сомье (Michel Soymié, 1924–2002), Ф. Вереллена (Franciscus Verellen), Дж. Лагеруэя (John Lagerwey), Р.А. Стейна (Rolf Alfred Stein, 1911–1999) [Французская синология, 1997, 1–243, 315–347]. После издания четвёртого выпуска китайский

читатель получил счастливую возможность прочитать работы авторитетнейших представителей французской школы синологического религиоведения – А. Зайдель (Anna Katherina Seidel, 1939–1991), Д. Холзмана (Donald Holzman) и некоторых других [Французская синология, 1999, 1–127, 187–232, 338–354]. Седьмой же выпуск альманаха был полностью отведён под работы западных специалистов религиоведческого профиля [Французская синология, 2002]. Пример, как думается, весьма показателен. Он даёт эффективный алгоритм действия в ситуации, сложившейся с изучением достижений китайской гуманитарной науки в России. Хочется надеяться, что рано или поздно на базе одного из российских университетов будет создан центр по переводу на русский язык фундаментальных и новаторских работ китайских учёных по проблемам религии и культуры. Несомненно, что труды и дни специалистов такого центра будут потрачены не даром – издание на русском языке китайских научных работ несомненно будет востребовано самыми широкими слоями жаждущего новых знаний о Китае российского научного сообщества. Может быть, в этом и состоит важнейшая задача китаеведения – переводить, давая возможность всем заинтересованным читателям ознакомиться с достижениями китайских специалистов не в интерпретации, а в подлиннике?

Библиографический список

1. Аниховский, С.Э. Конфессиональное своеобразие китайского ислама / С.Э. Аниховский, Ли Синь // Религиоведение. – 2010. – № 1. – С. 47–54.
2. Забияко, А.П. Религиоведение в России / А.П. Забияко // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Э.С. Элбакян. – М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2008. – С. 1057–1059.
3. Забияко, А.П. Религия / А.П. Забияко // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Э.С. Элбакян. – М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2008. – С. 1069–1073.
4. Забияко, А.П. Интерпретация религии китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения в КНР (вторая половина XX – начало XXI в.). Статья первая / А.П. Забияко, М.А. Хаймурзина // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 64–74.
5. Забияко, А.П. Интерпретация религии китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения в КНР (вторая половина XX – начало XXI в.). Статья вторая / А.П. Забияко, М.А. Хаймурзина // Религиоведение. – 2013. – № 3. – С. 70–88.
6. Кожин, П.М. Историческое развитие религиозной ситуации / П.М. Кожин // Духовная культура Китая: Энциклопедия в 5 т.: [Т. 2:] Мифология. Религия / под ред. М.Л. Титаренко и др. – М.: ИФ «Восточная литература» РАН, 2007. – С. 172–189.
7. Красников, А.Н. Методология классического религиоведения / А.Н. Красников. – Благовещенск: Библиотека журнала «Религиоведение», 2004. – 148 с.
8. Лян, Чжэ. Православие в контексте современного российско-китайского взаимодействия (1949–2015 гг.): дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.15 / Лян Чжэ. – М.: РУДН, 2016. – 201 с.
9. Лян, Чжэ. Православие в контексте современных российско-китайских отношений: взгляды китайских ученых / Лян Чжэ // Вестник РУДН. Серия «Международные отношения». – 2015. – № 1. – С. 79–87.
10. Малявин, В.В. Чжуан-цзы: Даосские каноны / пер., вступит. ст., коммент. В.В. Малявина. – М.: Астрель, Аст, 2002. – 432 с.
11. Позднеева, Л.Д. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая: Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы (VI–IV вв. до н. э.) / пер., введ. и коммент. Л.Д. Позднеевой. – М.: Наука, 1967. – 404 с.
12. Религиоведение: Энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Э.С. Элбакян. – М.: Академический Проект, 2006. – 1256 с.
13. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Том 7 / пер. с кит. Р.В. Вяткина. – М.: Восточная литература, 1996. – 464 с.
14. Тертицкий, К.М. Китайские синкретические религии в XX веке / К.М. Тертицкий. – М.: Восточная лит., 2000. – 415 с.
15. Филонов, С.В. Исследование даосизма в Китае: достижения и перспективы / С.В. Филонов // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2012. – № 3 (35). – С. 83–92.
16. Хаймурзина, М.А. Новые тенденции в официальных трактовках религии в КНР / М.А. Хаймурзина // Религиоведение. – 2017. – № 1. – С. 49–55.

17. Чжан, Си. Китайское религиоведческое образование в контексте глобализации / Чжан Си // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 6 (68). – Ч. 1. – С. 179–182.
18. Чжан, Си. Особенности изучения религии в Китае в начале XX века / Чжан Си // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. – 2016. – № 2. – С. 135–140.
19. Чжан, Си. Развитие религиоведения в России и Китае в конце XX – начале XXI вв.: сравнительный анализ: автореферат дис. ... кандидата философских наук: 09.00.14 / Чжан Си. – СПб.: СПбГУ, 2017. – 20 с.
20. Чжан, Си. Религиоведение в КНР в конце XX – начале XXI веков: перспективы развития / Чжан Си // Современные исследования социальных проблем. – 2016. – № 3-1 (27). – С. 157–185.
21. Ван, Ка. Дуньхуан даоцзяо вэньсянь яньцзю: цзуншу, мулу, соинь (Даосские письменные памятники из Дуньхуана: вводная статья, каталог, указатели) / сост. Ван Ка. – Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 2004. – 4+3+314 с. 敦煌道教文献研究：综述，目录，索引 / 王卡著. – 北京：中国社会科学出版社, 2004. 4+3+314页.
22. Ван, Ка. Лао-цзы «Дао дэ цзин» Хэшан-гун чжанцзюй (Комментарий Хэшан-гуна на книгу Лао-цзы «Дао дэ цзин», с разбивкой по главам) / Разбивка текста и коммент. Ван Ка. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1993. – 7+4+17+331 с. 老子道德經河上公章句 / 王卡點校. – 北京：中華書局, 1993. 7+4+17+331页.
23. Дао цзан ти яо (Перечень и краткое содержание сочинений Даосского канона) / гл. ред. Жэнь Цзюй; зам. гл. ред. Чжун Чжаопэн. – Пекин: Шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 1991. – 10+56+1532 с. (2 изд., испр.: Пекин, 1995. – 10+2+52+1533 с.; 3 изд., испр.: Пекин, 2005. – 8+43+915 с.). 道藏提要 / 任繼愈主編. 鍾肇鵬副主編. – 北京：中國社會科學出版社, 1991. 8+43+915页.
24. Жэнь, Цзюй. Хань – Тан чжунго фоцзяо сысян луныцзи (Сборник статей по идеологии китайского буддизма периода Хань – Тан) / Жэнь Цзюй. – Пекин: Шэнхо, душу, синьжи саньянь шудянь, 1963. – 250 с. 任繼愈. 汉一唐中国佛教思想论集 / 任繼愈著. – 北京：生活·读书·新知三联书店, 1963. 250页.
25. Жэнь, Цзюй. Цзунцзяо цыдянь (Словарь по религиям) / гл. ред. Жэнь Цзюй. – Шанхай: Цышу чубаньшэ, 1981. – [2]+8+97+1343 с. 宗教词典 / 任繼愈主編. – 上海：上海辭書出版社, 1981. – [2]+8+97+1343页.
26. Жэнь, Цзюй. Чжунго даоцзяо ши (История даосизма в Китае) / гл. ред. Жэнь Цзюй. – Шанхай: Жэньминь чубаньшэ, 1990. – 8+6+811 с. (Доп. и испр. изд. в 2 тт.: Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 2001). 中國道教史 / 任繼愈主編. – 上海：人民出版社, 1990. (增訂本上下冊：北京：中國社會科學出版社, 2001).
27. Жэнь, Цзюй. Чжунго фоцзяо ши (История буддизма в Китае). Т. 1–3 / гл. ред. Жэнь Цзюй. – Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 1981–1988. 中國佛教史 / 任繼愈主編. 3 v. – 北京：中國社會科學出版社, 1981–1988.
28. Жэнь, Цзюй и Чжо, Синьпин. Эрши шицзи чжунго сюэшу дадянь. Цзунцзяосюэ (Компендиум китайской науки XX века: Религиоведение) / гл. ред. Жэнь Цзюй; ведущий ред. Чжо Синьпин. – Фучжоу: Фуцзянь цзяюй чубаньшэ, 2002. – 24+2+32+1+3+446 с. 20世纪中国学术大典. 宗教学 / 主編任繼愈; 执行主編卓新平. – 福州：福建教育出版社, 2002. 24+2+32+1+3+446页.
29. Ли, Теин. Чжунго жэньвэнь шэхуэй кэсюэ цянъянь баогао 1999 (На переднем крае китайских гуманитарных и социальных наук: итоговый доклад за 1999 год) / Ли Теин. – Пекин: Шэхуэй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ, 2000. – 712 с. 李铁映. 中国人文社会科学前沿报告1999. – 北京：社会科学文献出版社, 2000. 712页.
30. Лу, Чжидун и Дай, Нин. Лунь шицзе цзунцзяо фачжань цюйши ся вого цзунцзяо дэ фачжань цюйсян (О векторе развития религий Китая под влиянием тенденций развития религии в мире) / Лу Чжидун, Дай Нин // Сибэй диэр миньцзу сюэюань сюэбао. Чжэсюэ шэхуэй кэсюэ бань (Вестник Северо-западной академии национальностей. Выпуск «Философские и социальные науки»). – 2003. – № 3. – С. 41–44. 陆志东, 戴宁. 论世界宗教发展趋势下我国宗教的发展取向 // 西北第二民族学院学报. 哲学社会科学版. – 2003. – № 3. – 页41–44.
31. Люй, Дацзи. Чжунго сяндай цзунцзяо сюэшу яньцзю ибайнянь дэ хуэйгу юй чжаньван (Сто лет современного религиоведения в Китае: ретроспектива и перспектива) / Люй Дацзи // Цзянсу шэхуэй кэсюэ (Общественные науки в Цзянси). – 2002. – № 3. – С. 77–84. 吕大吉. 中国现代宗教学术研究一百年的回顾与展望. – 江苏社会科学. – 2002. – № 3. – 页77–84.
32. Тан, Минбан. Ду Жэнь Цзюй чжубянь дэ «Чжунго даоцзяо ши» (О книге «История даосизма в Китае», изданной под редакцией Жэнь Цзюй) / Тан Минбан // Даоцзяо вэньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма). Вып. 2 / гл. ред. Чэнь Гуин. Сянган даоцзяо сюэюань чжубань (Выпуск подготовлен Даосским институтом Гонконга). – Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1992. – С. 421–426. 唐明邦. 讀任繼愈主編的《中國道教史》// 道教文化研究. 第2輯 / 陳鼓應主編. 香港道教學院主辦. – 上海：古籍出版社, 1992. 頁421–426.

