

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:

International Council:

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

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

Founders:

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

Editorial offices:

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

of. G-502, GSP-1, 1
Leninsk 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

4
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

- Забияко А.П.** Генезис религии: возникновение зоолатрии по материалам наскальных изображений.....5
Дашковский П.К. Некоторые итоги изучения эволюции религиозного ландшафта Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии.....26
Ван Цзюньчжэн. Буддийские храмы государства Бохай по материалам археологических исследований.....37
Львова Э.С. Христианство и традиционные верования народов Тропической Африки – типичный пример истории взаимодействия мировых и локальных религий.....45

Религии России

- Глаголев В.С.** Христианство как культуuroобразующий фактор евразийской цивилизации.....55
Аргуяева Ю.В. Русские старообрядцы из Южной Америки в Приморье: реэмиграция и адаптация.....62

Религии Востока

- Льюис Д.** Ключевые ценности в японской религии и культуре...68

Антропология религии

- Пак Чжун Гон.** Религиозное значение кукол у ненцев-оленьеводов и корейцев.....73

Философия религии

- Шмидт В.В.** Религия: к проблеме дефиниции.....80
Аринин Е.И. Феномен российского «православия»: трансформация денотаций и коннотаций от «веры» к «конфессии».....92
Сейтахметова Н.Л., Бектенова М.К. К проблематизации диалога религий как диалога цивилизаций.....100

Религиозная философия

- Васечко В.Ю.** Три проекта: конфессиональная самоидентификация как фактор личного религиозно-нравственного поиска в русской философии.....105
Пишун С.В. Духовно-академическая философия: первые попытки формирования отношения к социалистическому проекту.....111

Социология религии

Силантьева М.В. Религия в поле цивилизационных конфликтов: способы профилактики.....	118
Иванова И.И. Канада на рубеже XX–XXI вв.: религиозные изменения как отражение миграционных процессов в стране....	126

Религия и культура

Забияко А.А., Цмыкал О.Е. Религиозные искания писателей дальневосточной эмиграции: метаморфозы этнокультурной идентификации.....	131
---	-----

История религиоведения

Элбакян Е.С. Энциклопедичность и практикоориентированные исследования в современном религиоведении.....	145
Шахнович М.М. Изучение истории религии в 1920-е годы и первые антирелигиозные экспозиции в Ленинграде.....	152
Чжан Си. Научно-теоретические журналы по религиоведению в современном Китае.....	158

Крутозор

IV Конгресс российских исследователей религии.....	165
--	-----

К сведению авторов	170
Оформление подписки	172

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

4
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

Andrey P. Zabiako. Genesis of Religion: The Emergence of Zoolatry on the Materials of Rock Paintings.....5

Petr K. Dashkovskiy. Some Results of the Study of the Evolution of Religious Landscape of Western Siberia and Neighboring Regions of Central Asia.....26

Wang Junzheng. Balhae Buddhist Temples Following Archeological Studies.....37

Eleonora S. Lvova. The Christianity and Traditional Beliefs of Sub-Saharan Africa's Peoples as a Typical Case of History of Interaction between World and Local Religions.....45

Religions of Russia

Vladimir S. Glagolev. Christianity as a Culture Forming Factor of Eurasian Civilization.....55

Yulia V. Argudyayeva. Russian Old Believers from South America to Primorsky Krai: Re-Emigration and Adaptation.....62

Religions of the East

David C. Lewis. Key Values in Japanese Religion and Culture.....68

Anthropology of Religion

Jung Gon Park. The Religious Significance of Dolls in Nenets and Korean Culture.....73

Philosophy of Religion

William V. Shmidt. Religion: On the Issue of Defining It.....80

Evgeniy I. Arinin. The Phenomenon of Russian "Orthodoxy": The Transformation of Denotations and Connotations from "Faith" to "Confession".....92

Nataliya L. Seitakhmetova, Madina K. Bektenova. To the Problematicization of the Dialogue of Religions as a Dialogue of Civilizations.....100

Religious Philosophy

Vyacheslav Y. Vasechko. Three Projects: Confessional Self-Identification as a Factor of Personal Religious and Moral Search in Russian Philosophy.....105

Sergey V. Pishun. Spiritual and Academic Philosophy: The First Attempts of Formation of Relations to the Socialist Project.....111

Sociology of Religion

Margarita V. Silantieva. Religion in the Sphere of Civilizational Conflicts: Methods of Prophylaxis.....	118
Irina I. Ivanova. Canada at the Turn of the 20th and 21st Centuries: Religious Dynamics as a Reflection of the Migration Processes in the Country.....	126

Religion and Culture

Anna A. Zabiako, Olga E. Tsmikal. Religious Quest of the Writers of the Far East Émigré Community: Metamorphoses of Ethnocultural Identification.....	131
--	-----

History of Religious Studies

Ekaterina S. Elbakyan. Encyclopedic and Practical-Oriented Studies in the Modern Study of Religion.....	145
Marianna M. Shakhnovich. Study of the History of Religion in the 1920s and the First Anti-Religious Expositions in Leningrad.....	152
Zhang Xi. Scientific-Theoretical Journals on the Study of Religion in Modern China.....	158

Scope

The 4th Congress of the Russian Researchers of Religion.....	165
--	-----

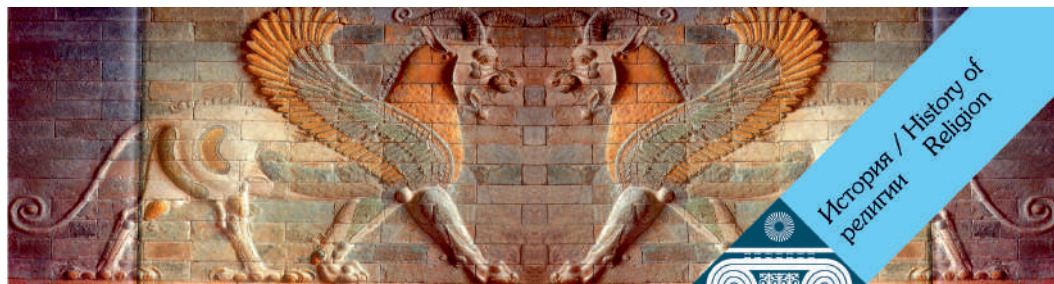
Information for authors	171
Subscription	173

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: 10.22250/2072-8662.2018.4.5-25

Забияко А.П.

Генезис религии: возникновение зоолатрии по материалам наскальных изображений

Аннотация. Статья посвящена взаимосвязи древнейших наскальных изображений и ранних форм религии, зоолатрии. Содержание статьи охватывает территории бассейна реки Амур, а также прилегающие территории Северо-Восточной Евразии. В основу эмпирической части статьи положены материалы полевых исследований автора. В статье систематизируются материалы новейших научных данных о наскальных рисунках Западной Европы (Испания, Франция) и Юго-Восточной Азии (Индонезия). В центре внимания статьи находятся образы животных эпохи плейстоцена – шерстистых носорогов, бизонов и лошадей. Наскальные рисунки свидетельствуют, что зоолатрия была одной из ранних форм религии. В некоторых регионах (Франко-Кантабрия, Индонезия) зоолатрия по данным наскальных изображений фиксируется в период около 40 тыс. л.н. и древнее, в других регионах (Приамурье, Северо-Восточная Евразия) она существует в период около 12–10 тыс. л.н. Такая периодизация обусловлена поэтапностью заселения человеческими популяциями территорий и локальными особенностями культурного развития. К концу плейстоцена – началу голоцена, на рубеже верхнего палеолита – раннего неолита зоолатрия получает распространение на огромной части заселённой человеком территории: от Западной до Восточной Евразии и от Северной Евразии до Юго-Восточной Азии и Австралии. В контексте географии религии зоолатрия является ко времени 12–10 тыс. л.н. одним из наиболее масштабных явлений религиозной жизни. Новейшие научные открытия в области происхождения и развития человечества и культуры не столько решают теоретические проблемы генезиса и эволюции религии, сколько их актуализируют на новом уровне знания. Основополагающая проблема моноцентрической или мультирегиональной эволюции человека в её современных решениях ставит в конкретную плоскость проблему локализации очагов религиогенеза, миграций религиозных традиций, взаимодействия автохтонных и аллохтонных факторов морфогенеза религии в культуре разных видов *Homo* и территориально разных человеческих популяций.



Ключевые слова: наскальные изображения, носорог, бизон, лошадь, плейстоцен, голоцен, палеолит, неолит, религия, зоолатрия, символическая культура

Andrey P. Zabiako

Genesis of Religion: The Emergence of Zoolatry on the Materials of Rock Paintings

Abstract. The article deals with the correlation of ancient rock paintings and early forms of religion, zoolatry. The content of the article covers the territories of the Amur River basin, as well as the adjacent territories of North-Eastern Eurasia. The empirical part of the article is based on the materials of the author's field studies. The article systematizes the materials of the latest scientific data on rock paintings in Western Europe (Spain, France) and South-East Asia (Indonesia). The article focuses on the images of Pleistocene animals – woolly rhinos, bison and horses. Rock paintings show that zoolatry was one of the earliest forms of religion. In some regions (Franco-Cantabria, Indonesia) according to rock paintings zoolatry dates back to the period of about 40,000 BC and earlier; in other regions (Amur region, Northeast Eurasia) it existed about 12,000–10,000 BC. This periodization is due to the gradual settlement of human populations of the territories and local features of cultural development. By the end of the Pleistocene – the beginning of the Holocene, at the turn of the Upper Paleolithic – Early Neolithic, zoolatry had spread to a huge part of the human-populated territory: from Western to Eastern Eurasia and from Northern Eurasia to South-East Asia and Australia. In the context of the geography of religion zoolatry is one of the biggest phenomena of religious life 12,000–10,000 BC. The latest scientific discoveries in the field of origin and development of mankind and culture not so much solve the theoretical problems of the genesis and evolution of religion, as they are actualized at a new level of knowledge. In the context of new discoveries the problems of localization of early centers of the religious genesis, migration of religious traditions, interaction of autochthonous and allochthonous factors of morphogenesis of religion in the culture of different species of *Homo* and geographically different human populations are of particular importance.

Key words: rock paintings, wooly rhinoceros, bison, horse, Pleistocene, Holocene, Paleolithic, Neolithic, religion, zoolatry, symbolic culture

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

Andrey P. Zabiako – DSc (Philosophy), Full Professor, Head of the Department of Religious Studies and History, Head of the Laboratory of Archeology and Anthropology, Amur State University, of. 107, build 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia, sciencia@yandex.ru

Постановка проблемы

Проблема генезиса религии в конкретной постановке является проблемой возникновения разных форм символической деятельности, которые принято определять в качестве религиозных. Очевидно, что некоторые формы появлялись раньше, эволюционировали, вступали во взаимодействие с существующими или возникающими другими, интегрировались в первичные религиозные структуры. Так из исходных элементов складывалось целое – религия. Что было отправным пунктом религиогенеза? С какой именно формы начинается морфогенез религии и каков его механизм? Когда и где процессы религиогенеза начались? В данной статье мы обратимся к одной из ранних форм религии – зоолатрии, и на основе новых эмпирических данных из области наскального искусства приступим к поиску ответов на эти вопросы.

Почему в качестве эмпирической базы изучения религии мы вправе обратиться к явлениям искусства?

Изоморфизм художественной и религиозной креативной деятельности

Создание наскальных изображений наряду с некоторыми другими неутилитарными практиками древних человеческих популяций относится к наиболее ранним формам символической деятельности. Возникновение наскальных изображений и ранних форм религии тесно связаны между собой. Разумеется, перенесение на скалу смыслообразов в форме графических объектов имело в практике древнейших людей разные причины и цели, которые были шире формирующейся религиозной ментальности. Несомненно, однако, что значительная часть наскальной символической деятельности была обусловлена религиозными мотивациями. В наскальных изображениях отражались религиозно-мифологические представления. Создание и функционирование наскальных образов было включено в религиозную (ритуальную) деятельность древних человеческих коллективов. Теме влияния религии на наскальное искусство посвящены огромная литература и полемика, начавшаяся с открытия палеолитических росписей Альтамиры и длящаяся, меняя темы, до сих пор.

С другой стороны, формирование религиозной ментальности человеческих популяций, причастных к петроглифам, многим обязано наскальной символической деятельности. Возможность объективации смыслообразов в форме графических знаков позволяет экстериоризировать возникавшие в психике новообразования, овладеть ими в практическом действии и перевести их из области индивидуального опыта в область коллективной психической жизни. Но не только в этом заключается важность графической визуализации. Религия в одном из модусов существования является процессом преобразования в сознании человека обыденной реальности в реальность инобытия. Сущностно сходные психические процессы происходят в художественном акте пересотворения реальности. Визуализация представлений в графическом образе и композиции даёт возможность материализации за пределами психики творчески преобразённой реальности. Плоскость скалы становится пространством, в котором воображение человека создаёт новую реальность – реальность, поднимающуюся над горизонтом обыденного опыта. Эта реальность может в разных контекстах восприятия являться художественной или религиозной, главное, что она вынесена за пределы психики, объективирована, превращена из феномена сознания в зримую действительность, убедительную в своей материальности, а при наличии талантливой создателя ещё и завораживающе притягательную.

Здесь мы вплотную подходим к проблеме изоморфизма художественного и религиозного творчества. Нередко для характеристики «первобытного сознания» употребляют понятие синкретизм, что, в сущности, неверно. Синкретизм предполагает соединение готовых разнородных данностей в одно внутренне разнородное единство. Однако качественно определённых религиозных, эстетических и других «форм» в архаическом сознании рядом с практическим интеллектом на первых этапах не было. На ранних ступенях формирующееся во взаимодействии с практическим интеллектом психическое новообразование – знаковое, символическое сознание – представляло собой органичную целостность, пластичную и изоморфную в составляющих её компонентах. Дальнейшая дифференциация сознания не отменяла изоморфизм психических данностей («форм сознания»), образующих целостность нормально функционирующей психики. Изоморфизм художественной и религиозной деятельности – универсальное свойство, сопровождающее человечество с древнейших этапов его развития.

Современные научные данные о датировке наскальных изображений и ранних форм религии

В наскальной символической деятельности знаковое сознание выражает себя в двух формах – в абстрактных изображениях (пятна, точки, линии, т.п.) и фигуративных изображениях (образах, воссоздающих вид объекта восприятия). Вплоть до начала нынешнего тысячелетия в археологии было прочно укоренено мнение, что фигуративное искусство не могло существовать в эпоху, предшествующую 36 тыс. л.н. Считалось, что оно возникает в период между 36 и 30 тыс. л.н., на что указывают не наскальные образы, а более ранние статуэтки из кости мамонта, обнаруженные в Германии. Наскальные фигуративные рисунки появляются в следующей фазе верхнего палеолита, около 30 тыс. л.н. (ориньяк – граветт по французской периодизации), и достигают совершенства 17–12 тыс. л.н. (в эпоху мадлен). А. Леруа-Гуран, автор классической периодизации палеолитического искусства, полагал, что «западное доисторическое искусство» эволюционировало в период 30–13 тыс. до н.э., от ориньяка до мадлен, отправляясь от скульптуры или моделирования (лепки) и примитивных дофигуративных знаков, а далее развиваясь в сторону усложнения образов во всё более реалистичных фигуративных стилях I–IV [Leroi-Gourhan, 2009, 189, 223, 350–351]. Такая хронология почтительно воспринималась как глубокая древность и выражение исключительных креативных способностей европейских групп *Homo sapiens*, кроманьонцев.

Из классической схемы частично выпадали обследованные в 1991 г. наскальные рисунки пещеры Коске (Франция). Здесь в числе трёх наиболее древних изображений с датами 28–27 тыс. л.н. оказалась фигура бизона №2 (два других – овал и негативный отпечаток ладони). Но изображение бизона №2, датированное радиоуглеродным методом 14С, было стилистически полностью сходным с художественно выразительным изображением бизона №1, датированным тем же методом временем 18,5 тыс. л.н. В этой сложной ситуации исследователи допускали, что бизон №2 мог быть нарисован одновременно с бизоном №1 носителями высоких художественных традиций, которые, придя в пещеру через много тысячелетий после первой группы неумелых художников, оставивших лишь простой знак и отпечатки ладоней, использовали для создания фигуры животного сажу древнего факела, пролежавшего в пещере почти 9 тыс. лет [Clottes, J., Courtin, J., Collina-Girard, J., 1997, 234–235]. Такая возможность, конечно, гипотетически существовала и авторы были вынуждены к ней прибегнуть, чтобы объяснить стилистическое единство двух высокохудожественных рисунков и не входить в конфликт с общепринятой теорией.

Взгляды на периодизацию генезиса первобытного искусства резко меняются во второй половине 90-х годов XX в. С начала XXI в. ситуация в области датировки наскальных изображений характеризуется скачкообразным ростом новых сведений, радикально меняющим общую систему представлений.

Открытые 18 декабря 1994 г. наскальные рисунки пещеры Шове (Франция) совершенно не укладывались в привычные рамки. На первом этапе исследования на основе стилистического метода датирования они были отнесены ко времени 22–18 тыс. л.н. (эпоха солютре). Однако на следующем этапе, в 1995 г., когда была

применена методика радиоуглеродного датирования по ^{14}C , некоторые из изображений, получив возраст между 33 и 29 тыс. л.н., оказались не только самым древними – ранний ориньяк, – но и поразительно совершенными в художественном отношении для начального периода. Ведь согласно традиционной периодизации ориньякское искусство соответствовало начальной фазе, фазе невидяного «бормотания» (фр. *balbutiements*), как её образно определял Леруа-Гуран [Tosello, Fritz, 2005, 167–170]. В 2003 г. из обнародованных данных стало окончательно ясно, что в период 33–29 тыс. л.н. уже существуют фигуративные образы и композиции: в Шове это два изображения носорогов, образы быка (тура, *Bos primigenius*) большего оленя (*Cervus megaceros*) и бизона [Valladas, Tisnérat-Laborde, Kaltnecker, 2005, 110–111].

В десятилетия нашего столетия представления о возрасте петроглифов изменились ещё более радикально. 10 февраля 2012 г. в журнале «New Scientist» опубликована статья «First Neanderthal cave paintings discovered in Spain», в которой сообщалось, что получены новые данные о датировках наскальных изображений в пещере Нерхо (Испания, Малага). Хосе Луис Санчидриан (José Luis Sanchidrián) из Университета Кордовы огласил результаты радиоуглеродного анализа пигмента, взятого рядом с изображениями, похожими на двойную спираль ДНК или фигуры тюленей, – от 43,5 до 42,3 тыс. л.н. [MacElean, 2012]. Характерный заголовок статьи указывал на неандертальцев в качестве создателей древнейших символических знаков, поскольку до времени около 40 тыс. л.н. следы присутствия *Homo sapiens* в Европе крайне редки. Многие появившиеся комментарии ставили под сомнение либо методику исследования, либо неандертальское происхождение символов, поскольку результаты шли вразрез со сложившимися представлениями.

29 мая 2012 г. в журнале Национальной Академии наук США вышла в свет статья, в которой авторы представили результаты раскопок в гроте Абри-Кастане и на прилегающей территории (Дордонь, Франция). В 2007 г. в ходе работ был обнаружен каменный блок весом 1,5 т, на котором выявлены несколько выбитых изображений, среди которых – вульва и фрагмент (голова и первая четверть туловища) незавершённого зооморфного образа, возможно, бизона. Известняковый блок был найден лежащим в культурном слое, который был датирован по ^{14}C временем 37 тыс. л.н. [White, Mensan, Bourrillon, 2012, 8551, 8454].

15 июня 2012 г. в журнале «Science» появилась статья, в которой были представлены датировки, полученные при изучении 11 испанских пещер (Альтамира, Эль Кастильо и Тито Бустильо и другие). Датировки оказались весьма впечатляющими. Они отодвигали традицию украшения пещер далеко вглубь истории: на потолке Альтамира полихромный (красный и чёрный) бизон с датировкой около 18 тыс. л.н. был нарисован, как выяснилось, поверх более раннего монохромного (красного) образа, фигура лошади из зала «Techo de los Polícromos» («Потолок полихромных изображений») создана 22 тыс. л.н., а крупная (~50 см) двойная ключеобразная фигура (клавиформа) появилась на потолке гораздо раньше – по крайней мере не позднее 35,6 тыс. л.н.; одна из антропоморфных фигур на сталактите из пещеры Тито Бустильо в «Galería de los Antropomorfo» («Галерее антропоморфных изображений») нанесена 37,7–35,5 тыс. л.н.; в пещере Эль Кастильо один из отпечатков ладони на «Techo de las Manos» («Потолке рук») имеет возраст 37,3 тыс. л.н., тогда как изображенный неподалеку в «Galería de los Discos» («Галерее дисков») красный диск получил минимальный возраст 40,8 тыс. л.н. [Pike, Hoffmann, García-Díez, 2012].

В 2016 г. датировка ранних наскальных рисунков Шове временем более 30 тыс. л.н. была полностью подтверждена на основе комплексного изучения 259 радиоуглеродных дат, фиксирующих человеческую деятельность в пещере. Установлено, что люди обитали в пещере в течение двух периодов времени – от 37 до 33,5 тыс. л.н. и от 31 до 28 тыс. л.н. Большинство «чёрных» зооморфных рисунков относится к первому периоду заселения пещеры людьми [Quiles, Valladas, Bocherens, 2016]. Уточнённые сведения о Шове были восприняты на фоне серии новейших открытий как явление вполне закономерное, соответствующее формирующейся новой периодизации древнейших форм символической деятельности.

В это же время появились новые результаты продолжающегося исследования гротов Арби Кастане и близлежащего Арби Бланшар. В 2012 г. в Арби Бланшар

была обнаружена каменная плита с выбитым изображением древнего быка в окружении точек. Радиоуглеродная датировка археологического слоя обозначила диапазон дат от 42 до 32 тыс. л.н., что позволяло вывести для орнаментированной плиты дату 38 тыс. л.н. [Bourrillon, White, Tartar, 2016, 15]. По состоянию знаний на 2016–2017 г. бык из Арби Бланшар, созданный в эпоху раннего ориньяка, являлся древнейшим фигуративным зооморфным изображением в мире.

В 2018 г. несколько публикаций ещё дальше отодвинули даты вглубь истории.

Первая статья коллектива авторов в журнале «Nature» от 23 февраля под названием «U-Th датирование карбонатных корок раскрывает неандертальское происхождение иберийского пещерного искусства» сообщала о полученных новых датах для ряда пещерных изображений, созданных при помощи охры: знак в форме, как представляется авторам, лестницы (scalariform, ladder shape) в пещере Ла Пасиега – 64,8 тыс. л.н.; следы охры в пещере Ардалес – 65,5 тыс. л.н.; негативный отпечаток руки из Мальтравиесо – 66,7 тыс. л.н. [Hoffmann, Standish, Garcia-Diez, 2018]. За этой статьёй последовало ещё несколько публикаций, в которых дискутировались полученные результаты. Они касались надёжности новых методов исследования, аргументации антропогенного происхождения некоторых знаков, корреляции полученных дат с имеющимися археологическими данными, свидетельствующими о присутствии в районе пещер человеческих популяций в соответствующее датировкам петроглифов время, а также некоторых других важных проблем. Но в целом, с точки зрения даже консервативных подходов к методике, возраст около 50 тыс. л.н. нашёл поддержку [Slimak, Fietzke, Geneste, 2018]. Этот возраст надёжно подтверждает факт символической изобразительной деятельности неандертальцев.

Статья в «Nature» от 7 ноября 2018 г. «Palaeolithic cave art in Borneo» посвящена наскальным изображениям Индонезии. В ней приведены данные новейших датировок нескольких известных пещерных композиций. Датировки располагаются в широком хронологическом диапазоне, что уже весьма примечательно, поскольку указывает на длительную традицию создания петроглифов в этом регионе. Наиболее поздние даты относятся к пещере Лубанг Хам (Lubang Ham) – 0,63 тыс. л.н. Наиболее ранними оказались изображения на острове Борнео в пещере Лубанг Джерий Салех (Lubang Jeriji Saléh) – два расположенных рядом трафарета ладони красновато-оранжевого цвета показали каждый минимальную дату 37,2 тыс. л.н., а третий трафарет руки того же оттенка имеет максимальную дату 51,8 тыс. л.н.; красно-оранжевая зооморфная фигура (быка) имеет минимальную дату 40 тыс. л.н. Авторы отмечают, что изображение быка в Лубанг Джерий Салех является самым древним в мире из всех ныне известных фигуративных изображений. Заметим, что мы указали на минимальные даты. Максимальные даты, которые возможны в границах применённого метода, например, для зооморфного образа из Лианг Карим (Liang Karim) – 82,6 тыс. л.н., а негативных отпечатков ладоней грота Лианг Тевет (Liang Téwét) – 103,3 тыс. л.н. [Hoffmann et al., 2018].



Илл. 1. Изображение быка в пещере Лубанг Джерий Салех. Источник: Nature, 2018, 7 November 2018.

Эта статья дополнила новыми данными опубликованный в 2014 г. материал о пещерном искусстве на острове Сулавеси (Индонезия). В нём приводились данные о датировках, минимальный возраст которых, например, для трафарета ладони из Линг Тимпусен (Leang Timpuseng) составил 39,9 тыс. л.н. [Aubert et al., 2014].

Новые открытия не только существенно удревляют историю возникновения наскальных изображений в Юго-Восточной Азии, но и расширяют географию распространения древнейших образцов палеолитического искусства, поскольку до недавнего времени его ранним очагом считалась Западная Европа, точнее, Франко-Кантабрийский регион.

Значительную часть ранних наскальных изображений составляют зооморфные образы. Следовательно, уже более 40 тыс. лет назад существовали мифологические представления, связанные с образами животных, и существовали ритуальные практики религиозного отношения к животным – зоолатрия (греч. ζῷον – животное, λατρεία – служение, почитание), верования и действия, в которых объектом почитания выступают животные.

Обратим внимание, что новые датировки выходят за границы верхнего палеолита и фиксируют гораздо более глубокую древность – средний палеолит.

Очевидно, что разные территории земли заселялись человеческими популяциями в разное время. Культура разных человеческих групп развивалась разными темпами. Поэтому на разных территориях культура и религия возникали в разное время. Наскальные изображения вместе с другими археологическими данными помогают нам определить время появления религии на разных территориях земли.

Приамурье. Территориальные границы и методы исследований

В статье далее исследуется проблема возникновения наскальных изображений и религии на территории Приамурья. С этой целью систематизируются материалы изучения зооморфных наскальных изображений Приамурья традиционными для археологических исследований методами и современные данные палеоантропологии о мегафауне позднего плейстоцена – раннего голоцена бассейна реки Амур и прилегающих территорий. Основными объектами описания в данном случае являются бизоны, шерстистые носороги и лошади – типичные представители «мамонтовой фауны». В задачи статьи входит, во-первых, упорядочение имеющихся знаний о наскальных изображениях этих животных; во-вторых, датировка этих изображений; в-третьих, уточнение на основе датировок данных зооморфных образов знаний о раннем этапе символической изобразительной деятельности в регионе. Реализация обозначенных целей и задач дополняет современные представления о генезисе религиозных практик в Приамурье.