33. Фаго ханьсюэ (Французская синология). Вып. 2. – Пекин: Цинхуа дасюэ чубаньшэ, 1997. – VI+367 с. 法国汉学.第二辑. – 北京: 清华大学出版社, 1997. VI+367页.
34. Фаго ханьсюэ (Французская синология). Вып. 4. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1999. – 2+2+389 с. 法国汉学.第四辑. – 北京: 中华书局, 1999. 2+2+389页.
35. Фаго ханьсюэ (Французская синология). Вып. 7: Спец. номер по истории религии. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2002. – 2+3+2+656 с. 法國漢學.第七輯: 宗教史轉號. – 北京: 中華書局, 2002. 2+3+2+656頁.
36. Хэ, Гуанху. Чжунго цзунцзяосюэ байнянь (Столетие религиоведения в Китае) / Хэ Гуанху // Сюэшущэ (Научное сообщество). – 2003. – № 3 (100). – С. 234–253. 何光沪. 中国宗教学百年 // 学术界. – 2003. – № 3 (100). – 页234–253.
37. Хэ, Цзиньсун. Ханьго фоцзяо ши (История буддизма в Корее) / Хэ Цзиньсун. – Пекин: Шэхуэй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ, 2008. – 2+7+4+542 с. 何劲松. 韩国佛教史. – 北京: 社会科学文献出版社, 2008. 2+7+4+542页.
38. Хэ, Цзиньсун. Читянь Дацзо [= Икеда Дайсаку] дэ фосюэ сысян (Буддологические идеи Икеда Дайсаку) / Хэ Цзиньсун. – Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 2006. – 3+2+4+243 с. 何劲松. 池田大作的佛学思想. – 北京市: 宗教文化出版社, 2006. 3+2+4+243页.
39. Цзи, Хуачуань. Мин – Цин Гушань Цаодунцзун вэньсянь яньцзю (Исследование письменных памятников школы Гушань чаньской линии преемствования Цаодун эпохи Мин – Цин) / Цзи Хуачуань. – Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 2014. – 2+2+313 с. 纪华传. 明鼓鼓山曹洞宗文献研究. – 北京市: 社会科学文献出版社, 2014. 2+2+313页.
40. Цзи, Хуачуань. Цзяннань гуфо: Чжунфэн Минбэнь юй юаньдай чаньцзун (Древний буддизм Цзяннани: Чжунфэн Минбэнь и чаньское учение в эпоху Юань) / Цзи Хуачуань. – Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 2006. – 7+3+5+366 с. 纪华传. 江南古佛: 中峰明本与元代禅宗. – 北京: 中国社会科学出版社, 2006. 7+3+5+366页.
41. Цзи, Хуачуань. Чжунго фоцзяо юй чаньцзун (Китайский буддизм и школа Чань) / Цзи Хуачуань. – Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 2008. – 6+2+418 с. 纪华传. 中国佛教与禅宗. – 北京市: 宗教文化出版社, 2008. 6+2+418页.
42. Цзян, Цзяньюн. Чжунго цзунцзяосюэ яньцзю дэ цзиюй юй тяочжань (Возможности и вызовы, с которыми столкнулось китайское религиоведение) / Цзян Цзяньюн // Чжунго цзунцзяо (Религия в Китае). – 2010. – № 8. – С. 14–17. 蒋坚永. 中国宗教学研究的机遇与挑战 // 中国宗教. – 2010. – № 8. – 页14–17.
43. Цин, Ситай. Чжунго даоцзюо ши (История даосизма в Китае). Т. 1-4 / гл. ред. Цин Ситай. – Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 1988–1994. 中國道教史. 4 vols. / 卿希泰主編. – 成都: 四川人民出版社, 1988–1994.
44. Чжан, Сюсю. Вого цзунцзяосюэ яньцзю чжуанкуан цзи вэйлай фачжань цюйши (Современное состояние религиоведческих исследований в Китае и тенденции их будущего развития) / Чжан Сюсю // Чжунго цзунцзяо (Религия в Китае). – 2001. – № 4. – С. 13–15. 张秀秀. 我国宗教学研究状况及未来发展趋势 // 中国宗教. – 2001. – № 4. – 页13–15.
45. Чжао, Дуньхуа. Гайгэ кайфан юй гаосяо цзунцзяосюэси фачжань (Политика реформ и открытости внешнему миру и развитие университетского факультета религиоведения) / Чжао Дуньхуа // Чжунго цзунцзяо (Религия в Китае). – 2008. – № 10. – С. 40–42. 赵敦华. 改革开放与高校宗教学系发展 // 中国宗教. – 2008. – № 10. – 页40–42.
46. Чжо, Синьпин. Гуаньйюй чжунго цзунцзяосюэ яньцзю дэ цзигэ вэньти (Некоторые проблемы религиоведческих исследований в Китае) / Чжо Синьпин // Чжунго цзунцзяо (Религия в Китае). – 2013. – № 11. – С. 24–28. 卓新平. 关于中国宗教学研究的几个问题 // 中国宗教. – 2013. – № 11. – 页24–28.
47. Чжо, Синьпин. Дандай чжунго цзунцзяосюэ яньцзю: 1949–2009 (Религиоведческие исследования в современном Китае: 1949–2009) / гл. ред. Чжо Синьпин. – Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 2011. – 415 с. 当代中国宗教学研究(1949–2009) / 卓新平主编. – 北京: 中国社会科学出版社, 2011. 415页.
48. Чжо, Синьпин. Цзиду цзунцзяо лунь (О христианской религии) / Чжо Синьпин. – Пекин: Шэхуэй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ, 2000. – 6+3+363 с. 卓新平. 基督宗教論. – 北京: 社會科學文獻出版社, 2000. 6+3+363頁.
49. Чжо, Синьпин. Чжунго цзунцзяосюэ 30 нянь: 1978–2008 (Тридцать лет китайского религиоведения: 1978–2008) / гл. ред. Чжо Синьпин. – Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 2008. – 419 с. 中国宗教学30年: 1978–2008 / 卓新平主编. – 北京市: 中国社会科学出版社, 2008. 419页.
50. Чжо, Синьпин. Шицзе цзунцзяо юй цзунцзяосюэ (Религии мира и мировое религиоведение) / Чжо Синьпин. – Пекин: Шэхуэй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ, 1992. – 415 с. 卓新平. 世界宗教与宗教学. – 北京: 社会科学文献出版社, 1992. – 415页.
51. Чжо, Синьпин и др. Дуйхуа дандай чжунго цзунцзяосюэ 50 нянь (Обмен мнениями о пятидесятилетия современного китайского религиоведения) / Чжо Синьпин и др. // Шицзе цзунцзяо вэньхуа (Религиозные культуры мира). – 2014. – № 6. – С. 40–46. 卓新平, 金宜久, 吴云贵, 牟钟鉴, 李富华, 郑筱筠. 对话当代中国宗教学50年 // 世界宗教文化. – 2014. – № 6. – 页40–46.

52. Чжунго шэжюань шицзе цзунцзяо яньцзюсо 中国社科院世界宗教研究所 (Институт религий мира АОН КНР) [Электронный ресурс]. – URL: <http://iwr.cass.cn/> (дата обращения: 11.01.2018).
53. Чжунхуа Дао цзан (Китайский Даосский канон). В 49 т. – Пекин: Хуася чубаньшэ, 2004. 中華道藏. 全四十九冊. – 北京: 華夏出版社, 2004.
54. Чэнь, Цзиньго. Синьян, иши юй сянтю шэхуэй: фэншуй дэ лиши жэньлэйсюэ таньсо (Верования, ритуалы и сельская община: разыскания в области исторической антропологии китайской геомантии). В 2 т. / Чэнь Цзиньго. – Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 2005. – 2+3+6+819 с. 陈进国. 信仰, 仪式与乡土社会: 风水的历史人类学探索. 兩冊. – 北京: 中国社会科学出版社, 2005. 2+3+6+819页.
55. Ян, Пучунь. Цзяньшэ “Чжунго цзунцзяосюэ”: ичжи, гайнянь юй вэньти иши (Формирование «китайского религиоведения»: намерения, концепции и осознание проблем) / Ян Пучунь // Цзунцзяосюэ яньцзю (Религиоведческие исследования). – 2016. – № 1. – С. 259–264. 杨普春. 建设“中国宗教学”: 意指、概念与问题意识 // 宗教学研究. – 2016. – № 1. – 页259–264.
56. The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang (*Daozang tongkao* 道藏通考) / Kristofer Schipper and Franciscus Verellen (eds.). 3 vols. – Chicago: University of Chicago Press, 2004. – XIX+1637 p.

Текст поступил в редакцию 28.12.2017.

¹ Этот же фрагмент из трактата «Чжуан-цзы» (гл. 14) в переводе В.В. Малявина: «У меня было такое чувство, что я повидался с драконом! – ответил Конфуций. Свернувшийся – он кажется громадой, вытянувшийся – он являет всю красоту мира. Он движим летучими облаками, питается силами Инь и Ян. Я просто разинул рот и не мог вымолвить ни слова...» [Малявин, 2002, 161].

² Примером могут служить методологические подходы к интерпретации религии, разрабатываемые такими авторитетными религиоведами КНР, как доктор Хэ Гуанху 何光沪 или доктор Ли Шэнь 李申: [Забяко, Хаймурзина, 2013б, 75–81].

³ См., например, прекрасную энциклопедическую статью П.М. Кожина о развитии религиозной ситуации в Китае, в которой практически полностью отсутствуют сведения, в том числе и библиографического характера, об изучении этой ситуации в самом Китае: [Кожин, 2007, 172–189]. В данном случае это отнюдь не упрек автору, а лишь констатация характерного факта. Фундаментальное энциклопедическое издание, в котором находится работа П.М. Кожина, отражает сферы и степень изученности советской (российской) синологией тех или иных областей науки о Китае. Структура и содержание статьи с очевидностью демонстрирует, что китайское религиоведение в круг интересов отечественных сиологов не входило. Разумеется, это не безусловный вывод, он имеет и исключения, одним из которых является пионерская монография Константина Марковича Тертицкого, включающая обстоятельный анализ теоретических и прикладных подходов китайских исследователей к религиозным синкретическим движениям [Тертицкий, 2000]. Перечислять другие исключения, к сожалению, не позволяет объём нашей публикации.

⁴ О состоявшемся 13 октября 1959 г разговоре между Мао Цзэдуном и тогдашним профессором Пекинского университета Жэнь Цзюем, а также о высказанных 31 декабря 1963 г. Мао Цзэдуном и Чжоу Эньлаем суждениях о необходимости развития в КНР религиоведения, что и привели не только к созданию Института религий мира в системе Академии наук, но и к постановке религиоведческого образования в Пекинском университете, пишет профессор Чжао Дуньхуа, на момент написания своей статьи выполнявший обязанности декана факультета религиоведения этого крупнейшего китайского университета: [Чжао Дуньхуа, 2008, 40].

⁵ Академия наук была создана в КНР осенью 1949 г. В 1977 г. прошла её реорганизация и из состава Китайской академии наук была выделена Академия общественных наук (АОН КНР), сформированная на базе Отделения философии и общественных наук. С этого времени Институт религий мира входит в состав АОН КНР.

⁶ Некоторые особенности данного этапа в истории китайского религиоведения отражены в работах на русском языке: [Филонов, 2012, 83–86; Чжан Си, 2016б, 135–140].

⁷ С концептуальными особенностями второго и третьего этапов истории китайского религиоведения заинтересованный читатель может познакомиться по недавним публикациям на русском языке: [Забяко, Хаймурзина, 2013а, 64–74; Филонов, 2012, 86–90].

⁸ Будем иметь в виду, что это – самая общая периодизация, наряду с которой китайские исследователи используют и другие, более дробные, см., например: [Жэнь Цзюй и Чжо Синьпин, 2002, 5–15, вступительная часть].

⁹ Фундаментальный очерк, в котором отражены важнейшие результаты всех этапов истории китайского религиоведения в XX в., что и привело к его стремительному развитию в XXI в., подготовлен доктором Чжо Синьпином: [Жэнь Цзюй и Чжо Синьпин, 2002, 1–32].

¹⁰ Сведения об истории и структуре Института религий мира мы даём по материалам, представленным на его официальном сайте: [Чжунго шэжюань шицзе цзунцзяо яньцзюсо].

¹¹ О значении этого фундаментального труда для китайского религиоведения см.: [Тан Минбан, 1992, 421–426].

¹² 2017 год был отмечен уходом на небосклон вечности трёх великих представителей мировой синологии, открывших научной общественности немало новых страниц истории китайской цивилизации и религии: доктора Цин Ситая, КНР (卿希泰先生, 1928 – 17.02.2017), доктора Дэвида Кейтли, США (Dr. David Noel Keightley, 1932 – 23.02.2017) и доктора Ван Ка, КНР (王卡先生, 1956 – 16.07.2017). Эти печальные события ещё свежи в памяти, поэтому в знак нашей благодарной памяти об этих выдающихся учёных вторую дату в годах их жизни мы указываем точно.

¹³ Профессор Цин Ситай – выдающийся исследователь религии Китая и организатор современного китайского религиоведения. Масштаб научной деятельности этого учёного уже давно вышел за пределы Китая. Краткую справку о вкладе Цин Ситая в мировое синологическое религиоведение см.: [Филонов, 2012, 83–92].

¹⁴ Например: [Жэнь Цзюйю, 1963; Жэнь Цзюйю, 1981–1988]. Фундаментальная работа по истории китайского буддизма задумывалась Жэнь Цзюйюем в 8-и томах, однако обстоятельства позволили издать лишь три из них.

¹⁵ См., например: [Чжо Синьпин, 1992; Чжо Синьпин, 2000; Чжо Синьпин, 2011].