Приамурье – историко-географическое понятие, обозначающее территорию Дальнего Востока, расположенную к югу от Станового хребта и охватывающую значительную часть бассейна рек Амур и Олёкма. Амур – одна из крупнейших рек Евразии, образованная слиянием Шилки и Аргуни, его длина от истока Аргуни до впадения в Охотское море – почти 4,5 тыс. км. Петроглифы расположены на всей территории Приамурья – на Верхнем, Среднем и Нижнем Амуре, в бассейне многих его притоков: Аргуни, Шилки, Зеи и других. Наскальные рисунки находятся на территории левого и правого берегов Амура.

Представленные выше новейшие результаты датировок были получены на основе применения уран-ториевого метода датирования, который в последние два десятилетия получил распространение в области изучения наскальных изображений. Этим методом датируется не краска или иной оставленный человеком в процессе культурной деятельности рядом с изображением продукт (следы угля, артефакт и т.д.), а процесс минералообразования – появление поверх изображения кальцитного натёка (карбонатной коры). Карбонатная кора образуется в результате попадания на поверхность пещерной стенки воды с высоким содержанием растворённого в ней карбоната кальция. Карбонат кальция, постепенно отлагаясь, образует минеральный слой, в котором помимо других веществ содержится 6-ти валентный уран, мерно распадающийся в торий. Соотношение урана и тория с достаточно высокой для современных методов точностью фиксирует возраст отложения.

Новый для наскальных изображений уран-ториевый метод относится к методам прямого датирования, которые основаны на естественно-научных технологиях. Применение уран-ториевого метода датирования эффективно дополняет, но не отменяет другие апробированные методы датирования наскальных изображений. Все методы прямого и непрямого датирования имеют свои достоинства и недостатки [Дэвлет, 2002, 63–75]. До сих пор прочное место в методиках определения возраста древней символической изобразительной деятельности занимают методы стилистического анализа, корреляции наскальных изображений с археологическими культурами и природной средой. В определённых ситуациях они могут давать вполне надёжные, верифицируемые другими способами изучения наскальных знаков результаты.

В течение 2000–2018 годов автор статьи проводил полевые исследования в Приамурье и на прилегающих территориях (Забайкалье, Якутия, Северо-Восточный Китай). В ходе полевых исследований осуществлялся мониторинг известных памятников с наскальными изображениями; поиск (разведка) новых памятников; осуществлялись стационарные археологические работы (раскопки) на некоторых археологических памятниках, прежде всего на памятнике Калиновка (Верхний Амур); производилась обработка цифровых данных (фотографии и пр.) с помощью компьютерных программ; артефакты проходили камеральную обработку в Лаборатории археологии и антропологии Амурского государственного университета, датировка по ¹⁴C осуществлялась в Центре коллективного пользования «Геохронология кайнозоя» Института археологии и этнографии СО РАН и Института ядерной физики СО РАН. В основу статьи положены материалы полевых исследований и традиционные методы интерпретации наскальных изображений.

Зооморфные образы петроглифов и мегафауна. Бизоны

В Приамурье переход от эпохи плейстоцена к эпохе голоцена произошёл около 12–10 тыс. лет назад. В эпоху плейстоцена в долинах бассейна Амура паслись стада наиболее крупных животных ледниковой эпохи – мамонтов. Мамонты появились здесь около 50 тыс. л.н., а исчезли около 11 тыс. л.н. Наиболее поздние даты пребывания мамонтов в бассейне р. Амур указывают на время 11500 л.н. [Кузьмин, Сапунов, Болотский, 1999]. На просторах речных долин, в тундростепи обитали другие представители «мамонтовой фауны» – лошади, олени (северные и благородные), лоси, овцебыки, кабаны, другие животные [Шереметьев, Панасенко, 2013], а также, конечно, шерстистые носороги и бизоны.

В 2008 г. автором статьи и Р.А. Кобызовым был открыт археологический памятник Утени, в комплекс которого входят наскальные рисунки и жертвенник [Забияко, Кобызов, 2010]. Наскальные изображения находятся на отдельно стоящей гранитной скале (останце) высотой 10 м, шириной 6 м. Форма скалы имеет антропоморфные очертания. Рядом со скалой на отдельных валунах тоже имеются рисунки. Скала расположена в 30 км к юго-западу от посёлка Ерофей Павлович Сковородинского района Амурской области. В 1,7 км от скалы с рисунками протекает р. Утени, правый приток р. Амазар (левый приток р. Амур). Местность в районе памятника состоит из небольших возвышенностей и заболоченных низин. Территория почти сплошь покрыта тайгой, в которой преобладают лиственницы, березы, ольха. У подножия скалы высота местности над уровнем моря – 501 м.

Рисунки расположены на 21 плоскости. Общее количество рисунков – 88, выполнены они светло-красной и темно-бордовой охрой. Рисунки находятся на разной высоте от земли – от 0,15 до 4 м. Основная часть рисунков располагается на высоте 150–190 см. Наиболее насыщена рисунками юго-восточная сторона скалы.

Среди зооморфных фигур наиболее значимы для нашей темы образы бизона и носорога.

Илл. 2. Археологический памятник Утени.

Скала с рисунками.

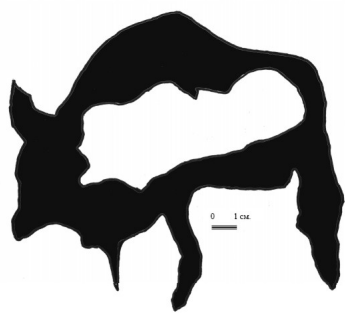
Фотография А.П. Забияко.



Зооморфная фигура на юго-восточной стороне скалы достаточно определённо представляет образ бизона. Рисунок исполнен в стиле, характерном для ранних художественных традиций. Фигура прорисована в профиль контурными линиями. Реалистически обозначены крупный череп с короткими, но массивными роговыми стержнями, мощный круп. Контур фигуры нанесён на изгиб скалы с использованием её естественной закруглённости, что придаёт особую выразительность образу животного – создаётся впечатление, что бизон стоит с повернутой вправо головой. Моделировка графического образа с использованием особенностей каменной поверхности часто применялась древними мастерами.



Илл. 3. Утени. Образ бизона. Фотография А.П. Забияко.



Илл. 4. Утени. Образ бизона. Реконструкция Р.А. Кобызова, А.П. Забияко.

Зооморфные изображения, которые принято интерпретировать как фигуры бизонов, нередко встречаются на наскальных рисунках Приамурья и прилегающих территорий. Рисунки бизонов обнаружены в Забайкалье в бассейне притока реки Амур – реки Аргунь на Быркинской писанице. Здесь, согласно трактовке А.И. Мазина, два бизона нарисованы отдельно друг от друга, а также изображена группа бизонов [Мазин, 1986, 100–101].

Похожие изображения бизонов были обнаружены экспедицией под руководством М.В. Константинова в 1996 г. на Шаман-Горе (Хилокский р-н, р. Арей, Забайкалье). На основной плоскости находится 49 изображений, среди которых 36 контурных изображений – образы крупных копытных животных, преимущественно бизонов. Вероятно, древний человек нарисовал на скале стадо бизонов [Константинов, Константинов, Васильев, 2003; Константинов, Евдокимова, Верецагин, 2008]. Одинокое изображение бизона зафиксировано на скале на реке Токко, бассейн р. Лена, Якутия [Кочмар, 1994, 134].

Приблизительно в 400-х километрах ниже по Амуру от памятника «Утени писаница» расположен другой археологический памятник с наскальными рисунками и жертвенником – Калиновка (устье р. Калиновка, 406 км Верхнего Амура). С 2005 г. на памятнике Калиновка осуществляются стационарные археологические работы. Этот памятник связан в своём происхождении с грома-тухинской археологической культурой, относящийся к раннему неолиту. Радиоуглеродная датировка неолитического слоя по трём образцам угля – 9739 (± 137) л.н., 9926 (± 130) л.н., 9597 (± 131) л.н. (Институт археологии и этнографии СО РАН, Институт ядерной физики СО РАН) [Забияко, Миронов, 2017]. На одной из скал контурными линиями изображено крупное животное – бизон.



Илл. 5. Шаман-Гора. Плоскость с зооморфными изображениями. Фото А. Абраменко.



Илл. 6. Калиновка. Общий вид скалы с рисунками. Фотография А.П. Забияко.



Илл. 7. Образ бизона. Фотография А.П. Забияко.

Бизоны, о которых идёт речь, – это степные бизоны (степные зубры, *Bison priscus*), вымершие предки современных бизонов и зубров. В период плейстоцена они заселяли огромные пространства Евразии – от Британских островов до Чукотки – и далее через Берингию просторы Северной Америки. Плейстоценовые бизоны – представители мегафауны, их вес достигал 1000 кг, длина тела – до 3 м, высота в холке – около 2 м. На разных территориях обитания популяции бизонов в процессе адаптации менялись [Флеров, 1979]. «В отличие от Европы и Восточной Сибири размеры тела и черепа бизонов в течение последнего плейстоцена практически не изменились. Эта консервативность объясняется относительной стабильностью природно-климатической обстановки, наличием благоприятных для существования вида степных и лесостепных пространств с богатыми кормовыми ресурсами и малой глубиной снежного покрова» [Марков, Дьяконова, Григорьева, 2017, 2].

В настоящее время наука располагает не только большими коллекциями костных останков степных бизонов, но и несколькими достаточно хорошо сохранившимися в вечной мерзлоте тушами этих древних животных. Летом 2011 г. в Усть-Янском районе на севере Якутии был найден труп *Bison priscus*, получивший название Юкагирский бизон. Исследования показали, что бизон умер около 10 500 календарных лет назад (абсолютный возраст – 9310 ± 45 (GrA-53290)) в период раннего голоцена и наступления резкого потепления [Boeskorov, 2015, 6; 12]. В статье, посвящённой Юкагирскому бизону, отмечается, что отдельные популяции этих животных, судя по другим находкам бизонов в Якутии, могли дожить в северной Сибири до времени около 8 тыс. л.н. [Boeskorov, 2015, 15]. Согласно ряду других публикаций, в Якутии некоторые находки костей бизонов датируются периодом 8–7 тыс. л.н. Очевидно, что южнее северной Якутии массовое исчезновение бизонов началось раньше.



Илл. 8. Степной зубр (*Bison priscus*). Реконструкция К.К. Флерова.

В Приамурье и на других территориях около 12 тыс. л.н. началось потепление, которое сопровождали постепенное заболачивание тундростепей, на которых паслись бизоны, и расширение зоны лесов, что негативным образом сказалось на популяции этих животных. Они начали вымирать или мигрировать в более северные районы.

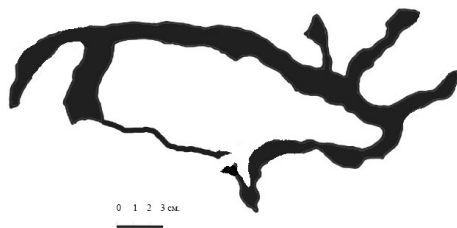
Шерстистые носороги

Изображение носорога на памятнике Утени вполне достоверно воссоздаёт образ этого животного. Трактовка этого зооморфного рисунка как изображения именно носорога подтверждается заключением Ю.Л. Болотского, кандидата геолого-минералогических наук, руководителя лаборатории палеонтологии Института

геологии и природопользования ДВО РАН, согласно которому на скале «очертания животного однозначно просматриваются» [Амурские палеонтологи, 2016]. Изображение выполнено в том же, что и образ бизона, реалистичном стиле. Животное изображено контурной техникой в профиль. Примечательно, что прорисовка некоторых частей фигуры животного не завершена, а для придания особой выразительности, рельефности образа художником использованы естественные выступы или углубления каменной поверхности. Такие приёмы часто использовались в ранних техниках наскальных изображений.



Илл. 9. Утени. Образ носорога.
Фотография А.П. Забияко.



Илл. 10. Утени. Образ носорога.
Реконструкция Р.А. Кобызова, А.П. Забияко.

Это не единственное изображение носорога в Приамурье. Образы носорогов в Приамурье изображены на наскальных рисунках Быркинской пещеры. А.И. Мазин зафиксировал здесь две фигуры – одна хорошо сохранившаяся, другая – частично сохранившаяся, обозначающая только заднюю часть животного. Полностью сохранившийся рисунок воссоздаёт в контурной манере массивный корпус животного, короткую шею и длинную голову, на конце которой находится клинообразный рог [Мазин, 1986, 100–101]. К сожалению, в настоящее время, как было установлено в 2017 г. в ходе мониторинга наскальных изображений Аргуни и Шилки, большинство петроглифов Бырки практически исчезло под заполнившими скальную стенку посетительскими надписями. От носорога сохранился только рог.



Илл. 11. Шерстистый носорог.
Реконструкция. Источник: Paleoimperia.ru.



Илл. 12. Бырка. Образ носорога.
Реконструкция А.И. Мазина.



Илл. 13. Бырка. Образ носорога. Современное состояние. Фотография А.П. Забияко.

На памятнике Бырка рядом со скалой с рисунками А.И. Мазин в 1983–1984 гг. провёл археологические раскопки. В ходе раскопок был обнаружен жертвенник – место, где на протяжении длительного времени люди оставляли в жертву духам разные предметы из камня и кости. В жертвеннике в самом нижнем (пятом) культурном горизонте обнаружены помимо прочего куски охры и каменные предметы (скребловидное орудие, скол площадки нуклеуса), испачканные охрой, по-видимому, в процессе приготовления и нанесения на скалу красочного слоя. Здесь же были найдены изготовленные из камня две фигурки животных и нож из бивня мамонта. Артефакты этого слоя датируются временем от 12 до 8,5 тыс. л.н. [Мазин, 1986, 103].