¹⁶ Чтобы не отвлекать внимание читателя, мы не указываем китайские названия структурных подразделений Института – поиск китайских вариантов их перевода не вызовет трудностей у любого, кто знаком с китайским языком. В отношении же Сектора по изучению религии в современном мире мы сделали исключение для того, чтобы показать заинтересованному читателю, что при буквальном переводе его китайского названия легко допустить смысловую ошибку. Перевод названия этого Сектора сделан нами с учётом анализа его деятельности и контекстуальных коннотаций его китайского названия.

¹⁷ См., например: [Цзи Хуачуань, 2014; Цзи Хуачуань, 2006; Цзи Хуачуань, 2008].

¹⁸ Об отношении современных исследователей КНР к проблеме интерпретации конфуцианства как религии, которую Жэнь Цзюйю некогда вынес на широкое научное обсуждение, а также о важнейших результатах изучения конфуцианства, полученных китайскими исследователями в ходе инициированной Жэнь Цзюйюем дискуссии, см.: [Чжо Синьпин, 2008, 2, 161–172, 174–212].

¹⁹ Характерные теоретические подходы сотрудников Сектора к анализу христианства отражают труды Чжо Синьпина, важнейшие из которых были перечислены выше.

²⁰ См. одну из интереснейших работ профессора Чэня: [Чэнь Цзиньго, 2005].

²¹ О научных интересах Хэ Цзиньсуна лучше всего говорят его публикации: [Хэ Цзиньсун, 2006; Хэ Цзиньсун, 2008].

²² Подробнее о структуре, деятельности и публикациях Института религий мира АОН КНР можно познаться на его официальном сайте: [Чжунго шэжюань шицзе цзунцзяо яньцзюсо].

²³ О развитии религиоведения в Пекинском университете см.: [Чжан Си, 2016а, 179–182].

²⁴ В этом отношении особенно заметен прагматизм современного китайского религиоведения. Для западного (и российского) научного подхода в большей мере присуща иная концептуальная ориентация, предельно лаконично и чётко отражённая, например, во взвешенной формулировке профессора А.П. Забияко: «С чрезвычайной осторожностью следует относиться к постановке вопроса об «истинных» и «ложных», «полезных» и «вредных» религиях» [Забияко, 2008б, 1073].

References

1. Anikhovsky S.E., Li Xin. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2010, no. 1, pp. 47–54 (in Russian).
2. Zabyako A.P. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of Religions]. Moscow: Akademicheskyy proekt, Gaudeamus, 2008, pp. 1057–1059 (in Russian).
3. Zabyako A.P. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of Religions]. Moscow: Akademicheskyy proekt, Gaudeamus, 2008, pp. 1069–1073 (in Russian).
4. Zabyako A.P., Khaimurzina M.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2013, no. 2, pp. 64–74 (in Russian).
5. Zabyako A.P., Khaimurzina M.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2013, no. 3, pp. 70–88 (in Russian).
6. Kozhin P.M. *Dukhovnaya kul'tura Kitaya: Entsiklopediya v 5 tomakh* [Spiritual Culture of China: Encyclopedia in 5 vols.]. Vol. 2. Moscow: Vostochnaya literature Press, 2007, pp. 172–189 (in Russian).
7. Krasnikov A.N. *Metodologiya klassicheskogo religiovedeniya* [Methodology of Classical Religious Studies]. Blagoveshchensk, 2004, 148 p. (in Russian).
8. Liang Zhe. *Pravoslaviye v kontekste sovremennoy rossijsko-kitayskoy vzaimodeystviya: 1949–2015 gg.* [Orthodox in Context of the Modern Interrelations between Russian and China: 1949–2015]. PhD Thesis in Philosophy. Moscow, 2016, 201 p. (in Russian).
9. Liang Zhe. *Vestnik Rossiyskogo Universiteta Druzhby Narodov: Mezhdunarodnye otnosheniya* [Bulletin of Peoples Friendship University of Russia: International Relations]. Moscow, 2015, no. 1, pp. 79–87 (in Russian).
10. Malyavin V.V. (introd., transl., and comments). *Chuang-zi* [Zhuang-zi]. Moscow: Astrel-Ast Press, 2002, 432 p. (in Russian).
11. Pozdneeva L.D. (introd., transl., and comments). *Ateisty, materialisty, dialektiki drevnego Kitaya: Yan Chzhu, Le-tszy, Chzhuan-tszy, VI–IV B.C.* [Atheists, Materialists, Dialecticians of Ancient China: Yang Zhu, Le-zi, Zhuang-zi]. Moscow: Nauka Press, 1967, 404 p. (in Russian).

12. *Religiovedenie: Entsiklopedicheskij slovar'* [Religious Studies: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Akademicheskij proekt, 2006, 1256 p. (in Russian).
13. Sima Qian. *Istoricheskie zapiski* [Historical Records]. Vol. 7. Transl. by R. Vyatkin. Moscow: Vostochnaya literature Press, 1996, 464 p. (in Russian).
14. Tertitskiy K.M. *Kitajskie sinkreticheskie religii v XX veke* [Chinese Syncretic Religions in the 20th Century]. Moscow: Vostochnaya literature Press, 2000, 415 p. (in Russian).
15. Filonov S.V. *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki na Dal'nem Vostoke* [The Humanities and Social Studies in the Far East]. Khabarovsk, 2012, no. 3 (35), pp. 83–92 (in Russian).
16. Khaimurzina M.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2017, no. 1, pp. 49–55 (in Russian).
17. Zhan Xi. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, Philosophical, Political and Law Sciences, Culturology and Art History. Issues of Theory and Practice]. Tambov, 2016, no. 6 (68), pt. 1, pp. 179–182 (in Russian).
18. Zhan Xi. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya* [Bulletin of St. Petersburg University. Philosophy and Conflictology]. St. Petersburg, 2016, no. 2, pp. 135–140 (in Russian).
19. Zhan Xi. *Razvitiye religiovedeniya v Rossii i Kitae v kontse XX – nachale XXI vv.: sravnitel'nyj analiz* [The Development of Religious Studies in Russia and China at the End of the 20th – Beginning of the 21st Centuries: Comparative Analysis]. Synopsis of PhD Diss. St. Petersburg, 2017, 20 p. (in Russian).
20. Zhan Xi. *Sovremennye issledovaniya sotsial'nykh problem* [Modern Research of Social Problems]. Krasnoyarsk, 2016, no. 3–1 (27), pp. 157–185 (in Russian).
21. Wang Ka. *Study on the Taoist Manuscripts from Dunhuang: General Description, Catalogs, Indexes*. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2004, 4+3+314 p. (in Chinese).
22. Wang Ka. *Heshang-gong's Comments on the Laozi's Book "Dao de jing", with Syntactic and Semantic Analysis*. Beijing: Zhonghua shuju, 1993, 7+4+17+331 p. (in Chinese).
23. *The List and Summary of the Texts of the Taoist Canon*. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1991, 10+56+1532 p. (2d revised ed.: 1995, 10+2+52+1533 p.; 3d revised ed.: 2005, 8+43+915 p.) (in Chinese).
24. Ren Jiyu. *Collection of Papers on the Ideology of Chinese Buddhism in Han-Tang Dynasties*. Beijing: Shenghuo, dushu, xinzhi sanlian shudian, 1963, 250 p. (in Chinese).
25. Ren Jiyu (ed.). *Dictionary on Religion*. Shanghai: Shanghai cishu chubanshe, 1981, [2]+8+97+1343 p. (in Chinese).
26. Ren Jiyu (ed.). *History of Chinese Taoism*. Shanghai: Renming chubanshe, 1990, 8+6+811 p. (revised ed. in 2 vols.: Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2001), (in Chinese).
27. Ren Jiyu. *History of Chinese Buddhism*. 3 vols. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1981–1988 (in Chinese).
28. Ren Jiyu, Zhuo Xiping (eds.). *Compendium of Chinese Science of the 20th Century: Religious Studies*. Fuzhou: Fujian jiaoyu chubanshe, 2002, 24+2+32+1+3+446 p. (in Chinese).
29. Li Teying. *At the Forefront of the Chinese Humanities and Social Sciences: Final Report for 1999*. Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe, 2000, 712 p. (in Chinese).
30. Lu Zhidong, Dai Ning. *Bulletin of the North-Western Academy of Nationalities, Issue "Philosophical and Social Sciences"*. Yinchuan, 2003, no. 3, pp. 41–44 (in Chinese).
31. Lü Daji. *Jiangsu Social Sciences*. Nanjing, 2002, no 3, pp. 77–84 (in Chinese).
32. Tang Mingbang. *Study on the Daoist Culture*. Vol. 2. Shanghai: Guji chubanshe, 1992, pp. 421–426 (in Chinese).
33. *Sinologie Française*. Vol. 2. Beijing: Qinghua daxue chubanshe, 1997, VI+367 p. (in Chinese).
34. *Sinologie Française*. Vol. 4. Beijing: Zhonghua shuju, 1999, 2+2+389 p. (in Chinese).
35. *Sinologie Française*. Vol. 7. Beijing: Zhonghua shuju, 2002, 2+3+2+656 p. (in Chinese).
36. He Guanghu. *Academics*. Hefei, 2003, no 3 (100), pp. 234–253 (in Chinese).
37. He Jinsong. *History of Buddhism in Korea*. Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe, 2008, 2+7+4+542 p. (in Chinese).
38. He Jinsong. *Buddhist Philosophy of Ikeda, Daisaku*. Beijing: Zongjiao wenhua kexue chubanshe, 2006, 3+2+4+243 p. (in Chinese).
39. Ji Huachuan. *The Literature Study on Gushan Cao Dong Sect in the Ming and Qing Dynasties*. Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe, 2014, 2+2+313 p. (in Chinese).
40. Ji Huachuan. *Ancient Buddhism in Jiangnan: Zhongfeng Mingben and Zen Buddhism in the Yuan Dynasty*. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2006, 7+3+5+366 p. (in Chinese).
41. Ji Huachuan. *Chinese Buddhism and Zen Lineage*. Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe, 2008, 6+2+418 p. (in Chinese).
42. Jiang Jianyong. *China Religion*. Beijing, 2010, no 8, pp. 14–17 (in Chinese).
43. Qin Xitai (ed.). *History of Chinese Taoism*. 4 vols. Chengdu: Sichuan renming chubanshe, 1988–1994 (in Chinese).
44. Zhang Xiuxiu. *China Religion*. Beijing, 2001, no 4, pp. 13–15 (in Chinese).
45. Zhao Dunhua. *China Religion*. Beijing, 2008, no 10, pp. 40–42 (in Chinese).
46. Zhuo Xiping. *China Religion*. Beijing, 2013, no 11, pp. 24–28 (in Chinese).
47. Zhuo Xiping (ed.). *Contemporary Religious Studies in China: 1949–2000*. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2011, 415 p. (in Chinese).
48. Zhuo Xiping. *About the Christian Religion*. Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe, 2000, 6+3+363 p. (in Chinese).
49. Zhuo Xiping (ed.). *Thirty Years of Studies on Religion in China: 1978–2008*. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2008, 419 p. (in Chinese).

50. Zhuo Xinping. *Religions and Religious Studies in the World*. Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe, 1992, 415 p. (in Chinese).
51. Zhuo Xinping et al. *The World Religious Cultures*. Beijing, 2014, no. 6, pp. 40–46 (in Chinese).
52. *Institute of World Religions Chinese Academy of Social Sciences*. Available at: <http://iwr.cass.cn/> (accessed January 11, 2018), (in Chinese).
53. *Chinese Daoist Canon*. 49 vols. Beijing: Huaxia chubanshe, 2004 (in Chinese).
54. Chen Jinguo. *Belief, Ritual, and Rural Society: the Historical Anthropology of Fengshui in Fujian, China*. 2 vols. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2005, 2+3+6+819 p. (in Chinese).
55. Yang Puchun. *Religious Studies*. Chengdu, 2016, no. 1, pp. 259–264 (in Chinese).
56. Schipper K., Verellen F. (eds.). *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 2004, XIX+1637 p. (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.1.144-155

Чирков Н.В.