Образ носорога присутствует на наскальных рисунках Средне-Шайкино (р. Шилка, левый приток р. Амура). На скале, возвышающейся над рекой, на высоте около 20 м. находится несколько плоскостей с петроглифами. На них есть зооморфные изображения, выполненные в архаической стилистической манере. Животные изображены без прорисовки ушей и рогов. «Головы у них параболоидные. Древний человек передавал их как бы двумя очертаниями: сначала он наносил голову и туловище, затем подрисовывал ноги. Эта манера является одной из характерных особенностей передачи животных на ранних этапах наскального искусства в таёжной зоне Приамурья. По внешним признакам трудно определить, каких животных пытался изобразить художник. У них головы приопущены, длинные массивные туловища, непропорционально короткие ноги. У двух фигур на Среднешайкинской писанице и на плите из нюкжинского жертвенника на конце морды имеются подтреугольные выступы. Можно предположить, что это – стилизованные изображения носорогов» [Мазин, 1986, 104].

В ходе проведения в 1982 г. раскопок рядом с наскальными рисунками на реке Нюкжа (правый приток реки Олёкма; Тындинский район, Амурская область) А.И. Мазин обнаружил важную находку – небольшую гранитную плиту с изображением животного. У животного массивная голова, сверху на морде обозначен клиновидный выступ. По мнению А.И. Мазина, это изображение является изображением носорога, очень похожим по стилю на изображение носорога на скале Средне-Шайкино. Рядом с гранитной плитой в жертвеннике лежали орудия, некоторые из которых были вымазаны охрой, а на одном из орудий заметен охристый отпечаток пальца. Эти артефакты датируются временем около 10,5 тыс. л.н. [Мазин, 1986, 95–97, 102]. Заметим, что действительно образы носорогов на скале Средне-Шайкино и на плитке Нюкжи очень похожи на ближайших потомков шерстистых носорогов – суматранских носорогов (лат. *Dicerorhinus sumatrensis*), которые до сих пор живут на островах Суматра и Борнео. У суматранских носорогов рога небольшие.

Предки шерстистых носорогов (лат. *Coelodonta*), чьей прародиной считается Восточная Азия – регионы, примыкающие к Гималаям, постепенно адаптируясь к сухому, холодному и малоснежному климату, расширили ареал обитания. «Самой ближней областью, на которую могли проникнуть предки носорогов рода *Coelodonta*, была область Китая, Монголии и Забайкалья. Остатки шерстистого

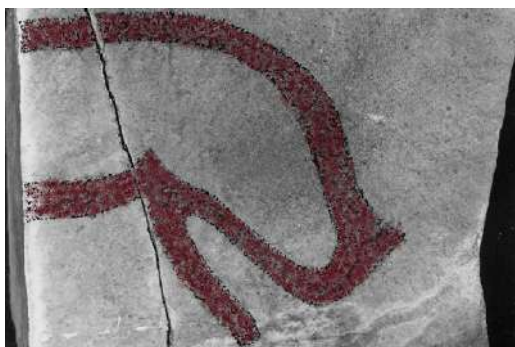


Илл. 14. Средне-Шайкино. Образ носорога. Фотография А.П. Забияко.



Илл. 15. Средне-Шайкино. Образ носорога. Реконструкция А.И. Мазина.

носорога были встречены в толщах саньмэнской свиты эоплейстоценового возраста, которые простираются в бассейне р. Нихэвань, и в долине Санваньхэ в провинции Шаньси. Ранние формы *Coelodonta* обнаружены в Забайкалье, в эоплейстоценовых отложениях местонахождения Тологой. В провинции Чжоукоудянь костные остатки шерстистого носорога найдены совместно с другими видами животных, входящих в состав родов: *Ursus*, *Huaena*, *Felis*, *Archidiskodon*, *Hipparion*, *Equus*, *Cervus*, *Bison*. Встречаются они и в культурных слоях пещерных поселений палеоантропов» [Гарутт, 1998, 222]. Позднее шерстистые носороги широко расселились в северном поясе Евразии от Атлантического побережья до Якутии.



Илл. 16. Нюкжа. Гранитная плита из жертвенника с образом бизона.
Фотография А.И. Мазина.



Илл. 17. Суматранский носорог.
Источник: <https://fineartamerica.com/featured/3-sumatran-rhinoceros-sumatran-rhino-suzi-eszterhas.html>.

Около 40 тыс. л.н. популяции *Coelodonta* составляли одну из наиболее массовых популяций животных «мамонтовой фауны». Однако периодические колебания климата в эпоху позднего плейстоцена вели к постепенному вымиранию вида. Около 35 тыс. л.н. шерстистые носороги исчезли в Британии и далее их ареал сжимался на северо-восток. В Шове «чёрное» изображение двух развёрнутых друг к другу носорогов является, судя по современной датировке, самым древним в пещере, ему от 33 до 37 тыс. лет. В Западной и Центральной Европе популяция шерстистых носорогов обитала, согласно серии радиоуглеродных датировок их останков, до времени 17–16 тыс. л.н.

Останки шерстистых носорогов часто встречаются в Восточной Сибири, Забайкалье, Якутии, где популяция была очень большой. В современных научных публикациях дискутируется проблема темпов сокращения границ североевразийского ареала обитания шерстистых носорогов и временных рубежей вымирания вида к финалу плейстоцена [Лазарев, Боесков, Томская, 1998; Гарутт, 1998; Орлова, Васильев, Кузьмин, 2008; др.]. В целом палеонтологи отмечают, что этот вид в ходе климатических изменений исчезал быстрее других представителей «мамонтовой фауны». Около 15 тыс. л.н. его популяция резко снизилась, а ареал обитания сократился до локальных территорий, где малочисленные представители вида, возможно, выживали ещё несколько тысячелетий. Для нашей темы материалы этих дискуссий важны для понимания региональной ситуации. На значительной части бассейна р. Амур популяция шерстистого носорога (очевидно, степного вида *Coelodonta lenensis*) была, по-видимому, малочисленной. Его ископаемые останки здесь крайне редки. Не случайно поэтому на наскальных изображениях образ носорога редок. Показательно также, что образы этих животных локализованы на Верхнем Амуре и Нюкже, в границах или вблизи Забайкалья и Якутии.

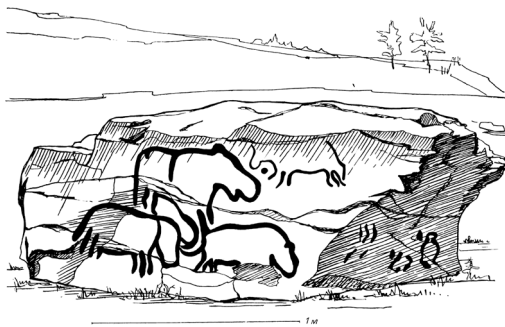
Лошади

На Нижнем Амуре есть наскальные рисунки, выбитые на больших камнях, которые лежат на берегу реки. Этот археологический памятник называется Сикачи-Алян, он находится в 60 км ниже по течению от Хабаровска. На валунах Сикачи-Альяна есть рисунки разных животных – лосей, оленей, тигра, змей, птиц и некоторых других существ. Одна композиция (камень №9), запечатлевшая группу животных,

отличается очень архаической манерой изображения и техникой исполнения – выбитые в желобочной технике фигуры контурные, статичные, у животных массивные туловища, крупные головы почти прямоугольной формы. Линии, образующие контуры фигур, сильно патинырованы и по фактуре практически не отличаются от общей поверхности камня. А.П. Окладников считал, что эти фигуры – одни из самых древних петроглифов Сикачи-Аляна, они относятся к эпохе раннего неолита. Некоторые исследователи полагают, что это – лоси, некоторые другие считают, что это – лошади. Автор статьи разделяет вторую точку зрения.



Илл. 18. Сикачи-Алян.
Древнейшие изображения. Лошади.
Фотография А.П. Забияко.



Илл. 19. Сикачи-Алян. Древнейшие изображения. Лошади. Реконструкция
А.П. Окладникова.

В позднем плейстоцене на просторах Евразии обитала огромная популяция лошадей, которая в современных исследованиях объединяется в один вид *Equus ferus*. Этот вид ископаемой лошади существовал в Забайкалье [Пластеева, Клементьев, 2017]. В Северном Китае и на юге Дальнего Востока России обитал близкий вид плейстоценовой лошади – *Equus dalianensis*. Впервые кости этого вида лошади были найдены китайскими учёными в пещере Гулуншань, которая находится рядом с городом Далянь (координаты N39°41' E122°02'). Ископаемые останки лошадей и других древних животных из этой пещеры датируются временем 17,6 тыс. л.н. Китайские палеонтологи считают, что этот вид лошади («даляньская лошадь») был широко распространён в Северном Китае. В 60-е годы XX в. в ходе раскопок в пещерах в долине р. Сучан в Приморском крае (Россия) были найдены многочисленные фрагменты костей лошади, которые были в конце 80-х годов изучены И.Е. Кузьминой. И.Е. Кузьмина обнаружила, что эти кости принадлежат особому подвиду ископаемых лошадей, который она назвала «уссурийской лошадью». Это была крупная лошадь, высота животных в холке составляла около 144–152 см. Сравнив ископаемые останки «уссурийской лошади» с ископаемыми останками «даляньской лошади» она пришла к выводу, что «уссурийская лошадь» относится к виду *Equus dalianensis*. Таким образом, лошади вида *Equus dalianensis* существовали в эпоху плейстоцена не только в Северном Китае в долинах рек Ляохэ и Сунгари, но и в долине реки Уссури [Кузьмина, 1990].

Река Уссури впадает в Амур на несколько десятков километров выше Сикачи-Аляна. Очевидно, лошади вида *Equus dalianensis* обитали в этих местах на берегах Амура. Скорее всего, именно такие «даляньские лошади» были изображены на прибрежных камнях Сикачи-Аляна. Трактовка образов лошадей как изображений, имеющих отношение к диким животным эпохи рубежа плейстоцена и голоцена, впервые была высказана А.П. Окладниковым [Окладников, 1971, 86–87]. Лошади вида *Equus ferus* дожили в Забайкалье до начала голоцена, а затем вымерли на этой территории. Самые поздние их ископаемые останки датируются временем 10,2 тыс. л.н. [Пластеева, Клементьев, 2017, 191]. В это же время исчезли и лошади близкого вида *Equus dalianensis*. Следовательно, образы лошадей были выбиты на камне, скорее всего, не позднее 10 тыс. л.н.

Эта дата хорошо сочетается с археологическими данными о существовании на территории Нижнего Амура осиповской ранненеолитической культуры.

В настоящее время открыто не менее 20 памятников этой культуры. Осиповская культура «простиралась на 550 км вдоль долин Амура и Уссури: от поселений на северо-востоке нижнего Приамурья (Кондон-Почта, Харпичан-4 и др.) до памятника Сяонаньшань у г. Жаохэ (КНР, низовья р. Уссури)» [Медведев, Филатова, 2014, 28]. Археологический комплекс Сикачи-Алян находится в центре ареала распространения этой культуры. Возраст основных памятников осиповской культуры – 13,3–10,3 тыс. л.н. [Медведев, Филатова, 2014, 29]. В своих истоках осиповская культура была связана с громатухинской археологической культурой Верхнего Амура, о которой уже шла речь в нашей статье. Российские археологи считают, что обе культуры принадлежали «близким в этническом отношении племенам, населявшим бассейн Амура 13–8 тыс. л.н.» [Волков, Деревянко, Медведев, 2006, 3]. Осиповская культура обладала достаточно высоким уровнем развития. Результаты археологических исследований В.Е. Медведева и ряда других учёных свидетельствуют, что в этой культуре существовали ранние формы символической деятельности и религиозной жизни. Очевидно, образы лошадей на камне Сикачи-Аляна являются одним из выражений зоолатрии, существовавшей в культуре жителей Нижнего Амура в период раннего неолита.

Ближайшее нижеамурским петроглифам древнее наскальное изображение лошади находится на реке Токко (бассейн Лены, Якутия). Здесь рядом с быками жёлто-красной охрой выполнен контурный рисунок лошади, который А.П. Окладников и А.И. Мазин относили, как и одну из фигур быков (бизона в трактовке Н.И. Кочмаря), к палеолитическому времени [Окладников, Мазин, 1976, 82–85].

Мамонты: дискуссия

В долинах Амура мамонты обитали на протяжении десятков тысяч лет и вымерли в конце плейстоцена. Наиболее поздние даты пребывания мамонтов в бассейне Верхнего Амура указывают на время 11,5 тыс. л.н. [Кузьмин, Сапунов, Болотский, 1999]. На Нижнем Амуре самые поздние из обнаруженных останков мамонтов датируются временем 13 тыс. л.н. [Ахметьева, 1977]. На Верхнем Амуре в конце плейстоцена существовали палеолитическая селемджинская культура (25–10 тыс. л.н.) и раннеолитическая громатухинская культура. Очевидно, что древние охотники контактировали здесь с мамонтами. Появление людей на берегах Нижнего Амура произошло гораздо позднее, чем на Верхнем Амуре, – около 14 тыс. л.н., но нельзя исключать, что и здесь пути людей и мамонтов пересекались. Следовало бы ожидать, что на скалах среди разных представителей «мамонтной фауны» появятся и сами мамонты.

Однако достоверных фактов присутствия образов мамонтов на наскальных изображениях левого берега Амура пока нет.

В отдельных публикациях появляются трактовки одного из образов древних животных на камне №9 Сикачи-Аляна как фигуры мамонта, но такие трактовки не имеют оснований.

В октябре – декабре 2015 г. китайский учёный Ван Цзяньлинь и автор статьи открыли на правом берегу Амура в 60 км от г. Хэйхэ археологический памятник с наскальными изображениями. Памятник находится на территории горного массива Малый Хинган. С восточной стороны скала своими причудливыми очертаниями похожа на профиль головы человека. На этом основании памятнику нами было дано название *Шитоужэнь* (石头人, Shitouren, кит. *каменный человек*). В 2017 г. материалы изучения этого памятника были впервые опубликованы [Забияко, Ван Цзяньлинь, 2017б]. Затем в июне 2017 г. сведения об этом памятнике были представлены китайским коллегам для дальнейшего совместного изучения. В китайской науке этот памятник получил название *Синькайлинь* (新开岭, Xīn kāi lǐng, кит. *хребет Синькай*). На восточной стороне скалы находится 5–6 изображений, нарисованных охрой красновато-коричневого цвета. Одно из изображений – антропоморфная фигура с разведёнными в стороны руками и ногами, а также фаллосом гипертрофированных размеров. Левее и выше от антропоморфной фигуры находятся две (или три) параллельные косые линии, а справа от неё – округлое пятно и овал одно над другим. Антропоморфные фаллические образы часто встречаются на скалах левого

и правого берега Амура. Фаллические образы наскальных изображений и связанные с ними мифологические представления, ритуальные действия являлись одним из средств религиозно-магического обеспечения деторождения. Они акцентировали значимость мужской репродуктивной силы, указывали на её источник – фаллическое существо, духа или первопредка. Возможно, расположенные рядом с фаллической фигурой округлое пятно и овал представляют собой женские знаки, символы вульвы. Косые или прямые линии тоже нередко изображены на наскальных рисунках. Смысл таких линий определить сложно.



Илл. 20. Шитоужэнь-Синькайлинь.
Общий вид композиции.

В июне 2018 г. в материалах главного китайского информационного агентства «Синьхуа» появилась публикация о памятнике Шитоужэнь-Синькайлинь и была предложена другая трактовка наскальной композиции. Согласно этой трактовке, композиция изображает сцену охоты. Антропоморфная фигура – это охотник, а рядом с ней находятся изображения трёх мамонтов. По-видимому, предполагается, что косые линии слева от антропоморфной фигуры – это хоботы, символы мамонтов. Такая трактовка позволила сделать вывод, что изображение создано 12 тыс. л.н., до исчезновения мамонтов [12,000-year-old rock painting]. Эта интерпретация носит крайне произвольный характер и не выдерживает сколь угодно серьёзной критики.



Илл. 21. Шитоужэнь-Синькайлинь.
Общий вид скалы.

В течение многих лет автор статьи вместе с Ван Цзяньлинем проводит полевые исследования в Северо-Восточном Китае. Нами изучено более 20 памятников с наскальными изображениями в этом регионе. Многие из этих памятников были нами открыты или впервые введены в науку [Забяко, Ван Цзяньлинь, 2015; Забяко, Ван Цзяньлинь, 2017а]. Однако нам пока не удалось зафиксировать образы мамонтов на скалах правого берега бассейна Амура. Изображений образов мамонтов нет в научных публикациях китайских специалистов. Очевидно, однако, что мамонты и древние люди в период позднего плейстоцена жили рядом на территории Северо-Восточного Китая. Возможно, на скалах существуют ещё не открытые изображения мамонтов и есть перспектива их найти.

Наши сведения о возрасте наскальных изображений Приамурья получены при помощи традиционных для археологии методов. Новейшие методы датировки к наскальным изображениям здесь пока не применялись. Применение новых методов позволит уточнить наши нынешние представления о времени создания наиболее ранних изображений. Это расширит наши знания о генезисе ранних форм религии на огромной территории бассейна реки Амур.

ВЫВОДЫ

ВЫЮЩИЕ Н

2 Наскальные рисунки свидетельствуют, что зоопатрия была одной из наиболее

3 Присутствие на плоскостях с наскальными изображениями рядом с зо-

4 Новейшие научные открытия в области происхождения и развития чело-

Библиографический список

1. Амурские палеонтологи изучили контрабандный рог носорога [Электронный ресурс]. – URL: http://old.archeo-news.ru/2013/11/blog-post_15.html (дата обращения 12.08.2018).
2. Ахметьева, Н.П. Палеогеография Нижнего Амура / Н.П. Ахметьева. – М.: Наука, 1977. – 111 с.
3. Волков, П.В. Палеоэкономика населения среднего и нижнего Амура / П.В. Волков, А.П. Деревянко, В.Е. Медведев // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2006. – № 3 (27). – С. 2–15.
4. Гарутт, Н.В. Шерстистый носорог: Морфология, систематика, геологическое значение: дис. канд. геолого-минералогических наук: 04.00.09 / Н.В. Гарутт. – Санкт-Петербург, 1998. – 247 с.
5. Деревянко, А.П. Верхний палеолит в Африке и Евразии и формирование человека современного археологического типа / А.П. Деревянко. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2011. – 560 с.
6. Дэвлет, Е.Г. Памятники наскального искусства: Изучение, сохранение, использование / Е.Г. Дэвлет. – М.: Научный мир, 2002. – 240 с.
7. Забияко, А.П. «Утени-писаница» – новый памятник наскального искусства в Западном Приамурье / А.П. Забияко, Р.А. Кобызов // Традиционная культура Востока Азии / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Издательство Амурского государственного университета, 2010. – Вып. 6. – С. 83–102.
8. Забияко, А.П. Наскальные изображения Северо-Восточного Китая / А.П. Забияко, Ван Цзяньлинь. – Благовещенск, Амурский госуниверситет, 2015. – 310 с.
9. Забияко, А.П. Культовый комплекс Калиновка: основные результаты археологических исследований 2006–2014 гг. / А.П. Забияко, М.А. Миронов // Религиоведение. – 2017. – № 4. – С. 5–19.
10. Забияко, А.П. Петроглифы Северо-Восточного Китая: новые памятники и интерпретации / А.П. Забияко, Ван Цзяньлинь // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2017. – Т. 45. – № 3. – С. 69–78.
11. Забияко, А.П. Петроглифы Шитоужэнь и фаллические образы наскальных изображений / А.П. Забияко, Ван Цзяньлинь // Религиоведение. – 2017. – № 1. – С. 12–22.
12. Зубр: Морфология, систематика, эволюция, экология / отв. ред. акад. В.Е. Соколов. – М.: Наука, 1979. – 496 с.
13. Константинов, М.В. Под покровительством Большого Шамана / М.В. Константинов, А.В. Константинов, С.Г. Васильев. – Чита: Экспресс, 2003. – 53 с.
14. Константинов, М.В. Красочное стадо бизонов в гроте Шаман-Горы / М.В. Константинов, Л.В. Екимова, С.Б. Верещагин // Труды II (XVIII) Всероссийского археологического съезда в Суздале. – М., 2008. – Т. 3. – С. 45–49.
15. Кочмар, Н.Н. Писаницы Якутии / Н.Н. Кочмар. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 1994. – С. 134.
16. Кузьмин, Я.В. Радиоуглеродный возраст мамонтов из палеолитических и палеонтологических местонахождений Приамурья: первые результаты / Я.В. Кузьмин, Б.С. Сапунов, Ю.Л. Болотский, Ю.Л., Й. ван дер Плихт, Л.А. Орлова // Проблемы археологии, этнографии и антропологии Сибири и сопредельных территорий (Материалы VII Годовой сессии Института археологии и этнографии СО РАН. Декабрь 1999 г.) – Новосибирск: Издательство Института археологии и этнографии СО РАН, 1999. – Т. V. – С. 420–422.
17. Кузьмина И.Е. Позднеплейстоценовая лошадь Уссурийского края / И.Е. Кузьмина // Фауна млекопитающих и птиц позднего плейстоцена и голоцена СССР. Серия: «Труды Зоологического института АН СССР» / под ред. И.Е. Кузьминой и Г.Ф. Барышникова. – Л.: ЗИН АН СССР, 1990. – Т. 212. – С. 49–58.
18. Лазарев, П.А. Млекопитающие антропогена Якутии / П.А. Лазарев, Г.Г. Боевский, А.И. Томская, Ю.В. Лабукин. – Якутск: ЯНЦ СО РАН, 1998. – 167 с.
19. Мазин, А.И. Таёжные писаницы Приамурья / А.И. Мазин. – Новосибирск: Наука, 1986. – 260 с.
20. Марков, Р.А. История научных исследований степного бизона (*Bison priscus*) [Электронный ресурс] / Р.А. Марков, А.Т. Дьяконова, Л.В. Григорьева // Universum: Химия и биология: электрон. научн. журн. – 2017. – № 3 (33). – URL: <http://7universum.com/ru/nature/archive/item/4448> (дата обращения 15.08.2018).
21. Медведев, В.Е. Керамика эпохи неолита нижнего Приамурья (орнаментальный аспект) / В.Е. Медведев, И.В. Филатова. – Новосибирск: Издательство Института археологии и этнографии СО РАН, 2014 г. – 168 с.

22. Молодин, В.И. Древнейшие наскальные изображения плоскогорья Укок / В.И. Молодин, Д.В. Черемисин. – Новосибирск: Наука, 1999. – 160 с.
23. Окладников, А.П. Петроглифы Нижнего Амура / А.П. Окладников. – Ленинград: Наука, 1971. – 329 с.
24. Окладников, А.П. Писаницы реки Олёкмы и Верхнего Приамурья / А.П. Окладников, А.И. Мазин. – Новосибирск: Наука, 1976. – 190 с.
25. Орлова, Л.А. Новые данные о времени и месте вымирания шерстистого носорога (*Coelodonta antiquitatis* Blumenbach, 1799) / Л.А. Орлова, С.К. Васильев, Я.В. Кузьмин, П.А. Косинцев // Доклады Академии наук, 2008. – Т. 423. – № 1. – С. 133–135.
26. Пластеева, Н.А. Позднеплейстоценовая лошадь *Equus (Equus) ferus (perissodactyla, equidae)* Прибайкалья и Забайкалья / Н.А. Пластеева, А.М. Клементьев // Труды Зоологического института РАН, 2017. – Т. 321. – № 2. – С. 180–198.
27. Рога шерстистого носорога стали экспонатами амурского палеонтологического музея [Электронный ресурс]. – URL: <http://amurnc.ru/2016/11/roga-sherstistogo-nosoroga-stali-eksponatami-amurskogo-paleontologicheskogo-muzeya/> (дата обращения 07.07.2018).
28. Русанов, Б.С. Ископаемые бизоны Якутии / Б.С. Русанов. – Якутск: Кн. изд-во, 1975. – 143 с.
29. Смирнов, Ю.А. Мустьерские погребения Евразии: двадцать лет спустя. Тафологический и историографический аспекты / Ю.А. Смирнов. // КСИА. – 2012. – Вып. 227. – С. 58–71.
30. Флеров, К.К. Систематика и эволюция // Зубр: Морфология, систематика, эволюция, экология / К.К. Флеров / отв. ред. акад. В.Е. Соколов. – М.: Наука, 1979. – С. 9–127.
31. Шер, А.В. Млекопитающие и стратиграфия плейстоцена крайнего северо-востока СССР и Северной Америки / А.В. Шер. – М., Наука, 1971. – 310 с.
32. Шереметьев, И.С. Тенденции изменения ареалов копытных на юге Дальнего Востока (плейстоцен – современность) / И.С. Шереметьев, В.Е. Панасенко // Вестник ДВО РАН. – 2013. – № 2. – С. 41–46.
33. Aubert, M. Pleistocene cave art from Sulawesi, Indonesia [Электронный ресурс] / M. Aubert, A. Brumm, M. Ramli, T. Sutikna, E.W. Saptomo, B. Hakim, M.J. Morwood, G.D. Bergh, L. Kinsley, A. Dosseto // Nature, 09 October, 2014. – P. 514, 223–227. – URL: <http://www.nature.com/nature/journal/v514/n7521/full/nature13422.html> (дата обращения 17.07.2018).
34. Aubert, M. Palaeolithic cave art in Borneo [Электронный ресурс] / M. Aubert, P. Setiawan, A.A. Oktaviana, A. Brumm, P.H. Sulistyarto, E.W. Saptomo, B. Istiawan, T.A. Ma'rifat, V. Wahyuono, F.T. Atmoko, J.-X. Zhao, J. Huntley, P.S.C. Taçon, D.L. Howard, H.E.A. Brand // Nature, 7 November 2018. – DOI : 10.1038/s41586-018-0679-9. ISSN 0028-0836. – URL: <https://www.nature.com/articles/s41586-018-0679-9> (дата обращения 17.07.2018).
35. Boeskorov, G.G. The Yukagir Bison: The exterior morphology of a complete frozen mummy of the extinct steppe bison, *Bison priscus* from the early Holocene of northern Yakutia, Russia [Электронный ресурс] / G.G. Boeskorov, O.R. Potapova, A.V. Protopopov, V.V. Plotnikov, L.D. Agenbroad, K.S. Kirikov, I.S. Pavlov, M.V. Shchelchkova, I.N. Belolyubskii, M.D. Tomshin, R. Kowalczyk, S.P. Davydov, S.D. Kolesov, A.N. Tikhonov, J. van der Plicht // Quaternary International xxx (2015), 1–17. – URL: <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2015.11.084> (дата обращения 12.07.2018).
36. Bourrillon, R. A new Aurignacian engraving from Abri Blanchard, France: Implications for understanding Aurignacian graphic expression in Western and Central Europe [Электронный ресурс] / R. Bourrillon, R. White, E. Tartar, L. Chiotti, R. Mensan, A. Clark, J.-C. Castel, C. Cretin, T. Higham, A. Morala, S. Ranlett, M. Sisk, T. Deviese, D.J. Comeskey // Quaternary International (2016). – URL: <http://dx.doi.org/10.1016/j.quaint.2016.09.063> (дата обращения 13.07.2018).
37. Bourrillon, R. France: Implications for understanding Aurignacian graphic expression in Western and Central Europe [Электронный ресурс] / R. Bourrillon, R. White, E. Tartar, L. Chiotti, R. Mensan, A. Clark, J.-C. Castel, C. Cretin, T. Higham, A. Morala, S. Ranlett, M. Sisk, T. Davièse, D.J. Comeskey // Quaternary International, Available online 24 January 2017. – URL: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1040618216305766> (дата обращения 1.08.2018).
38. Clottes, J. News from Cosquer Cave: climatic studies, recording, sampling, dates / J. Clottes, J. Courtin, J. Collina-Girard, M. Arnold, H. Valladas // Antiquity. – June 1997. – Vol. 71. – № 272. – P. 321–326.
39. Hoffmann, D.L. U-Th dating of carbonate crusts reveals Neandertal origin of Iberian cave art [Электронный ресурс] / D.L. Hoffmann, C.D. Standish, M. Garcia-Diez, P.B. Pettitt, J.A. Milton, J. Zilhão, J.J. Alcolea-González, P. Cantalejo-Duarte, H. Collado, R. de Balbín, M. Lorblanchet, J. Ramos-Muñoz, G.-Ch. Weniger, A.W.G. Pike // Science, 23 Feb 2018. – Vol. 359. P. 912–915. – DOI: 10.1126/science.aap7778. – URL: <http://science.sciencemag.org/content/359/6378/912> (дата обращения 06.08.2018).
40. Leroi-Gourhan, A. L'art pariétal. Langage de la préhistoire / A. Leroi-Gourhan. – Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2009. – 420 p.