Инкультурация христианства в контексте межкультурного и межрелигиозного диалога Римско-католической церкви



Аннотация. В миссионерской деятельности РКЦ среди нехристианских народов и культур церковь прибегает к использованию стратегий инкультурации христианства, основывающихся на установлении и развитии межкультурного и межрелигиозного диалогов. На основании анализа официальных документов РКЦ (декларации II Ватиканского Собора, социальная доктрина католической церкви, энциклики и апостольские обращения понтификов) автор акцентирует проблемы инкультурации христианства, которые возникают в условиях межкультурного и межрелигиозного диалога и которые накладывают особенности на миссионерскую деятельность католической церкви. Благодаря реформам и принятым последующим решениям II Ватиканского собора были сформулированы и изложены аспекты, цели, задачи и предписания осуществления диалога христианства с нехристианскими религиями. В дальнейшем тема межкультурного и межрелигиозного диалогов получила развитие и выражение в социальной доктрине католической церкви, а также в энцикликах и апостольских посланиях понтификов РКЦ. Согласно позиции РКЦ, межкультурный и межрелигиозный диалоги имеют своей целью взаимное обогащение различных духовных культур, а их развитие должно подготавливать пути для дальнейшей эвангелизации.

Ключевые слова: Римско-католическая церковь, инкультурация христианства, миссионерская деятельность, межкультурный диалог, межрелигиозный диалог, эвангелизация, II Ватиканский собор, апостольское обращение, энциклика, нехристианские культуры, миссия *ad gentes*

Nikolai V. Chirkov

The Inculturation of Christianity in the Context of Intercultural and Interreligious Dialogues of the Roman Catholic Church

Abstract. In the missionary work of the Roman Catholic Church among non-Christian peoples and cultures, the Church resorts to the use of strategies for the inculturation of Christianity, based on the establishment and development of intercultural and interreligious dialogues. Based on the analysis of the official documents of the Roman Catholic Church (declaration of the Second Vatican Council, social doctrine of the Catholic Church, encyclicals and apostolic exhortations of the pontiffs), the author attempts to reveal the problems of the inculturation of Christianity rising in the context of intercultural and interreligious dialogues and making impact on the missionary work of the Catholic Church. Thanks to the reforms and subsequent decisions of the Second Vatican Council, the aspects, goals, tasks, and instructions for the dialogue of Christianity with non-Christian religions were formulated and set out. In future, the topic of intercultural and interreligious dialogues was developed and expressed in the social doctrine of the Catholic Church, as well as in the encyclicals and apostolic exhortations of the Roman Catholic pontiffs. According to the Roman Catholic Church position, interreligious and intercultural dialogues are aimed at mutual enrichment of various spiritual cultures, and their development should prepare the ground for further evangelization.

Key words: Roman Catholic Church, inculturation of Christianity, evangelization, missionary activity, intercultural dialogue, interreligious dialogue, evangelization, the Second Vatican Council, Apostolic exhortation, encyclical, non-Christian cultures, mission *ad gentes*

Чирков Николай Викторович – религиовед, соискатель учёной степени кандидата философских наук; 05804, Словакия, г. Попрад-Велька, ул. Величка площадь, 1; chirkovniko@gmail.com.

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

Контакт с различными культурами народов мира на протяжении истории развития РКЦ являлся неотъемлемой частью миссионерской деятельности церкви. Подобная связь с культурами иллюстрирует открытость католической церкви на собственное преобразование. Сталкиваясь с той или иной культурой, РКЦ прибегает к стратегии инкультурации христианства¹ и заимствует в практике проповеди христианства некоторые национальные, культурные и социальные компоненты и элементы конкретной страны или региона, где осуществляет свою миссию². Церковь вбирает в свою практику проповеди христианства некоторые локальные культурные и социальные компоненты и элементы конкретной страны или региона, где осуществляет свою миссионерскую деятельность³. Помимо этого, процесс инкультурации христианства тесно связан с развитием межкультурного и межрелигиозного диалогов.

Следует отметить, что понятие *межрелигиозный диалог* появилось в терминологии РКЦ относительно недавно. Возникновение этого термина связано с проведением II Ватиканского собора, на котором была сформирована концепция диалога между христианством и нехристианскими религиями⁴. Эта концепция была обозначена в качестве одной из основных программ обновления РКЦ. Тем не менее, элементы межрелигиозного и межкультурного диалогов обнаруживаются в миссионерской практике РКЦ ещё до проведения собора. Главным образом, диалог между религиями проявлялся в регионах, где католичество сосуществовало в прямом контакте с иными религиями и культурами. При установлении подобного диалога возникало множество неясностей, вопросов и споров по поводу определения возможных границ диалога между католичеством и нехристианскими культурами и религиозными верованиями. Фактически первые официально зафиксированные положения, регламентирующие взгляды РКЦ на развитие межкультурного и межрелигиозного диалогов, появляются как ответная реакция РКЦ на актуальные проблемы межкультурного общения в ходе проведения II Ватиканского собора. В дальнейшем они получают развитие и выражение в социальной доктрине католической церкви, а также в энцикликах и апостольских посланиях понтификов РКЦ.

В 1964 г. была обнародована энциклика римского папы Павла VI «*Ecclesiam Suam*»⁵, которая явилась основой в размышлениях и поисках путей развития диалога между христианством и нехристианскими религиями. В энциклике понтифик заявляет, что долг верности церкви обязывает католических верующих провозглашать веру в одну единственную истинную религию – христианство [Ecclesiam Suam, 1964, 101]. Однако в энциклике подчёркивается, что это не означает категорический отказ от признания и уважения духовных и нравственных ценностей различных нехристианских религий. Папа римский призывает христиан вступать в диалог с верующими иных религий с позиции сохранения идеалов, которые являются общими в деле защиты религиозной свободы, культуры, социального равенства и благополучия, а также гражданских прав и порядка. [Ecclesiam Suam, 1964, 92, 102]. Следует также отметить, что ещё за три месяца до обнародования энциклики «*Ecclesiam Suam*» в РКЦ впервые был создан Секретариат по контактам с нехристианскими религиями⁶.

II Ватиканский собор впервые в истории РКЦ с полной определённой высказался позитивно о других религиях⁷. В итоговой декларации собора «*Nostra Aetate*»⁸ изложены положения и аспекты относительно установления и развития диалога между христианством и нехристианскими религиями. На II Ватиканском соборе синод РКЦ указал на актуальность изучения культуры местных народов в христианизации.

В декларации II Ватиканского собора «*Nostra Aetate*» об отношении церкви к нехристианским религиям синод РКЦ указывает на укрепление связей между культурами и религиями в развивающемся мире. В связи с этим синод находит актуальным постановку вопроса отношения РКЦ к нехристианским религиям в ключе развития диалога между культурами и народами. По мнению РКЦ, важным аспектом в этом вопросе является поиск точек соприкосновения мнений и объединения людей посредством коммуникации. Последний тезис основывается на позиции РКЦ о том, что все народы составляют один социум, имеющий разную историю, традиции, религиозные верования и культуру⁹. В декларации заявлено, что католическая

церковь с уважением относится к иудаизму, исламу, индуизму и буддизму. Данный тезис синод аргументирует присутствием у различных народов восприимчивости к сакральной силе, выраженной религиозным содержанием в признании «верховного божества» или «отца». Каждая из этих религий старается ответить на вопросы бытия собственными категориями и понятиями.

В декларации приведены следующие примеры. В индуизме верующие познают категорию сакрального и выражают её во всевозможных мифах, а также в виде философских размышлений. Посредством форм аскезы и созерцания люди пытаются найти освобождение от тревог своего существования. В буддизме, в зависимости от его различных школ, признаётся неудовлетворённость изменчивого мира. Учение буддизма включает в себя достижения состояния полного освобождения – *нирваны*, состояния озарения путём собственных усилий или с помощью свыше [Nostra Aetate, 1965, 278]. РКЦ в своём социальном учении заявляет об уважительном отношении к исламу, где верующие почитают единого Бога в качестве творца всего сущего. В исламе с уважением говорится об Иисусе, почитаемого в качестве пророка. Подобно в этом отношении с Девой Марией, почитаемой в качестве матери пророка. Также в исламе высоко ценится нравственность, молитва, милостыня и пост. Синод говорит, что нехристианские религии стремятся разнообразными способами помочь человеку освоить сферу духовной жизни в поисках истины посредством вероучения и священных обрядов. В связи с этим РКЦ заявляет, что не отвергает ничего из того, что в этих религиях почитается в качестве сакрального. Синод постановил, что РКЦ с уважением рассматривает образ жизни, религиозное учение и предписания иных народов и, опираясь на принципы миссионерского послания, стремится помочь открыть категорию «истины» в свете христианства [Nostra Aetate, 1965, 278]¹⁰. Таким образом, в указанных тезисах декларации «Nostra Aetate» синодом РКЦ утверждается практическая возможность развития диалога между христианством и нехристианскими религиями.

РКЦ нацелена на актуализацию своей социальной функции. Вопросы межкультурного и межрелигиозного диалогов отдельно рассматриваются в социальном учении католической церкви. РКЦ заявляет, что католическая социальная доктрина носит универсальный характер в силу отражённых в ней экуменических, межрелигиозных и социальных отношений РКЦ с различными народами, культурами и религиями [Компендиум, 2006, 18–27]¹¹. По мнению католической церкви, религии играют важную роль в процессе сохранения мирных и справедливых отношений в современном обществе, направленных на целостное развитие человечества. Тем самым церковь призывает к развитию межрелигиозного диалога в целях совместного поиска наиболее эффективных форм сотрудничества между религиями [Компендиум, 2006, 351].

В послесоборный период тема межрелигиозного диалога получила дальнейшее развитие в многочисленных документах РКЦ. Большое внимание развитию концепции диалога между религиями уделили последние после работы II Ватиканского Собора три понтифика католической церкви в своих апостольских посланиях и энцикликах.

В энциклике «Redemptoris Missio» (*лат.* Миссия искупления) о неизменной актуальности миссионерского послания понтифик Иоанн Павел II пишет, что католическая церковь, не отождествляя себя ни с какой-либо определённой культурой, в миссионерской деятельности имеет своей целью евангелизацию существующих культур, а не замену их собой [Redemptoris Missio, 1990, 52]. Культура того или иного народа должна стать первоочередной сферой для миссионеров, где они должны с высокой ответственностью и уважением изучить её, найти точки соприкосновения с христианским вероучением для адаптации христианства среди местной культуры.

В энциклике «Redemptoris missio» Иоанн Павел II определяет межрелигиозный диалог как составную часть евангелизационной миссии РКЦ [Redemptoris Missio, 1990, 55]. Диалог, не противоречащий миссии *ad gentes*¹² (*среди нехристианских народов и культур*), по мнению понтифика, следует понимать, как метод и средство для познания, а также взаимообогащения культур [Dialogo e annuncio, 1991]. Следуя миссионерскому посланию, РКЦ не видит противоречия между проповедью

Евангелия и межрелигиозным диалогом. Развитие межрелигиозного диалога в миссионерской деятельности является одним из выражений концепции миссии *ad gentes*, обращённой к народам, не исповедующим христианство. Согласно миссиологии РКЦ, Бог различным образом присутствует как в отдельных личностях, так и в целых народах, посредством их духовного богатства, заключённого в религиозных традициях и верованиях, несмотря на присущие им «неточности и заблуждения» [Павел VI, 1963, ААС 55, 858]¹³. По мнению понтифика, межрелигиозный диалог и миссия *ad gentes* обязаны иметь взаимосвязь, а также свои принципиальные различия. Понтифик подчёркивает, что эти две сферы не следует смешивать между собой. Более того, он указывает, что не следует осуществлять подмену одного другим или считать их тождественными. Данный момент является важным в процессе инкультурации христианства, осуществляющемся посредством межрелигиозного диалога. Данный тезис понтифик аргументирует словами своего послания епископам Азии: «Даже если Церковь с радостью признаёт всё, что истинно и свято в религиозных традициях буддизма, индуизма и ислама в качестве отражения истины, просвещающей всех людей, это не уменьшает её задачи и решимости в провозглашении без колебаний Иисуса Христа, который есть «Путь, Истина, и Жизнь»¹⁴ [Послание, 1990, 4]. Говоря иными словами, РКЦ считает, что подобный диалог должен быть основан и развит с убеждением, что только церковь есть единственный путь спасения и в силу того, что лишь в ней выражена вся полнота спасительной тайны [Unitatis Redintegratio, 3]. Однако к этому тезису далее понтифик делает ещё одно замечание, заявляя, что диалог рождается не из тактики или интереса одной стороны, а является деятельностью, процессом, имеющим ясные требования, мотивации, а также достоинство, строящееся на уважении к иным культурам и религиям различных народов мира [Redemptoris Missio, 1990, 56; Redemptor Hominis, 12: loc. cit., 279.]. Перед подобным диалогом открывается широкое пространство для евангелизации.