41. Quiles, A. A high-precision chronological model for the decorated Upper Paleolithic cave of Chauvet-Pont d'Arc, Ardèche, France [Электронный ресурс] / A. Quiles, H. Valladas, H. Bocherens, E. Delqué-Koli, E. Kaltnecker, J. van der Plicht, J.-J. Delannoy, V. Feruglio, C. Fritz, J. Monney, M. Philippe, G. Tosello, J. Clottes, J.-M. Genest. – 2016. – URL: <http://www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1523158113> (дата обращения 06.08.2018).
42. Pike, A.W.G. U-Series Dating of Paleolithic Art in 11 Caves in Spain / A.W.G. Pike, D.L. Hoffmann, M. García-Diez, P.B. Pettitt, J. Alcolea, R. de Balbín, C. González-Sainz, C. de las Heras, J.A. Lasheras, R. Montes, J. Zilhão // Science. 15 Jun 2012. – Vol. 336. – P. 1409–1413.
43. Slimak, L. Comment on “U-Th dating of carbonate crusts reveals Neandertal origin of Iberian cave art” [Электронный ресурс] / L. Slimak, J. Fietzke, J.-M. Geneste, R. Ontañón // Science 361 (6408), eaau1371. September 20, 2018. – URL: <http://science.sciencemag.org/content/361/6408/eaau1371> (дата обращения 17.08.2018).
44. Stuart, A.J. Extinction chronology of the woolly rhinoceros *Coelodonta antiquitatis* in the context of late Quaternary megafaunal extinctions in northern Eurasia [Электронный ресурс] / A.J. Stuart, A.M. Lister // Quaternary Science Reviews, 51 (2012), 1–17. – URL: http://www.rhinosourcecenter.com/pdf_files/135/1351170424.pdf (дата обращения 13.08.2018).
45. Tosello, G. Les dessins noirs de la grotte Chauvet à Vallon-Pont-d'Arc: essai sur leur originalité dans le site et leur place dans l'art aurignacien / G. Tosello, C. Fritz // La grotte Chauvet à Vallon-Pont-d'Arc: un bilan des recherches pluridisciplinaires. Actes de la Séance de la Société préhistorique française, 11 et 12 octobre 2003, Lyon. – Bulletin de la Société préhistorique française. – Année 2005. – Vol. 102. – № 1. – P. 157–171.
46. Valladas, H. Bilan des datations carbone 14 effectuées sur des charbons de bois de la grotte Chauvet / H. Valladas, N. Tisnérat-Laborde, É. Kaltnecker, M. Arnold, Ch. Oberlin, J. Évin // La grotte Chauvet à Vallon-Pont-d'Arc: un bilan des recherches pluridisciplinaires. Actes de la Séance de la Société préhistorique française, 11 et 12 octobre 2003, Lyon. – Bulletin de la Société préhistorique française. – Année 2005. – Vol. 102. – № 1. – P. 109–113.
47. White, R. Context and dating of Aurignacian vulvar representations from Abri Castanet, France [Электронный ресурс] / R. White, R. Mensan, R. Bourrillon, C. Cretin, Th.F. G. Higham, A.E. Clark, M.L. Sisk, E. Tartar, Ph. Gardère, P. Goldberg, J. Pelegrin, H. Valladas, N. Tisnérat-Laborde, J. de Sanoit, D. Chambellan, L. Chiotti // PNAS. May 29, 2012. Vol. A new Aurignacian engraving from Abri Blanchard 109. – № 22. – 8450–8455. – URL: <https://doi.org/10.1073/pnas.1119663109> (дата обращения 12.08.2018).
48. 12,000-yr-old rock painting found in NE China [Электронный ресурс]. – URL: http://www.xinhuanet.com/english/2018-06/11/c_137246408.htm (дата обращения 29.07.2018).

Текст поступил в редакцию 01.12.2018.

References

1. *Amurskie paleontologi izuchili kontrabandny'j rog nosoroga* [Amur Paleontologists Studied a Contraband Rhino's Horn]. Available at: http://old.archeo-news.ru/2013/11/blog-post_15.html (in Russian).
2. Akhmet'eva N.P. *Paleogeografiya Nizhnego Amura* [Paleogeography of the Lower Amur]. Moscow: Nauka, 1977, 111 p. (in Russian).
3. Volkov P.V., Derevyanko A.P., Medvedev V.E. *Arkheologiya, e'tnografiya i antropologiya Evrazii* [Archeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia]. 2006, no. 3 (27), pp. 2–15 (in Russian).
4. Garutt N.V. *Sherstisty'j nosorog: Morfologiya, sistematika, geologicheskoe znachenie: dis. kand. geologo-mineralogicheskix nauk* [Woolly Rhinoceros: Morphology, Systematics, Geological Meaning: PhD Thesis in Geology and Mineralogy]. St. Petersburg, 1998, 247 p. (in Russian).
5. Derevyanko A.P. *Verxnij paleolit v Afrike i Evrazii i formirovanie cheloveka sovremennogo arkheologicheskogo tipa* [The Upper Paleolithic in Africa and Eurasia and Formation of Human of Modern Archaeological Type]. Novosibirsk: IAE T SO RAN Publ., 2011, 560 p. (in Russian).
6. Devlet E.G. *Pamyatniki naskal'nogo iskusstva: Izuchenie, sokhranenie, ispol'zovanie* [Rock Art Sites: Studying, Preservation, Using]. Moscow: Nauchny'j mir, 2002, 240 p. (in Russian).
7. Zabiako A.P., Kobyzov R.A. *Tradicionnaya kul'tura Vostoka Azii* [Traditional Culture of the East of Asia]. Ed. A.P. Zabiako. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo Amurskogo gosudarstvennogo universiteta, 2010, vol. 6, pp. 83–102 (in Russian).
8. Zabiako A.P., Wang Jianlin. *Naskal'ny'e izobrazheniya Severo-Vostochnogo Kitaya* [Rock Art of Northeast China]. Blagoveshchensk, Amurskij gosuniversitet, 2015, 310 p. (in Russian).
9. Zabiako A.P., Mironov M.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2017, no. 4, pp. 5–19 (in Russian).
10. Zabiako A.P., Wang Jianlin. *Arkheologiya, e'tnografiya i antropologiya Evrazii* [Archeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia]. Vol. 45, no. 3, 2017, pp. 69–78 (in Russian).
11. Zabiako A.P., Wang Jianlin. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2017, no. 1, pp. 12–22 (in Russian).

12. Zubr: *Morfologiya, sistematika, e`volyuciya, e`kologiya* [Bison: Morphology, Systematics, Evolution, Ecology]. Ed. V.E. Sokolov. Moscow: Nauka, 1979, 496 p. (in Russian).
13. Konstantinov M.V., Konstantinov A.V., Vasil'ev S.G. *Pod pokrovitel'stvom Bol'shogo Shamana* [Under the Protection of a Big Shaman]. Chita: E'kspress, 2003, 53 p. (in Russian).
14. Konstantinov M.V., Ekimova L.V., Vereshchagin S.B. *Trudy II (XVIII) Vserossiyskogo arkhologicheskogo s'ezda v Suzdale* [Procreations of the 2nd (18th) All Russia Archeological Meeting in Suzdal]. Moscow, 2008, vol. 3, pp. 45–49 (in Russian).
15. Kochmar N.N. *Pisanicy Yakutii* [Rock Art Sites in Yakutia]. Novosibirsk: Izd-vo Instituta arxeologii i e'tnografii SO RAN, 1994, 263 p. (in Russian).
16. Kuzmin Ya.V., Sapunov B.S., Bolotsky Yu.L. J. van der Plicht, Orlova L.A. *Problemy` arkhologii, e'tnografii i antropologii Sibiri i sopredel'ny`x territorij (Materialy` VII Godovoj sessii Instituta arxeologii i e'tnografii SO RAN. Dekabr` 1999 g.)* [Problems of Archeology, Ethnography and Anthropology of Siberia and Adjacent Territories (Proc. of VII Annual Session of the Institute of Archeology and Ethnography SB RAS)]. Vol. V. Novosibirsk: Izdatel'stvo Instituta arxeologii i e'tnografii SO RAN, 1999, pp. 420–422 (in Russian).
17. Kuzmina I.E. *Fauna mlekopitayushchikh i ptic pozdnego pleistocena i golocena SSSR* [Mammal and Bird Fauna of Late Pleistocene and Holocene in the USSR]. Eds. I.E. Kuzmina, G.F. Baryshnikov. Leningrad: ZIN AN SSSR, 1990, vol. 212, pp. 49–58 (in Russian).
18. Lazarev P.A., Boeskorov G.G., Tomskeya A.I., Labutin Yu.V. *Mlekopitayushhie antropogena Yakutii* [Mammals of the Quarternary of Yakutia]. Yakutsk: YaNCz SO RAN, 1998, 167 p. (in Russian).
19. Mazin A.I. *Tayozhny'e pisanicy Priamur'ya* [Taiga Rock Art of the Amur Region]. Novosibirsk: Nauka, 1986, 260 p. (in Russian).
20. Markov R.A., Dyakonova A.T., Grigoryeva L.V. *Universum: Khimiya i biologiya* [Universum: Chemistry and Biology]. 2017, no. 3 (33). Available at: <http://7universum.com/ru/nature/archive/item/4448> (in Russian).
21. Medvedev V.E., Filatova I.V. *Keramika e`pokhi neolita nizhnego Priamur'ya (ornamental'ny`j aspekt)* [Neolithic Ceramics of the Lower Amur Region (ornamental aspects)]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Instituta arxeologii i e'tnografii SO RAN, 2014 g., 168 p. (in Russian).
22. Molodin V.I., Cheremisin D.V. *Drevnejshie naskal'ny'e izobrazheniya ploskogor'ya Ukok* [The Most Ancient Rock Paintings of Ukok Plateau]. Novosibirsk: Nauka, 1999, 160 p. (in Russian).
23. Okladnikov A.P. *Petroglify` Nizhnego Amura* [Petroglyphs of the Lower Amur]. Leningrad: Nauka, 1971, 329 p. (in Russian).
24. Okladnikov A.P., Mazin A.I. *Pisanicy reki Olyokmy` i Verxnego Priamur'ya* [Rock Art of the Olyokma River and Upper Amur Region]. – Novosibirsk: Nauka, 1976, 190 p. (in Russian).
25. Orlova L.A., Vasilyev S.K., Kuzmin Ya.V., Kosincev P.A. *Doklady` Akademii nauk* [Reports of Academy of Sciences]. 2008, vol. 423, no. 1, pp. 133–135 (in Russian).
26. Plasteeva N.A., Klementyev A.M. *Trudy Zoologicheskogo instituta RAN* [Procreations of Zoological Institute of RAS]. Vol. 321, no. 2, 2017, pp. 180–198 (in Russian).
27. *Roga sherstistogo nosoroga stali e`ksponatami amurskogo paleontologicheskogo muzeya* [Woolly Rhinoceros Horns Became Exhibit Items of the Amur Paleontological Museum]. Available at: <http://amurnc.ru/2016/11/roga-sherstistogo-nosoroga-stali-eksponatami-amurskogo-paleontologicheskogo-muzeya/> (in Russian).
28. Rusanov B.S. *Iskopaemye bizony` Yakutii* [Fossil Bison of Yakutia]. Yakutsk: Kn. izd-vo, 1975, 143 p. (in Russian).
29. Smirnov Yu.A. *KSLA* [Short Reports of the Institute of Archeology]. 201, vol. 227, pp. 58–71 (in Russian).
30. Flerov K.K. *Zubr: Morfologiya, sistematika, e`volyuciya, e`kologiya* [Bison: Morphology, Systematics, Evolutions, Ecology]. Ed. V.E. Sokolov. Moscow: Nauka, 1979, pp. 9–127 (in Russian).
31. Sher A.V. *Mlekopitayushhie i stratigrafiya pleistocena krajnego severo-vostoka SSSR i Severnoj Ameriki* [Mammals and Stratigraphy of the Pleistocene of Northeast USSR and North America]. Moscow: Nauka, 1971, 310 p. (in Russian).
32. Sheremetev I.S., Panasenkov V.E. *Vestnik DVO RAN* [Bulletin of the Far Eastern Branch of RAS]. 2013, no. 2, pp. 41–46 (in Russian).
33. Aubert M., Brumm A., Ramli M., Sutikna T., Saptomo E.W., Hakim B., Morwood M.J., Bergh G.D., Van den Kinsley L., Dosseto A. Pleistocene cave art from Sulawesi, Indonesia. *Nature*, 09 October 2014. 514, 223–227. Available at: <http://www.nature.com/nature/journal/v514/n7521/full/nature13422.html>.
34. Aubert M., Setiawan P., Oktaviana A.A., Brumm A., Sulistyarto P.H., Saptomo E.W., Istiawan B., Ma'rifat T.A., Wahyuono V.N., Atmoko F.T., Zhao J.-X., Huntley J., Taçon P.S.C., Howard D.L., Brand H.E. A Palaeolithic cave art in Borneo. *Nature*, 2018, 7 November 2018. DOI: 10.1038/s41586-018-0679-9. ISSN 0028-0836. Available at: <https://www.nature.com/articles/s41586-018-0679-9>.
35. Boeskorov G.G., Potapova O.R., Protopopov V.V., Plotnikov V.V., Agenbroad L.D., Kirikov K.S., Pavlov I.S., Shchelchkova M.V., Belolyubskii I.N., Tomshin M.D., Kowalczyk R., Davydov S.P., Kolesov S.D., Tikhonov A.N., Plicht J. van der. The Yukagir Bison: The exterior morphology of a complete frozen mummy of the extinct steppe bison, *Bison priscus* from the early Holocene of northern Yakutia, Russia. *Quaternary International* (2015), 1–17. Available at: <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2015.11.084>.
36. Bourrillon R., White R., Tartar E., Chiotti L., Mensan R., Clark A., Castel J.-C., Cretin C., Higham T., Morala A., Ranlett S., Sisk M., Deviese T., Comeskey D.J. A new Aurignacian engraving from Abri Blanchard, France: Implications for understanding Aurignacian graphic expression in Western and Central Europe. *Quaternary International* (2016). Available at: <http://dx.doi.org/10.1016/j.quaint.2016.09.063>.

37. Bourrillon R., White R., Tartar E., Chiotti L., Mensan R., Clark A., Castel J.-C., Cretin C., Higham T., Morala A., Ranlett S., Sisk M., Davièse T., Comeskey D.J. France: Implications for understanding Aurignacian graphic expression in Western and Central Europe. *Quaternary International*. Available online 24 January 2017. Available at: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1040618216305766>.
38. Clottes J., Courtin J., Collina-Girard J., Arnold M., Valladas H. News from Cosquer Cave: climatic studies, recording, sampling, dates. *Antiquity*. Vol. 71, Number 272, June 1997, pp. 321–326.
39. Hoffmann D.L., Standish C.D., Garcia-Diez M., Pettitt P.B., Milton J.A., Zilhão J., Alcolea-González J.J., Cantalejo-Duarte P., Collado H., Balbín de R., Lorblanchet M., Ramos-Muñoz J., Weniger G.-Ch., Pike A.W.G. U-Th dating of carbonate crusts reveals Neandertal origin of Iberian cave art. *Science*, 23 Feb 2018. Vol. 359, pp. 912–915. DOI: 10.1126/science.aap7778. Available at: <http://science.sciencemag.org/content/359/6378/912>.
40. Leroi-Gourhan A. *L'art pariétal. Langage de la préhistoire*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2009, 420 p. (in French).
41. Quiles A., Valladas H., Bocherens H., Delqué-Koli E., Kaltnecker E., Plicht J. van der, Delannoy J.-J., Feruglio V., Fritzk C., Monney Julien, Philippe M., Tosello G., Clottes J., Genest J.-M. *A high-precision chronological model for the decorated Upper Paleolithic cave of Chauvet-Pont d'Arc, Ardèche, France*. 2016. Available at: <http://www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1523158113>.
42. Pike A.W.G., Hoffmann D.L., Garcia-Diez M., Pettitt P.B., Alcolea J., Balbín de R., González-Sainz C., Heras de las C., Lasheras J.A., Montes R., Zilhão J. U-Series Dating of Paleolithic Art in 11 Caves in Spain. *Science*. 15 Jun 2012. Vol. 336, pp. 1409–1413.
43. Slimak L., Fietzke J., Geneste J.-M., Ontañón R. Comment on “U-Th dating of carbonate crusts reveals Neandertal origin of Iberian cave art”. *Science* 361 (6408), eaau1371. September 20, 2018. Available at: <http://science.sciencemag.org/content/361/6408/eaau1371>.
44. Stuart A.J., Lister A.M. Extinction chronology of the woolly rhinoceros *Coelodonta antiquitatis* in the context of late Quaternary megafaunal extinctions in northern Eurasia. *Quaternary Science Reviews*, 51 (2012), 1–17. Available at: http://www.rhinoresourcecenter.com/pdf_files/135/1351170424.pdf.
45. Tosello G., Fritz C. La grotte Chauvet à Vallon-Pont-d'Arc: un bilan des recherches pluridisciplinaires. Actes de la Séance de la Société préhistorique française, 11 et 12 octobre 2003, Lyon. *Bulletin de la Société préhistorique française*. Année 2005. Volume 102. Numéro 1, pp. 157–171 (in French).
46. Valladas H., Tisnérat-Laborde N., Kaltnecker É., Arnold M., Oberlin Ch., Évin J. La grotte Chauvet à Vallon-Pont-d'Arc: un bilan des recherches pluridisciplinaires. Actes de la Séance de la Société préhistorique française, 11 et 12 octobre 2003, Lyon. *Bulletin de la Société préhistorique française*. Année 2005. Volume 102. Numéro 1, pp. 109–113 (in French).
47. White R., Mensan R., Bourrillon R., Cretin C., Higham Th.F.G., Clark A.E., Sisk M.L., Tartar E., Gardère Ph., Goldberg P., Pelegrin J., Valladas H., Tisnérat-Laborde N., Sanoit J. de, Chambellan D., Chiotti L. Context and dating of Aurignacian vulvar representations from Abri Castanet, France. *PNAS*. May 29, 2012. Vol. A new Aurignacian engraving from Abri Blanchard 109. № 22. 8450–8455. Available at: <https://doi.org/10.1073/pnas.1119663109>.
48. *12,000-yr-old rock painting found in NE China*. Available at: http://www.xinhuanet.com/english/2018-06/11/c_137246408.htm.



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.4.26-36

Дашковский П.К.



Некоторые итоги изучения эволюции религиозного ландшафта Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии

Публикация подготовлена в рамках выполнения госзадания Минобрнауки РФ по теме «Развитие этнорелигиозной ситуации в трансграничном пространстве Алтай, Казахстана и Монголии в контексте государственно-конфессиональной политики: исторический опыт и современные тенденции» (проект №33.2177.2017/4.6)

Аннотация. В статье раскрываются некоторые итоги изучения развития религиозного ландшафта Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии в исторической ретроспективе как одного из приоритетных направлений в деятельности кафедры политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений и лаборатории этнокультурных и религиоведческих исследований Алтайского государственного университета. На основе анализа археологических, этнографических данных, материалов архивных учреждений, законодательных документов и других источников последовательно рассматриваются особенности развития религиозного ландшафта Западной Сибири и сопредельных регионов Южной Сибири, Казахстана и Монголии от эпохи поздней древности и до современности. При этом отмечается, что эволюция религиозного ландшафта обусловлена особенностями этнических, социально-экономических, культурных и политических процессов. Определенное внимание уделено начальному этапу распространения буддизма, манихейства в регионе. Кроме того, рассматривается влияние различных процессов на положение мусульманских, старообрядческих, католических, иудейских, православных общин и основным направлениям государственно-конфессиональной политики России в имперский, советский и современный периоды.

Ключевые слова: религиозный ландшафт, Западная Сибирь, Центральная Азия, государственно-конфессиональная политика

Petr K. Dashkovskiy

Some Results of the Study of the Evolution of Religious Landscape of Western Siberia and Neighboring Regions of Central Asia

The publication has been prepared within the framework of the fulfillment of the state assignment of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation on the theme "Development of the ethno-religious situation in the cross-border space of Altai, Kazakhstan and Mongolia in the context of state-confessional politics: historical experience and modern tendencies", project no. 33.2177.2017/4.6

Abstract. The article reveals some results of the study of the development of the religious landscape of Western Siberia and neighboring regions of Central Asia in historical retrospect as one of the priorities in the activities of the department of political history, national and state-confessional relations of the laboratory of ethno-cultural and religious studies of the Altai state university. Based on the analysis of archaeological, ethnographic data, materials of archival institutions, legislative documents and other sources, the features of the development of the religious landscape of Western Siberia and adjacent regions of southern Siberia, Kazakhstan and Mongolia from the late antiquity to the present are consistently considered. It is noted that the evolution of the religious landscape is due to the peculiarities of ethnic, socio-economic, cultural and political processes. Some attention is paid to the initial stage of the spread of Buddhism, Manichaeism in the region. In addition, the influence of various processes on the situation of Muslim, Old Believers, Catholic, Jewish, Orthodox communities and the main directions of state and confessional policy of Russia in the Imperial, Soviet and modern periods are considered.

Key words: religious landscape, Western Siberia, Central Asia, state and confessional policy

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

Petr K. Dashkovskiy – DSc (History), Associate Professor at the Department of Political History, National and State-Confessional Relations; Head of the Laboratory of the Ethnocultural and Religious Research; 61 Lenin Ave, Barnaul, 656049; dashkovskiy@fnp-asu.ru

Изучение исторической динамики религиозного ландшафта Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии является одной из центральных тем алтайского религиозноведческого центра, который представлен кафедрой политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений и лабораторией этнокультурных и религиозных исследований Алтайского государственного университета. Прежде чем отметить некоторые тенденции в эволюции религиозного ландшафта указанного региона, остановимся на самом термине. Он стал появляться в научном категориальном аппарате сравнительно недавно – на протяжении последних лет, хотя изучение религиозных процессов в отдельных регионах проводилось даже в Советском Союзе, примером чего может являться коллективная работа «Религиозные верования народов СССР», изданная ещё в 1931 г. под общей редакцией В.К. Никольского. Однако в советской религиозноведческой литературе термин религиозный ландшафт, судя по всему, особо не применялся. С другой стороны, в работах современных религиоведов это понятие проскальзывает, хотя не всегда раскрывается авторское понимание дефиниции [Главацкая, 2008]. В этой связи, на наш взгляд, целесообразно дать целостную характеристику данному определению. Итак, религиозный ландшафт – это исторически изменяющаяся система взаимоотношений *между обществом и религиозными общинами в определённом географическом пространстве в контексте этнических, социально-экономических, культурных и политических процессов. При этом, указывая на политические процессы, необходимо учитывать не только смену политического устройства государства, крупные военные конфликты, включая присоединение (в результате завоевания или добровольного вхождения) страны или обширной ее части, образование нового государства, но также и целенаправленную государственно-конфессиональную политику.*

Изучение развития религиозного ландшафта Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии в исторической ретроспективе в Алтайском государственном университете происходило в рамках последовательного проблемно-хронологического рассмотрения широкого круга источников. В результате было выделено четыре крупных тематических блока, которые затем стали разделами трехтомной коллективной монографии «Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии» (2014, 2015, 2017 гг.) под редакцией П.К. Дашковского. Исследования проводились по следующим тематическим направлениям: 1) прозелитарные религии и шаманское мировоззрение у народов Сибири и Центральной Азии в поздней древности и средневековье; 2) религиозные организации в Сибири в XVIII – начале XX вв. в контексте государственно-церковной политики российской империи; 3) религиозная жизнь населения Западной и Южной Сибири в советский период; 4) современные этноконфессиональные процессы в Западной Сибири и на сопредельных территориях. В результате многолетнего исследования были выявлены следующие особенности в развитии религиозного ландшафта Западной Сибири, а также сопредельных регионов Южной Сибири, Казахстана и Монголии. Прежде всего, установлено, что мировоззрение кочевых народов Саяно-Алтая поздней древности и раннего средневековья носило синкретичный характер и отражалось в различных элементах погребально-поминальной обрядности и предметах материальной культуры [Дашковский, 2011а; Дашковский, Карымова, 2012; Дашковский, 2014а,б; Дашковский, Мейкшан, 2014]. При этом важной основой мировоззрения кочевников являлся шаманский комплекс верований и обрядов. С I тыс. до н.э. отмечается наличие иранского религиозного комплекса

в мировоззрении кочевников скифо-сакского периода. С начала новой эры и особенно раннего средневековья фиксируется знакомство кочевников с прозелитарными религиями, прежде всего, с манихейством, буддизмом, несторианством [Дашковский, 2014; 2015б]. Кроме того, постепенно религиозный фактор стал всё активнее использоваться кочевой элитой для решения не только внутренних, но и внешнеполитических проблем. В то же время, в силу недолговечности полиэтнических империй средневековья ни одна из мировых религий так и не смогла занять прочные позиции в мировоззрении кочевников [Васютин, Дашковский, 2009; Элита, 2015]. В эпоху позднего средневековья в ряде регионов Западной Сибири, кроме традиционных верований, происходит закрепление ислама [Ярков, 2014].

В Новое время заметным явлением в религиозной жизни Западной Сибири, кроме Русской православной церкви, стали мусульманские, старообрядческие, иудейские, католические общины. Необходимо отметить, что в XIX в. Российская империя выработала особую систему государственно-конфессиональных отношений, которая включала в себя четыре иерархических уровня. Высший уровень конфессиональной структуры занимала Русская православная церковь. На второй ступени располагались т. н. «признанные терпимые» – католики, протестанты, мусульмане, буддисты и иудеи. Следующее звено составляли «терпимые непризнанные», представленные преимущественно старообрядцами. Наконец, на низшей ступени располагались «непризнанные нетерпимые», к которым относились, например, такие группы как хлысты, скопцы. Исходя из соответствующего расположения религиозной организации или группы в данной иерархии с ней выстраивались особые отношения со стороны государственной власти и Русской православной церкви. Общероссийские тенденции государственно-конфессиональной политики хорошо прослеживаются в религиозных процессах, протекавших в Западной Сибири в XIX – начале XX вв.