Межрелигиозный и межкультурный диалоги способны принимать разные формы и выражения. В энциклике понтифик говорит главным образом о четырёх формах, в которых может быть развит диалог христианства с иными религиями и культурами. Первой формой он считает обмен мнениями между специалистами¹⁵ или официальными представителями религиозных организаций [Redemptoris Missio, 1990, 57]. Другой формой является сотрудничество в области развития индивида и защиты религиозных прав и ценностей [Redemptoris Missio, 1990, 57]. Третья форма – обмен опытом в сфере духовной жизни и религиозного опыта между христианством и иными религиями [Redemptoris Missio, 1990, 57]. Четвёртая форма диалога основывается на «жизненном» диалоге, в котором приверженцы различных религий стараются проповедовать посредством повседневной жизни, системы взглядов и ценностей, а также жизненного уклада, способствуя развитию справедливости и чувства братства в социуме [Redemptoris Missio, 1990, 57]. Стоит отметить, что последняя форма была использована миссионерами, осуществляющими свою деятельность в странах азиатского континента¹⁶.

Понтифик также заключает, что для настоящего диалога необходима личная вовлечённость миссионера в культурные реалии того или иного народа. Ключ к пониманию другой религии нужно искать не в доктринальных и не в интеллектуальных аспектах. Сами люди, их образ жизни, определяющийся религиозной практикой и духовностью, их суждения и наблюдения о мире, их жизненные установления и позиции – всё это следует рассматривать и учитывать миссионеру, который стремится понять ценности другой религии и культуры в процессе установления межрелигиозного диалога. В качестве наставления миссионерам понтифик указывает на необходимость погружения в социально-культурную реальность тех народов, где они осуществляют миссионерскую деятельность. Помимо изучения языка для миссионера предпочтительным является встреча с культурными и религиозными традициями, а также понимание ценностей и категорий этих культур, благодаря собственному опыту встречи и контакта с данной культурой [Redemptoris Missio, 1990, 53]. Понтифик отмечает, что это не означает, что миссионер должен отказаться от собственной культуры. Речь идёт о возможности приспособиться к условиям местной культуры в солидарности и диалоге. Примером может служить миссионерская

деятельность РКЦ в Индии и в Пакистане, где католические миссионеры адаптировались к культурным и религиозным реалиям, приняв некоторые символические обычаи и традиции местного населения [Чирков, 2017, 5–16]. Например, в Пакистане из традиций ислама католические миссионеры переняли практику, согласно которой вступать в молитвенное помещение следует с босыми ногами. В Индии католические миссионеры из нескольких монашеских орденов сменили традиционную сутану на одеяние, подобное тому, что носят индуисты и буддисты¹⁷.

Следует также отметить, что в энциклике понтифик указывает на учреждения, в задачи которых входит координация миссионерской деятельности и осуществления межрелигиозного и межкультурного диалогов. За координацию миссионерской деятельности на национальном и региональном уровнях отвечают региональные конференции епископов РКЦ [Redemptoris Missio, 1990, 57]. В задачи конференций епископов в области миссии церкви входит обсуждение вопросов и решение проблем, связанных со способами и методами осуществления межкультурного и межрелигиозного диалогов, а также инкультурации христианства.

Другим значимым источником в развитии темы межрелигиозного и межкультурного диалогов является апостольское обращение «*Verbum Domini*» (лат. Слово Божие) римского папы Бенедикта XVI. В документе подчёркивается признание межрелигиозного диалога в качестве основного элемента евангелизации католической церкви среди нехристианских народов. Понтифик ригористично заявляет, что в процессе осуществления подобного диалога следует избегать любых форм синкретизма и релятивизма [Verbum Domini, 2011, 117, 132]. Развитие межрелигиозного и межкультурного диалогов осуществляется согласно постановлениям декларации II Ватиканского собора «*Nostra Aetate*», а также последующим концепциям миссиологии РКЦ и предписаниям понтификов РКЦ. Бенедикт XVI указывает на стремительно развивающийся процесс глобализации, который, по его мнению, влияет на условия жизни в более тесном контакте с людьми различных культур и вероисповеданий [Verbum Domini, 2011, 117, 132]. В своём апостольском обращении понтифик подчёркивает уважение в лице РКЦ к древним религиям и различным религиозным традициям континентов, считая ценности и традиции этих культур вектором направления построения взаимопонимания между отдельными людьми и народами. Данный тезис Бенедикт XVI аргументирует тем, что в послесоборный период РКЦ неоднократно выражала согласие с различными ценностями, изложенными в священных религиозных текстах мировых религий. В качестве примера понтифик указывает на такие категории, чувства и ценности, как уважение к жизни, молчание и созерцание, которые выражены в буддизме; категорию сакрального, пост и жертву, которые проявлены в индуизме; семейные и социальные ценности, выраженные в религиозно-философском учении конфуцианства [Verbum Domini, 2011, 119, 134]. Помимо того, у различных народов мира можно встретить особое почитание трансцендентности Бога или божества, признаваемого в качестве творца мира и всего живого, выражение священства брака и института семьи, а также чувство солидарности [Verbum Domini, 2011, 119, 134]. Всё эти моменты служат, по мнению понтифика, точкой опоры для развития межрелигиозного диалога в процессе инкультурации христианства среди нехристианских народов. В заключении папа римский Бенедикт XVI пишет, что плодотворный положительный диалог невозможен без настоящего уважения к любому человеку, исповедующему свою религию [Verbum Domini, 2011, 119, 134]. Отдельно стоит сказать, что в этом отношении Синод РКЦ одобряет сотрудничество представителей различных религий для провозглашения свободы вероисповедания и содействия мира, а также взаимопонимания между различными народами и культурами [Иоанн Павел II, 1985, 5; AAS 78, 1986, 99].

Тему межрелигиозного диалога и его роль в инкультурации христианства также упоминает папа римский Франциск в своём апостольском обращении «*Evangelii Gaudium*». В обращении к епископам, пресвитерам, дьяконам и мирянам понтифик пишет, что евангелизация включает в себе путь социального, культурного и религиозного диалогов. Понтифик заявляет, что церковь должна стоять на позиции открытости, которая будет характеризовать диалог с верующими нехристианских религий. Межрелигиозный диалог является обязательным условием для

«мира в мире» [Evangelii Gaudium, 2014, 155]. Делая акцент на последнее выражение, понтифик заявляет, что данный диалог является долгом христиан, проявлением уважения и веротерпимости к иным религиям. В энциклике папа Франциск призывает христиан выйти на периферию [Конференция, 2012, 8.9; Evangelii Gaudium, 2014, 155–158]. Говоря иными словами, помимо развития экуменизма между христианскими конфессиями, он призывает христиан выйти на путь диалога с нехристианскими религиями и культурами. По его мнению, в межрелигиозном и межкультурном диалогах открывается широкое поле для возможности принятия иных народов с их образом мышления, жизненного уклада и самовыражения.

Особым образом, в апостольском обращении римский папа Франциск акцентирует внимание на теме развития диалога между христианством и исламом. Ссылаясь на догматическую конституцию II Ватиканского собора о церкви «*Lumen gentium*», папа Франциск указывает на исторические корни возникновения ислама, а также основные аспекты его вероучения, которые имеют сходство с догматикой РКЦ [Evangelii Gaudium, 2014, 158]¹⁸. Понтифик обозначает актуальность данной темы, основываясь на признании того факта, что во многих странах некоторые общие моменты вероучения могут послужить платформой для развития диалога между мусульманами и христианами в рамках инкультурации христианства. Одновременно понтифик указывает на проявление уважения к исламским иммигрантам, прибывающим в страны Европы, а также просит об уважении со стороны стран, где ислам является государственной религией, об обеспечении свободы христианам в совершении своих культов и обрядов [Evangelii Gaudium, 2014, 157–158]. Понтифик также указывает на социальную значимость межрелигиозного диалога, который имеет своей целью поиск социального мира и справедливости между народами [Evangelii Gaudium, 2014, 158]. Поэтому, полагает понтифик, межрелигиозный диалог является этическим обязательством для христиан, поскольку сам процесс осуществления диалога помогает верующим обрести смысл любви и стремления к истине, а, следовательно, к обогащению духовной жизни [Evangelii Gaudium, 2014, 156]. Евангелизация и межрелигиозный диалог должны осуществляться «рука об руку», поддерживая и развивая друг друга. Развитие межрелигиозного диалога должно способствовать адаптации христианства среди народов, исповедующих нехристианские религии. Подлинная адаптация христианства, опирающаяся на аспекты межкультурного и межрелигиозного диалогов, возможна лишь в условиях осуществления принципа религиозной свободы. Следует отметить, что тема свободы вероисповедания своей религии и уважения людей, исповедующих иные религии, в последнее время занимает одно из ключевых мест в концепции инкультурации христианства РКЦ в странах Ближнего Востока и Восточной Азии.

Помимо апостольских обращений понтификов РКЦ, в которых они освещают концепцию межрелигиозного диалога, стоит упомянуть ещё один документ, имеющий большую ценность для раскрытия данного вопроса. Этим документом является декларация Конгрегации вероучения РКЦ, известная под названием «*Dominus Iesus*»¹⁹. В декларации отмечено, что проповедь РКЦ осуществляется посредством межрелигиозного диалога. Согласно концепции РКЦ, подлинный диалог предполагает равенство сторон [Dominus Iesus, 2011, 2]. Стоит отдельно упомянуть, что в отношении вопроса осуществления межрелигиозного диалога в инкультурации христианства РКЦ обозначает главную проблему, решение которой до настоящего дня остаётся неоднозначным. Согласно РКЦ, нелёгкими задачами являются, во-первых, примирение взглядов РКЦ с иными убеждениями; во-вторых, открытость, принятие христианином религиозной истины другого человека. Говоря иными словами, католическая церковь не может смело принять многие элементы нехристианских религий, выражая тем самым толерантный подход. В декларации говорится, что межрелигиозный диалог дополняет миссию церкви *ad gentes*, отсылающую к концепции единства, из которой следует, что все народы не лишены спасительной божественной благодати: «Все спасённые разделяют, хотя и по-разному, одну и ту же тайну спасения в Иисусе Христе посредством Его Духа» [Dominus Iesus, 2011, 2]. Однако, согласно позиции РКЦ, в противовес различным современным релятивистским течениям в декларации утверждается, что спасение возможно только посредством

веры в Иисуса Христа: «Вере Церкви противоречат теории об ограниченном, неполном и несовершенном характере Откровения Иисуса Христа, которое якобы является лишь дополнением к другим религиям» [Dominus Iesus, 2011, 6]. В дополнение к данному тезису в тексте декларации отмечается следующее утверждение: «справедливо, что последователи иных религий могут стяжать Божественную благодать, но не менее справедливо и то, что они объективным образом пребывают в неизмеримо более ущербном положении в сравнении с теми, кто обладает полнотой средств спасения в Церкви» [Dominus Iesus, 2011, 6]. В связи с этим подчёркивается, что паритет как условие диалога между религиями справедливо относится к равнозначной свободе сторон, осуществляющих диалог, а не к доктринальному контексту и тем более не к их отношению к Иисусу Христу – Богу, ставшему человеком, при сравнении Его с основателями других религий [Dominus Iesus, 2011, 6]. Стоит отметить, что католическая церковь, стоя на ригористической позиции, заявляет, что межрелигиозный диалог не должен допускать религиозного синкретизма между христианством и иными религиями. Ныне в РКЦ данный вопрос остаётся по-прежнему актуальным. Предполагается, что католические богословы должны тщательно проработать детали данного вопроса, чтобы в дальнейшем выработать целостную концепцию взглядов на позиции и формы диалогов между христианством и иными религиями [Диалог, 2002, 1629].

Следует также отметить, что в 1982 г. папой Иоанном Павлом II был основан Папский совет по культуре и межрелигиозному диалогу²⁰. Данная дикастерия²¹ РКЦ занимается диалогом с современными и традиционными культурами, а также рассмотрением вопросов взаимоотношений Святого Престола и мира культуры. В ведомстве совета находятся вопросы взаимосвязи и различия между Евангелием и культурами народов мира.

Примеры осуществления инкультурации христианства посредством межрелигиозного и межкультурного диалогов можно обнаружить повсеместно в странах Азии, Латинской Америки и Африки²².

Заключение

Подводя некоторые итоги, стоит отметить следующее.

Во-первых, тема теоретического обоснования межрелигиозного диалога в РКЦ является новой. Благодаря реформам и принятым последующим решениям II Ватиканского собора были сформулированы и изложены аспекты, цели, задачи и предписания осуществления диалога христианства с нехристианскими религиями. Согласно позиции РКЦ, межрелигиозный и межкультурный диалоги имеют своей целью взаимное обогащение различных духовных культур. Развитие межрелигиозного и межкультурного диалога должно подготавливать пути для евангелизации и способствовать развитию инкультурации христианства.

Во-вторых, в понимании РКЦ, межрелигиозный диалог не должен допускать какую-либо форму религиозного синкретизма и эклектизма. Согласно позиции РКЦ, межрелигиозный и межкультурный диалоги имеют своей целью взаимное обогащение различных духовных культур. Однако стоит заметить, что РКЦ указывает на невозможность осуществления диалога между религиями вообще. Данный тезис находит своё подтверждение в том, что в каждом отдельном случае диалогом является встреча двух конкретных религий. Христианская теология различает пантеистические религии, такие как индуизм и буддизм, с одной стороны, и монотеистические религии, как иудаизм и ислам – с другой [Диалог, 2002, 1628]. Данная типология часто используется в официальных документах РКЦ, указывая на конкретный диалог: например, на исламо-христианский или на иудео-христианский.

В-третьих, в рассматриваемых нами официальных документах РКЦ изложено теоретическое обоснование инкультурации христианства в миссионерской деятельности РКЦ. Упомянутые нами декреты, догматические конституции II Ватиканского собора, а также энциклики понтификов служат практическим пособием, своего рода инструкцией по инкультурации христианства. Принципы инкультурации христианства, изложенные в декретах и догматических конституциях, в первую очередь адресованы католическим миссионерам, осуществляющим свою проповедническую деятельность. Однако стоит отметить, что инструкции, данные

в документах, носят общий характер. Возникающие спорные вопросы по поводу определения возможных границ диалога между католичеством и нехристианскими религиями, меры возможного отступления миссионерами от предписанных норм и принципов рассматриваются в РКЦ индивидуально.

Список сокращений

РКЦ – Римско-католическая церковь

Библиографический список

1. Библия: книги Священного Писания Ветхого и Нового завета. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. – 2535 с.
2. Демченко, М.Б. Взгляды Жюля Моншанена как попытка инкультурации христианства в Индии / М.Б. Демченко // Религиоведение. – 2010. – № 3. – С. 8–15.
3. Демченко, М.Б. Опыт инкультурации христианства в Индии в середине XX века : на примере деятельности Жюля Моншанена и Анри Лё Со: дисс. ... канд. культурологии: 24.00.01 / М.Б. Демченко; Рос. гос. гуманитар. ун-т (РГГУ). – М., 2011. – 146 с.
4. Диалог между религиями // Католическая энциклопедия. Т. I / под ред. о. Григорий Цёрох OFMConv. – М.: Изд-во Францисканцев, 2002. – С. 1629.
5. Догматические постановления о Церкви / Священный Вселенский II Ватиканский Собор. – Милан, 1966.
6. Дубровская, Д.В. Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие (1552–1775 гг.) / Д.В. Дубровская. – М.: «Крафт+», Институт востоковедения РАН, 2000. – 256 с.
7. Иоанн Павел II. Речь на встрече с мусульманской молодежью в Касабланке, Марокко (19 августа 1985 г.), 5: AAS 78 (1986), 99.
8. Катехизис Католической церкви. – М.: Изд-во Рудомино, 1996. – 758 с.
9. Компендиум социального учения Церкви. – Минск: Paoline, 2006. – 623 с.
10. Конференция католических епископов Индии, Заключительная декларация 30-й Генеральной Ассамблеи: The Church's Role for a better India (8 марта 2012 г.), 8.9.
11. Ломанов, А.В. Христианство и китайская культура / А.В. Ломанов. – М.: Вост. лит., 2002. – 446 с.
12. Павел VI. Обращение по случаю открытия II Сессии Второго Ватиканского Вселенского Собора, 29 сентября 1963: AAS 55 (1963), 858.
13. Чирков, Н.В. Акциональный аспект инкультурации христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2017. – № 3. – С. 5–16.
14. Чирков, Н.В. Визуальный аспект инкультурации христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви: культурные трансформации / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2016. – № 3. – С. 107–120.
15. Чирков, Н.В. Инкультурация христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви: методология интерпретации / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2015. – № 1. – С. 15–29.
16. Чирков, Н.В. Инкультурация христианства в этнические традиции якутов (на примере миссионерской деятельности Римско-католической церкви) / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2013. – № 4. – С. 41–47.
17. Чирков, Н.В. Межрелигиозный диалог и опыт культурной аккомодации католичества Маттео Риччи в Китае / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2014а. – № 1. – С. 113–124.
18. Чирков, Н.В. Миссионерская деятельность святителя Иннокентия (Вениаминова) в Якутии / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2014б. – № 3. – С. 152–160.
19. Ad Gentes. Decree on the Mission Activity of the Church. Second Vatican Council. Vatican City, 1965.
20. Ad Gentes. Декрет о миссионерской деятельности Церкви, II Ватиканский Вселенский Собор, 1965.
21. Catechesi Tradendae. Апостольское обращение о катехизации в наше время. Апостольское обращение Иоанна Павла II. Ватикан, 16 октября 1979 г. – М.: Издательство Францисканцев, 2002.
22. Christifideles Laici. Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II, обнародованное после Синода Епископов, о призвании и миссии мирян в Церкви и в мире. – М.: Издательство Францисканцев, 1999. – 194 с.
23. Chupungco Anscar. Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity, and Catechesis. Collegeville, 1992.

24. Congregazione per il Culto divino e la Disciplina dei Sacramenti. Direttorio su pietà popolare e liturgia, (17 dicembre 2001), nn. 164–165. – Città del Vaticano, 2002. – P. 137–139.
25. Dialogo e annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e sull'Annuncio del Vangelo di Gesù Cristo. 1991.
26. Dominus Iesus. Декларация о единственности и спасительной вселенскости Иисуса Христа и Церкви. Конгрегация вероучения // Новая Европа. – 2011. – № 14.
27. Ecclesiam Suam. Encyclical. Paul VI. – 6 August 1964. – 101.
28. Evangelii Gaudium. Апостольское обращение Святейшего Отца Франциска о возвещении Евангелия в современном мире. – М.: Издательство Францисканцев, 2014. – С. 155.
29. Evangelii Nuntiandi, Апостольское обращение Павла VI, 53: loc. cit. 41f.
30. Faith and Inculturation. International Theological Commission, 1988.
31. Gaudium et Spes. Pastoral Constitution On the Church In the Modern World. Second Vatican Council. – Vatican City, 1965.
32. Instruction: Inculturation and the Roman Liturgy. Adoremus, Society for the Renewal of the Sacred Liturgy. Varietates Legitimae Fourth Instruction for the Right Application of the Conciliar Constitution on the Liturgy. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments on March 29, 1994.
33. Lumen Gentium. Догматическая конституция о Церкви, II Ватиканский Вселенский Собор, 1964.
34. Nostra Aetate, Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions. Second Vatican Council. Vatican City, 1965.
35. Redemptor Hominis. Энциклика Иоанна Павла II, 1979, 12: loc. cit., 279.
36. Redemptoris Missio. Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II. – М.: Издательство Францисканцев, 1990.
37. Sacramentum Caritatis. Постсинодальное Апостольское обращение Святейшего Отца Бенедикта XVI. Libreria Editrice Vaticana. – М.: Издательство Францисканцев, 2011.
38. Sacrosanctum Concilium. Constitution on the Sacred Liturgy. Second Vatican Council. – Vatican City, 1963.
39. Sharkey Michael and Thomas Weinandy eds. International Theological Commission: Texts and Documents, Volume 2, 1986–2007 (San Francisco: Ignatius, 2009).
40. Unitatis Redintegratio. Декрет об экуменизме. II Ватиканский Вселенский Собор, 1964.
41. Verbum Domini. Послесинопальное Апостольское обращение Святейшего Отца Бенедикта XVI. – М.: Издательство Францисканцев, 2011. 117. – С. 132.
42. William R. Burrows. Intercultural Formation for Mission Missio Ad et Inter Gentes. SEDOS Residential Seminar Ariccia, 24–28 April, 2007.

Текст поступил в редакцию 14.12.2017.

¹ См. подробнее: [Чирков, 2015, 15–29].

² Примерами здесь могут служить, например, такие ситуации: использование национального костюма в богослужении и литургический танец с элементами традиционной культуры африканских племён; молитвы и литургические обряды в Индии, сконцентрированные на медитации с размышлениями над текстами Священного Писания; адаптированные элементы конфуцианского культа предков в католической молитвенной практике и богослужениях в Китае, и др. Данные факты демонстрируют, что, сталкиваясь с той или иной культурой, католическая церковь принимает новые формы выражения христианских идей и ценностей, формы совершения литургии и других богослужебных обрядов, сохраняя при этом свою целостность и верность Евангелию.

³ См. подробнее: [Чирков, 2017, 5–16; 2016, 107–120].

⁴ Здесь следует различать понятия *межрелигиозный диалог* и *межконфессиональный* или *экуменический диалог*. Последняя форма диалога в понимании РКЦ относится к поиску путей взаимопонимания и сближения исключительно между христианами различных исповеданий.

⁵ *Lam*. «Свою Церковь». Павел VI. 6 августа 1964 г. Ватикан. Оригинальное название: Paulus PP. VI. *Ecclesiam Suam*. Litterae Encyclicae. 1964.

⁶ Был создан папой римским Павлом VI 19 мая 1964 г. С 1988 г. был реорганизован в Папский Совет по диалогу между религиями.

⁷ «Католическая церковь не отвергает ничего из того, что истинно и свято в этих религиях. Она с искренним уважением рассматривает тот образ действия и жизни, те предписания и учения, которые во многом отличаясь от того, чего она придерживается и чему учит, всё же нередко доносят луч Истины, просвещающий всех людей. Однако, она возвещает и обязана непрестанно возвещать Христа, Который есть “путь и истина и жизнь” (Ин 14, 6), в Котором люди находят полноту религиозной жизни и в Котором Бог примирил Себе всё. Итак, она призывает своих детей, чтобы в беседе и сотрудничестве с последователями иных религий они, свидетельствуя о вере и христианской

жизни, в то же время признавали, хранили и поддерживали обнаруживаемые у них духовные и нравственные блага, а также социально-культурные ценности». Подробнее: [Nostra Aetate, 1965, 2].

⁸ *Лат.* В наш век.

⁹ «Люди ожидают от различных религий ответа на сокровенные загадки человеческого бытия, которые ныне, как и встарь, глубоко тревожат сердца людей: что такое человек, каковы смысл и цель нашей жизни, что добро и что грех, откуда возникает страдание и зачем оно, где путь к обретению истинного счастья, что такое смерть, суд и воздаяние после смерти, и наконец, что представляет собою последняя и неизреченная тайна, окружающая наше бытие, от которой мы ведём своё происхождение и к которой стремимся». См. подробнее: [Nostra Aetate, 1965, 277].

¹⁰ Задача церкви заключена в непрестанном возвещении христианства и проповеди Евангелия «возвещение Христа, который есть путь и истина и жизнь» (Ин. 14, 6). См. подробнее: [Nostra Aetate, 1965, 278].

¹¹ «Сегодня религии и культуры демонстрируют готовность к диалогу и ощущают настоятельную потребность объединить свои усилия ради справедливости, братства, мира и развития человеческой личности». См. подробнее: Целостный и солидарный гуманизм. Компендиум социального учения Церкви. Введение / Libreria Editrice Vaticana. Русский перевод: Римско-католическая Архиепархия Божией Матери в Москве. Минск: Paoline, 2006. С. 18–27.

¹² *Лат.* к народам.

¹³ Ср.: Павел VI, Обращение по случаю открытия II Сессии Второго Ватиканского Вселенского Собора, 29 сентября 1963: AAS 55 (1963), 858.; Ср.: II Ватиканский Вселенский Собор, Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям *Nostra Aetate*, 2.; Догматическая конституция о Церкви *Lumen Gentium*, 16.; Декрет о миссионерской деятельности Церкви *Ad Gentes*, 9.; Павел VI, Апостольское обращение *Evangelii Nuntiandi*, 53: *loc. cit.* 41f.

¹⁴ Цитата из Евангелия от Иоанна. 14, 6: «Иисус сказал ему (ученику): Я есмь путь и истина и жизнь, никто не приходит к отцу, как только через Меня».

¹⁵ Под специалистами подразумеваются религиоведы, историки религии, теологи, религиозные антропологи, этнологи, лингвисты и др.

¹⁶ Следует особо выделить имена таких католических миссионеров, как Жюль Моншанен, Анри Ле Со и Беда Гриффитс, развивавших инкультурацию христианства в Индии. См. подробнее: [Демченко, 2010, 8–15].

¹⁷ См. подробнее: [Чирков, 2017, 5–16].

¹⁸ Понтифик указывает на следующие схожие черты: 1. Исповедание своей приверженности вере Авраама, выраженной в поклонении единому милосердному Богу, который будет судить людей в последний день; 2. Священные книги ислама, которые отчасти хранят христианские наставления; 3. Признание Иисуса Христа в качестве пророка и почитание Девы Марии в качестве матери пророка; 4. Религиозная жизнь верующих, выраженная в следовании религиозным предписаниям и ритуально-обрядовой практике; 5. Милосердие, проявляемое в посте и помощи бедным. См. подробнее: [Evangelii Gaudium, 2014, 158].

¹⁹ *Лат.* Господь Иисус. Декларация о единственности и спасительной вселенскости Иисуса Христа и Церкви 6 августа 2000 г.

²⁰ *Лат.* Pontificium Concilium de Cultura.

²¹ Ведомства Римской курии в терминологии РКЦ.

²² См. подробнее: [Чирков, 2014а, 113–124; 2016, 107–120; 2017, С. 5–16].

References

1. *Ad Gentes. Dekret o missionerskoy deyatelnosti Tserkvi, II Vatikanskiy Vselenskiy Sobor* [Ad Gentes. Decree on the Missionary Activity of the Church]. 1965 (in Russian).
2. *Catechesi Tradendae. Apostolskoe obraschenie o katehizatsii v nashe vremya. Apostolskoe obraschenie Ioanna Pavla II* [Catechesi Tradendae. Post-Synodal Apostolic Exhortation of Catechesis in the Contemporary Period of the Holy Father John Paul II]. Moscow: Izdatelstvo Frantsiskantsev, 2002 (in Russian).
3. *Christifideles Laici. Apostolskoe obraschenie Svyatogo Ottsa Ioanna Pavla II, obnarodovannoe posle Sinoda Episkopov, o prizvanii i missii miryan v Tserkvi i v mire* [Christifideles Laici. Post-Synodal Apostolic Exhortation of the Holy Father John Paul II Arose from the Synod of Bishops on the Vocation and Mission of the laity in the Church and the World]. Moscow: Izdatelstvo Frantsiskantsev, 1999, 194 p. (in Russian).
4. *Dominus Iesus. Deklaratsiya o edinstvennosti i spasitelnoy vselenskosti Iisusa Hrista i Tserkvi. Kongregatsiya veroucheniya* [Dominus Iesus. Declaration on the Unicity and Salvific Uneverality of Jesus Christ and the Church. Congregation for the Doctrine of the Faith]. Novaya Evropa, 2011, no. 14 (in Russian).

5. *Evangelii Gaudium. Apostolskoe obraschenie Svyateyshego Ottsa Frantsiska o vozveschenii Evangeliya v sovremennoy mire* [Evangelii Gaudium. Apostolic Exhortation of the Holy Father John Paul II on the Church's Primary Mission of the Evangelization in the Modern World]. Moscow: Izdatel'stvo Frantsiskantsev, 2014, p. 155 (in Russian).
6. *Evangelii Nuntiandi. Apostolskoe obraschenie Pavla VI* [Evangelii Nuntiandi. Apostolic Exhortation by Pope Paul VI]. 53: loc. cit. 41f. (in Russian).
7. *Lumen Gentium. Dogmaticheskaya konstitutsiya o Tserkvi, II Vatikanskiy Vselenskiy Sobor* [Lumen Gentium. Dogmatic Constitution on the Church, the Second Vatican Council]. 1964 (in Russian).
8. *Redemptor Hominis. Entsiklika Ioanna Pavla II* [Redemptor Hominis. Encyclical by Pope John Paul II]. 1979, 12: loc. cit., 279 (in Russian).
9. *Redemptoris Missio. Apostol'skoe obrashchenie Svyatogo Ottsa Ioanna Pavla II* [Redemptoris Missio. Apostolic Exhortation of the Holy Father John Paul II]. 1990 (in Russian).
10. *Sacramentum Caritatis. Postsinodal'noe Apostol'skoe obrashchenie Svyateyshego Ottsa Benedikta XVI* [Sacramentum caritatis. Post-synodal apostolic exhortation by Pope Benedict XVI]. Liberia Editrice Vaticana. Moscow: Izdatel'stvo Frantsiskantsev, 2011 (in Russian).
11. *Unitatis Redintegratio. Dekret ob ekumenizme. II Vatikanskiy Vselenskiy Sobor* [Unitatis Redintegratio. Decree on Ecumenism. The Second Vatican Council]. 1964 (in Russian).
12. *Verbum Domini. Poslesinodal'noe Apostolskoe obraschenie Svyateyshego Ottsa Benedikta XVI* [Verbum Domini. Post-Synodal Apostolic Exhortation by Pope Benedict XVI]. Moscow: Izdatel'stvo Frantsiskantsev, 2011 (in Russian).
13. *Bibliya: knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo zaveta* [The Bible: Books of the Old and New Testaments]. Brussels: Zhizn' s Bogom, 1989, 2535 p. (in Russian).
14. Demchenko M.B. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2010, no. 3, pp. 8–15 (in Russian).
15. Demchenko M.B. *Opyt inkul'turatsii khristianstva v Indii v sereдинe XX veka : na primere deyatel'nosti Zhulya Monshanena i Anri Le So : diss ... kandidata kul'turologii* [The Experience of the Inculturation of Christianity in India in the Middle of the 20th Century: On the Example of the Activities of Jules Monchinen and Henri Leo So: PhD Thesis in Cultural Studies]. RGGU. Moscow, 2011, p. 146 (in Russian).
16. *Katolicheskaya enciklopediya* [The Catholic Encyclopedia]. Vol I. Ed. Father Grigoriy Cjoroh OFMConv. Moscow: Izd-vo Franciskancev, 2002, p. 1629 (in Russian).
17. *Dogmaticheskie postanovleniya o Tserkvi. Svyashchenny Vselenskiy II Vatikanskiy Sobor* [Dogmatica Constitution on the Church. Second Vatican Council]. Milan, 1966 (in Russian).
18. Dubrovskaya D.V. *Missiya iezuitov v Kitae. Matteo Richchi i drugie (1552–1775 gg.)* [Mission of the Jesuits in China. Matteo Ricci and Others (1552–1775)]. Moscow: «Kraft+», Institut vostokovedeniya RAN, 2000, p. 256 (in Russian).
19. *Ioann Pavel II, Rech' na vstreche s musul'manskoj molodezh'ju v Kasablanke, Marokko (19 avgusta 1985 g.)* [John Paul II. Speech on the Meeting with Moslem Youth in Casablanca, Morocco (August 19, 1985)]. 5: AAS 78 (1986), 99 (in Russian).
20. *Katekhizis Katolicheskoy tserkvi* [Catechism of the Catholic Church]. Moscow: Izd-vo Rudomino, 1996, 758 p. (in Russian).
21. *Kompendium social'nogo ucheniya Cerkvi* [Compendium of the Social Doctrine of the Church]. Minsk: Paoline, 2006, 623 p. (in Russian).
22. *Konferencija katolicheskikh episkopov Indi. Zakljuchitel'naja deklaracija 30-i General'noi Assamblei: The Church's Role for a Better India (8 marta 2012)* [Conference of Catholic Bishops of India. Final Declaration of the 30th General Assembly: The Church's Role for a Better India (March 8, 2012)]. 8.9 (in Russian).
23. Lomanov A.V. *Khristianstvo i kitayskaya kul'tura* [Christianity and Chinese Culture]. Moscow: Vost. lit., 2002, p. 446 (in Russian).
24. Pavel VI. *Obrashchenie po sluchaju otkrytiya II Sessii Vtorogo Vatikanskogo Vselenskogo Sobora, 29 sentjabrja 1963* [Paul VI. Address on the Occasion of Opening the Second Session of the Second Vatican Council, September 19, 1963]. 1963, AAS 55 (1963), 858 (in Russian).
25. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2017, no. 3, pp. 5–16 (in Russian).
26. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2016, no. 3, pp. 107–120 (in Russian).
27. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2015, no. 1, pp. 15–29 (in Russian).
28. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschensk, 2014, No. 1, pp. 113–124 (in Russian).
29. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschensk, 2013, No. 4, pp. 41–47 (in Russian).
30. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2014, no. 3, pp. 152–160 (in Russian).
31. *Ad Gentes. Decree on the Mission Activity of the Church. Second Vatican Council*. Vatican City, 1965 (in English).
32. *Congregation for the Divine Cult and the Discipline of the Sacraments. Executive Board on Popular Pity and Ritual, December 17, 2001* [Congregazione per il Culto divino e la Disciplina dei Sacramenti. Direttorio su pietà popolare e liturgia, (17 dicembre 2001), nn. 164–165]. Città del Vaticano, 2002, pp. 137–139 (in Italian).
33. Chupungco Anscar. *Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity, and Catechesis*. Collegeville, 1992 (in English).
34. *Dialogue and Announce. Reflexions and Orientations on the Interreligious Dialogue and the Communication of the Gospel of Jesus Christ* [Dialogo e annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e sull'Annuncio del Vangelo di Gesù Cristo]. 1991 (in Italian).
35. *Ecclesiam Suam. Encyclical*. Paul VI. 6 August 1964. 101 (in English).
36. *Faith and Inculturation*. International Theological Commission, 1988 (in English).

37. *Gaudium et Spes. Pastoral Constitution On the Church In the Modern World. Second Vatican Council.* Vatican City, 1965 (in English).
38. *Instruction: Inculturation and the Roman Liturgy. Adoremus, Society for the Renewal of the Sacred Liturgy. Varietates Legitimae Fourth Instruction for the Right Application of the Conciliar Constitution on the Liturgy.* Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments on March 29, 1994 (in English) (in English).
39. *Nostra Aetate. Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions. Second Vatican Council.* Vatican City, 1965 (in English).
40. *Sacrosanctum Concilium. Constitution on the Sacred Liturgy. Second Vatican Council.* Vatican City, 1963 (in English).
41. Sharkey M., Weinandy T. (eds.). *International Theological Commission: Texts and Documents*, vol. 2, 1986–2007. San Francisco: Ignatius, 2009 (in English).
42. William R. Burrows. *Intercultural Formation for Mission Missio Ad et Inter Gentes.* SEDOS Residential Seminar Ariccia, 24–28 April, 2007 (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.1.156-157

Хисамутдинов А.А.

Рецензия на книгу Ю.В. Аргудяевой «Русские казаки в Трёхречье (первая половина XX в.)»

Аннотация. Монография Ю.В. Аргудяевой «Русские казаки в Трёхречье (первая половина XX в.)» (Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2016. 480 с.: ил.) посвящена историко-этнографической характеристике трёхреченских казаков-эмигрантов в 1920–1940-е гг. Автор продолжает этнографические исследования, частично касавшиеся изучения этнологических аспектов заявленной темы. Монография впервые даёт информацию по усадьбному комплексу, биографиям глав семей трёхреченских казаков. В основу книги легли опубликованные материалы предыдущих исследователей, воспоминания казаков и их потомков, представленные в журналах «Рубеж» (Харбин), «Рубеж» (Владивосток), «Русская Атлантида» (Челябинск), полевые материалы автора и архивные данные.

Ключевые слова: Трёхречье, русские, казаки, эмиграция, этнография

Amir A. Khisamutdinov

Book Review: Argudyaeva Yu.V. “The Russian Cossacks in Tryokhrechy (the first half of the 20th century)”

Abstract. The monograph “The Russian Cossacks in Tryokhrechy (the first half of the 20th century)” (Blagoveshchensk: AmGU Publ., 2016. 480 p.: illus.) by Yu.V. Argudyaeva is devoted to the historical and ethnographic characteristic of the Tryokhrechy Cossack emigrants in the 1920–1940s. The author continues the ethnographic researches which were partially concerned with the studying of ethnological aspects of the topic. The monograph gives information on the farmstead complex and biographies of heads of families of the Tryokhrechy Cossacks for the first time. The basis of the book was formed by the published materials of the previous researchers, reminiscence of the Cossacks and their descendants presented in journals “Rubezh” (“Frontier”, Harbin, Vladivostok) and “Russkaya Atlantida” (“Russian Atlantis”, Chelyabinsk), field materials, and archival data.

Key words: Tryokhrechy, Russians, Cossacks, emigration, ethnography

Хисамутдинов Амир Александрович – доктор исторических наук, профессор Дальневосточного федерального университета; г. Владивосток, о. Русский, пос. Аякс-10; khisamut@yahoo.com.

Amir A. Khisamutdinov – DSc (History), Professor at the Far Eastern Federal University; 10 Ajax, Russky Island, Vladivostok, Russia; khisamut@yahoo.com.

С одной стороны, писать рецензию на новую работу доктора исторических наук Ю.В. Аргудяевой трудно: мы совершили немало совместных полевых исследований. С другой стороны, это обстоятельство облегчает задачу, так как мнение о работе учёной можно составить на конкретных примерах.

Монография Ю.В. Аргудяевой «Русские казаки в Трёхречье (первая половина XX в.)» (Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2016. 480 с.: ил.) посвящена историко-этнографической характеристике трёхреченских казаков-эмигрантов в 1920–1940-е гг. В настоящее время эта тема весьма важна, так как в эпоху глобализации происходят массовые перемещения людей, при этом наблюдается межкультурный обмен между различными этносами. Для России актуальностью является культурная самоидентификация. Корни этих проблем можно обнаружить в недалёком прошлом. Казаки Забайкалья в 1920–1930-е гг. эмигрировали по политическим и экономическим причинам в Северно-Восточный Китай, в частности, в Трёхречье, и сумели в сложнейших условиях полностью сохранить русские традиции в хозяйственном и общественном быту, семейной жизни, материальной и праздничной культуре.

Монография Ю.В. Аргудяевой продолжает этнографические исследования авторов, частично обращавшихся к изучению этнологических аспектов заявленной темы (В.А. Кормазов, В.Н. Жернаков, П.Г. Балакшин, В.А. Анучин, А.М. Кайгородов и др.). Однако, введение в научный оборот таких подробных сведений о материальной культуре трёхреченских казаков, в частности, усадебного комплекса, и архивных материалов по биографиям глав семейств трёхреченских казаков, осуществлено впервые. Особую ценность представляют воспоминания казаков и их потомков об особенностях культурного, общественного и материального быта казаков в Трёхречье.

Основными источниками для написания монографии послужили опубликованные материалы предыдущих исследователей, воспоминания казаков и их потомков, представленные в журналах «Рубеж» (Харбин), «Рубеж» (Владивосток), «Русская Атлантида» (Челябинск), а также полевые материалы автора, полученные от потомков трёхреченцев, живущих в различных регионах России. Особенно важно подчеркнуть, что автор выявил множество материалов в различных архивах.

Структура рукописи не вызывает вопросов. Автор осуществляет анализ этнического состава населения Северо-Западной Маньчжурии, Барги, и её северной части – Трёхречья, особенностей формирования здесь русской диаспоры. Казаки оставались в своей культурной среде, хотя иногда и вынуждены были идти на компромисс с официальной политикой разных политических структур, существовавших в Маньчжурии в 1920–1940-е гг. Выявив общую типологическую схожесть русских общин Забайкалья и Трёхречья, частично коснувшись взаимодействия русского и тунгусоязычного и монголоязычного населения, среды обитания, автор выявил и специфику некоторых явлений.

Достоинством работы является подход к культурным традициям с двух позиций: описание традиций, с которыми прибыло население в Северо-Восточный Китай, и судьбы их в ходе проживания в ином этническом окружении. При такой интерпретации материала в монографии удалось охарактеризовать региональную специфику этнокультурного развития русского населения в Маньчжурии и его вклад в хозяйственное освоение ранее пустовавших трёхреченских земель. Важным является и первичное введение в научный оборот ранее не опубликованных архивных и переводных материалов. В целом проделанная исследовательская работа Ю.В. Аргудяевой завершилась существенными научными выводами. Выявлен российский вклад в становление хозяйственно-культурного анклава северо-восточной части Маньчжурии 1930–1940-х гг. и современного Китая, в котором продолжают жить потомки русских казаков.

Особый интерес вызывает четвёртая глава «Семейный и общественный быт», в которой анализируется религиозная обстановка трёхреченцев. Автор связывает религиозную основу жизни с общественными отношениями и институтами, которые существовали в те годы, и справедливо отмечает, что у казаков «в отрыве от родных мест в условиях Трёхречья значение церкви как института, активно влияющего на формирование мировоззрения и сохранения культуры, усилилось» (с. 385). Ю.В. Аргудяева также описала быт старообрядцев (с. 45–48), рассказала о том, как казаки отмечали православные праздники. Некоторые важные религиозные моменты отмечены в разделе «Праздничная культура».

Стоит сожалеть, что этот уникальный труд издан небольшим тиражом – всего 100 экз.

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Уважаемые авторы!

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объемом не более 1 авт. л. (40000 знаков). Стандартный объем статьи – 0,5 авт. л. (20000 зн.). Статьи объемом от 20000 до 40000 зн. принимаются на рецензирование после предварительного согласования. Студенческие и аспирантские статьи – не более 20000 зн.

Статьи принимаются на русском или английском языках. Статья должна быть написана в строгом соответствии с нормами русского или английского языков, с соблюдением правил орфографии, пунктуации, грамматики и стилистики. Статья, содержащая орфографические, пунктуационные, грамматические и стилистические нарушения, на рецензирование не принимается. Написание религиозных понятий, названий конфессий и религиозных организаций должно соответствовать общим нормам правописания, принятым в письменной научной речи (например: католицизм, а не Католицизм). Рекомендуется правильно употреблять знак дефис (-) и знак тире (–).

Все статьи проверяются членами редакционной коллегии на плагиат и дублирование. Статьи, опубликованные ранее (в печатном или электронном варианте), не принимаются.

Шрифт основного текста – Times New Roman, кегль 14 пунктов (кегль шрифта сносок – 10 пунктов), междустрочный интервал – одинарный. Для выделения избранных терминов, иноязычных слов и т. д. допускается применение жирного или курсивного начертания. При необходимости использования специальных шрифтов (санскрит и т. п.) предоставляется соответствующая шрифтовая база.

Статья и прилагающиеся к ней материалы направляются в электронном варианте по адресу sciencia@yandex.ru. Текстовые файлы принимаются редакцией исключительно в формате RTF. Файл называется по фамилии автора с пометкой «статья» (например: Иванов_статья.rtf).

Структура статьи на русском языке:

- 1) ФИО автора;
- 2) название статьи;
- 3) информация о финансировании (гранте), если имеется (указывается только название фонда и номер проекта);
- 4) аннотация (не менее 200 слов; около 1200 знаков с пробелами);
- 5) ключевые слова или словосочетания (не более 10);
- 6) ФИО автора, название статьи, информация о финансировании, аннотация и ключевые слова на английском языке;
- 7) основной текст статьи (ссылки оформляются в квадратные скобки);
- 8) список сокращений, условных обозначений и т. п., если они присутствуют в тексте;
- 9) библиографический список (пронумерованный, в алфавитном порядке; желательно не более 20–30 наименований);
- 10) примечания (если таковые имеются);
- 10) список иллюстраций (если таковые имеются);
- 11) информация об авторе на русском и английском языках. Просим Вас обратить особое внимание на точность адресов, мест работы, учёных степеней и званий.

К статье также прилагается фотография автора, которая должна представлять собой портретное изображение, стилистически близкое документальному фото. Формат фотографии – jpg, разрешение – не менее 300 dpi.

К обязательным файлам могут быть приложены иллюстрации.

Полная информация о правилах представления статей с образцами и комментариями располагается на сайте журнала www.amursu.ru/religio в разделе «Авторы».

INFORMATION FOR AUTHORS

Article Submission Guidelines

Dear authors,

The editorial board takes into consideration articles of no more than 1 printed sheet (40000 characters). The standard size of articles is 0.5 printed sheet (20000 characters). Articles in volume from 20000 to 40000 characters are accepted for the review after preliminary agreement. Student and postgraduate papers should be of no more than 20000 characters.

The article should be written in conformity with the norms of the Russian or English language, in compliance with the rules of spelling, punctuation, grammar, and style. Articles containing spelling, punctuation, grammar, and stylistic mistakes are not accepted for the review. Religious concepts, names of religions, and religious organizations must be complied with the general rules of spelling adopted in written scientific speech. It is recommended to properly use hyphens (-) and dashes (—).

The font of the main text and footnotes is Times New Roman, 14 size (font size of footnotes is 10), line spacing is single. To isolate the elected terms, foreign words, etc. it is allowed to use bold or italic. If it is necessary to use special fonts (Sanskrit, etc.), than the corresponding to the font base is sent in a separate file.

All articles are checked by the editorial stuff members for plagiarism and duplication. Articles having published earlier (in printing or electronic version) aren't accepted.

The electronic versions of papers and the accompanying materials are sent to the following address: sciencia@yandex.ru. Electronic files are received in RTF format only. The file is called by a name of an author and marked "article" (e.g. Smith_article.rtf).

The structure of an article includes:

- 1) full name of an author;
- 2) a title;
- 3) information on financing (grant) if there is (only a name of a fundation and number of a project is specified);
- 4) abstract (about 1200 characters including spaces);
- 5) key words or phrases (no more than 10);
- 6) main text of an article (references should be in square brackets);
- 8) list of reductions, symbols, etc. if they are presented at the text;
- 9) bibliography (numbered in alphabetical order; no more than 20-30 names are preffered);
- 10) notes (if there are any);
- 10) list of illustrations (if there are any);
- 11) information on an author. We ask you to pay special attention to the accuracy of addresses, places of work, academic degrees, and ranks.

A photo of an author, which should be a portrait image, stylistically close to documentary photos, should also be sent. Format is jpg, not less than 300 dpi.

You also may attach illustrations.

Full information on submission of articles with samples and comments is available on the website of the journal www.amursu.ru/religio in the section «Author».

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 20236Х50560), Отделение Благовещенск, г. Благовещенск. Р/с 40501810500002000001

БИК 041012001

ОКАТО 10401000000

Наименование платежа – 000000000000000000130 п. 1. Доходы от оказания услуг структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2018 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: VTBRUM2 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 subscription fee.

Bank account details:

VTB Bank branch in the city of Blagoveshchensk, Blagoveshchensk

Correspondent account: 30101810400000000762

Payment account: 40503840411000000001

Transit currency account: 40503840711001000001

Sort code: 041012762; VAT identification number: 7702070139

Telex: 914683 DVTB RU

SWIFT: VTBRRUM2 BLA

Code of reason for registration: 280102001

Primary State Registration Number: 1027739609391

Purpose of payment – subscription for the journal «Study of Religion» (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 № 77-79-73 от 14.05.2001**

Сайт журнала: [http://www. amursu.ru/religio](http://www.amursu.ru/religio)

Дизайн – Ю.М. Гофман
Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдов

Религиоведение. 2018. № 1.

Издательство АМГУ. Подписано к печати 12.03.2018.

Компьютерная вёрстка и перевод – Е.А. Конталева.

Технический редактор – А.С. Воронина, Е.А. Конталева.

Корректор – А.С. Воронина.

Формат 70 x 108/8. Усл. печ. л. 28,2. 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.