Важно обратить внимание на то, что взаимоотношения Русской православной церкви с другими конфессиями в XVII – начале XX вв. были в определённой степени противоречивыми, поскольку первая получала разностороннюю поддержку со стороны правительства. При этом в Сибири укреплению позиции Русской православной церкви способствовала не только целенаправленная государственная религиозная политика, но и переселение значительного количества населения, особенно во второй половине XIX в. Переселенцы из европейских губерний в основной массе своей были крестьянами, исповедующими православие. Поэтому вполне закономерно, что переселенческое движение существенно активизировало храмостроительные процессы в Сибири и в целом способствовало усилению Русской православной церкви в этой части империи [Адаменко А.М., 2014; Волоснов Р.Ю., 2014].

Следует отметить, что Российской империя имела повышенный интерес к мусульманским народам в регионах. Политика государства в отношении исламских общин Западной Сибири в XIX в. проходит несколько этапов, начиная от либеральных реформ, к политике скрытого преследования ислама и в итоге к активной позиции самого инородческого населения в начале XX в. Оренбургское магометанское духовное собрание к концу XIX в. окончательно приобрело черты административного органа, зачастую отстаивавшего позиции государственной власти. Несмотря на активную позицию мусульманской интеллигенции в начале XX в. и создание общественных движений, положение мусульманских народов, в т.ч. Западной Сибири, в законодательстве Российской империи по-прежнему имело ограничительные возможности даже по сравнению с терпимыми конфессиями христианского вероисповедания [Шершнева, 2013; Дашковский, Шершнева, 2014].

Значительные силы российское государство направляло на решение «старообрядческого вопроса». Одним из распространённых способов борьбы государственной власти и официальной православной церкви со старообрядчеством на территории Западной Сибири, была так называемая единоверческая церковь [Ильин, 2014]. Она должна была существовать в чуждой для неё системе казённого православия с её «противораскольнической» парадигмой. На практике же единоверческая церковь не могла обходиться без набора административно-силовых мер воздействия на своих прихожан в процессе борьбы за полное господство официального православия. Она представляла собой, в сущности, некий церковный парадокс, т.к. насилие как способ

воздействия на паству изначально является антихристианским. Под формальным прикрытием института единоверческой церкви администрация продолжала осуществлять свою традиционную репрессивно-полицейскую политику в отношении старообрядчества. Становится ясно, что для светских и церковных властей главной целью создания единоверческого варианта православия служили не желание примирения и компромисса двух православных церквей, не духовно-нравственное «вразумление» и пастырские воздействия на староверов, а стремление быстрого его уничтожения посредством административно-полицейского аппарата.

В результате проведенного исследования удалось также установить особенности позиции Российской империи в отношении иудаизма в Западной Сибири [Гончаров, 2014; Кашаева, 2014]. При этом следует подчеркнуть, что евреи Сибири заметно отличалась по своему образу жизни, экономическому и социальному положению не только от евреев «черты оседлости», но и всех других регионов Российской империи. Важным моментом является то, что, с одной стороны, правительство пытается ограничить доступ евреев в Алтайский горный округ, поскольку они участвовали в тех предприятиях, где государство желало иметь монополию. С другой стороны, к началу XX в государственная власть уже не могла контролировать и полностью избежать расселения евреев в Алтайском горном округе, и, в большей мере, вынуждено было реагировать на последствия расселения.

Необходимо также обратить внимание и на определенное распространение католической веры в Сибири [Недзелюк, 2014]. При этом, как показано в нашем исследовании, количество католических общин было в Восточной Сибири даже несколько больше, чем в Западной. В социальном аспекте приверженцами католицизма являлись политические ссыльные, а также мигранты-аграрии или индустриально-промышленная категория работников, приехавших на заработки, беженцы во время Первой Мировой войны. Конечно, православие оказывало первостепенное влияние на религиозную культуру Сибири. Однако нельзя не отметить, что в регионе сложился неконфликтный тип отношений католических общин с местной администрацией, которая была заинтересована иметь в городах квалифицированных специалистов, а в селениях – добросовестных и малотребовательных работников.

Заметным явлением в этноконфессиональной истории Сибири стало формирование в начале XX в. бурханизма [Шерстова, 2014]. Процесс его сложения происходил как диалектическое соединение дошаманских верований и ритуалов с элементами джунгарского ламаизма при отрицании собственно шаманских институтов и культовой практики. В целом, бурханизм явился начальной формой национальной религиозной идеологии с «культом собственного этноса». Кроме того, он оказался тем фактором, благодаря которому было ускорено и в основном завершено сложение этноконфессиональной общности алтай-кижи. Не менее интересным оказалось рассмотрение традиционного мировоззрения хакасов Южной Сибири, основу которого составляли архаические воззрения о Вселенной и месте человека в нём [Бурнаков, 2015].

Следует подчеркнуть, что XX в., безусловно, является одним из ярких, сложных и противоречивых периодов в истории России. Это связано, во-первых, с тем, что страна оказалась вовлечена в две мировые войны. Во-вторых, революционные потрясения начала XX в., последующая гражданская война, построение новой модели социально-политического устройства общества, образование СССР – всё это не могло не сказаться на формировании и развитии концепции государственно-конфессиональных отношений. Уже в начале прошлого столетия на закате Российской империи намечались серьезные преобразования в религиозной политике. Недовольство национальных окраин имперской политикой России, в т.ч. в отношении привилегированного положения Русской православной церкви, рост самосознания и культурное развитие всё острее поднимали вопрос о положении различных народов (т. н. инородцев) и конфессий в государстве. Революционные потрясения России вместе с политическими требованиями обозначили вопрос и о религиозной свободе. Неслучайно правительственный акт «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г., утверждённый Николаем II, разрешал свободно переходить из православия в другие христианские и нехристианские вероисповедания. Правда, вопросы

взаимоотношения между государством и религиозными общинами фактически остались неизменными. После свержения самодержавия Временное правительство попыталось продолжить линию на укрепление принципов свободы совести, приняв 14 июля 1917 г. постановление, разрешающее не только переходить из одной религии в другую, но и иметь нерелигиозное мировоззрение, т.е. не принадлежать ни к какой религии. Подобные изменения в государственно-конфессиональной политике хорошо прослеживаются и в Сибири [Белоус, 2015].

Важнейший этап в развитии религиозных общин России, в т.ч. и в Западной Сибири, связан с советским периодом истории нашего государства. Идеологической основой государственно-конфессиональной политики СССР являлся марксистский атеизм, который рассматривал религию как пережиток прошлого и чуждый для нового общества феномен. Исходя из такой позиции, выстраивалась вся законодательная база страны. Руководство страны в разные моменты советской истории при сохранении генеральной идеологической линии то ужесточало, то делало относительно либеральной религиозную политику. Наиболее драматичные и сложные годы приходится на первые два десятилетия советской власти, которые сопровождались изъятием церковных ценностей и недвижимого имущества, репрессиями священнослужителей, а сами религиозные общины лишались статуса юридического лица со всеми вытекающими отсюда последствиями. Указанные тенденции государственно-конфессиональной политики СССР хорошо просматриваются и в региональном пространстве Западной Сибири [Овчинников, 2015].

Важно подчеркнуть, что поддержка большинства религиозных общин советской власти и Красной армии в годы Великой отечественной войны была принята во внимание И. Сталиным, что в определенной степени улучшило государственно-конфессиональные отношения. В тоже время в послевоенные годы и последующие «хрущевский» и «брежневский» периоды государство ни на мгновение не выпускало из виду религиозный вопрос, в т.ч. в регионах Западной Сибири [Дашковский, Зиберт, 2015; Горбатов, 2015; Дашковский, Дворянчикова, 2015; Билотос, 2015] и Восточного Казахстана [Жанбасинова, 2015]. Кроме того, государство часто разыгрывало религиозный фактор при решении вопросов не международной арене. Нередки были случаи и вмешательства со стороны власти во внутрирелигиозные вопросы. Кардинальный пересмотр государственно-конфессиональных отношений наметился к концу периода существования СССР. Во многом импульсом к такому процессу послужили социально-политические преобразования М.С. Горбачева, получившие наименование «перестройка». Этот процесс сопровождался развитием принципов гласности и демократии. Официальное разрешение государственной власти на празднование в 1988 г. 1000-летия крещения Руси не только укрепило позиции Русской православной церкви, но и свидетельствовало о возможности более открыто исповедовать религиозное мировоззрение. Наконец, 1 октября 1990 г. был принят Верховным Советом СССР закон «О свободе совести и религиозных организациях», а 25 октября того же года Верховный Совет РСФСР утвердил свой закон «О свободе вероисповеданий». Данные законы фактически заложили демократические принципы свободы совести и вероисповедания, которые правда не успели в полной мере реализоваться, т.к. в 1991 г. СССР распался. В процессе проведенного исследования были изучены различные материалы, освещающие положение православных, протестантских, католических, мусульманских общин Западной, Южной Сибири [Дашковский, Зиберт, 2015; Горбатов, 2015; Дашковский, Дворянчикова, 2015; Билотос, 2015] и Восточного Казахстана [Жанбасинова, 2015] в системе государственно-конфессиональных отношений СССР. Отдельное внимание уделено освещению особенностей религиозности населения Западной Сибири в сельской местности, в которой более устойчиво сохранялось религиозное мировоззрение [Любимова, 2015].

Развитие религиозного ландшафта в трансграничном пространстве Западной Сибири и Центральной Азии в конце XX – начале XXI в. обусловлено целым спектром факторов. К числу основополагающих можно отнести такие, как распад СССР и изменение геополитической ситуации в Центрально-Азиатском регионе; всплеск национализма и новый импульс религиозности на постсоветском пространстве; миграционные процессы; разработка новой государственно-конфессиональной

и национальной политики как в Российской Федерации, так и в сопредельных центрально-азиатских государствах. При этом отмеченный регион в силу исторических особенностей развития по-прежнему сохраняет свою полиэтничность и поликонфессиональность.

Современный период развития религиозного ландшафта в Западной Сибири характеризуется, с одной стороны, восстановлением частично утраченных в советский период позиций т.н. традиционных конфессий. С другой стороны, в последние два с половиной десятилетия заметно активное распространение новых религиозных движений как в азиатской части России, так и в сопредельных государствах – Монголии и Казахстане. Массовое появление новых религиозных движений, как считают исследователи, явилось следствием крупнейшего цивилизационного сдвига, связанного со вступлением общества в эпоху постмодерна и постиндустриальную фазу развития. В процессе исследования на сибирских материалах было выявлено сходство в поведенческих стратегиях обитателей скитов и сторонников Церкви Последнего Завета, доктрины которых тесно переплетены религиозной, трудовой и экологической этикой [Любимова, 2017].

Важно подчеркнуть, что среди крупных религий православие, как и ранее, занимает значительное место в западно-сибирском регионе, быстро восстановив свои количественные характеристики [Овчинников, 2017]. Русская православная церковь в настоящее время успешно сформировала дробную организационно-территориальную структуру, систему духовного образования, сеть монастырей, а также выработала механизм взаимодействия с властями субъектов Российской Федерации.

Среди христианских направлений заметным явлением также становятся различные протестантские течения в разных районах Западной Сибири [Серова, 2017]. В этом отношении особенно показательна общественная деятельность зарегистрированных Церковью Евангельских христиан-баптистов, которая организована по тем же направлениям, что и в стране в целом: социальное, миссионерское, детское, молодёжное.

Существенным фактором в развитии религиозной жизни населения региона является ислам. В связи с этим не случайно в процессе исследования было особое внимание уделено народам, исповедующим данную религию. Это позволило сделать вывод о региональном варианте сибирского ислама, который проявляется, прежде всего, в форме культа святых. Это феномен универсален для всего исламского мира, но при этом всюду жестко отторгаемого представителями х реформистских течений. В результате также установлено, что представления об этнической культуре групп сибирских татар были тесно связаны с исламским фактором, а этнокультурная идентичность в значительной степени совпадала с исламско-религиозной идентичностью [Селезнев, Селезнева, 2017].

Существенный блок исследований был проведён в процессе этноконфессиональных и этносоциологических изысканий в Республиках Тыва, Бурятия, Алтай, Алтайском крае, а также в Восточном Казахстане и Западной Монголии [Хомушку, 2017; Хвастунова, 2017; Сондомпилова, 2017; Дашковский, Романова, 2017; Дашковский, Жанбасинова, Шершнева, 2017; Дашковский, Цэдэв, 2017]. В результате установлено, что, во-первых, традиционные религиозные верования, которые сложились непосредственно на территории Саяно-Алтая, представляли собой сложную систему религиозных воззрений, культов и обрядов. Во-вторых, кроме наличия мировых религиозных систем, на эту территорию интенсивно проникают религиозные группы различной направленности (неохристианской, неоренталистской, мистико-эзотерической, языческой и др.). В целом наметившаяся в мире трансформация религиозной динамики на современном этапе обуславливает и специфику региональных проблем данного трансграничного пространства Сибири и Центральной Азии. Соотношение мировых и традиционных религиозных систем, определяются, с одной стороны, процессами вероисповедной политики России, Казахстана и Монголии, а с другой – масштабным движением миссионерства в XX–XXI вв. При этом лидерами в миссионерской деятельности являются протестантские направления, несущие за собой часто ценности западной потребительской культуры. Можно также отметить, что системы ценностных ориентаций жителей указанных регионов в целом характеризуется

преобладанием толерантного поведения, утверждением парадигмы поликультурности и преобладанием принципов межэтнической и межконфессиональной комплементарности, хотя это не исключает локальных очагов напряженности как по этническим, так и по религиозным мотивам.

Таким образом, исследование, проведенное сотрудниками лаборатории этнокультурных и религиозных исследований Алтайского государственного университета и привлеченных специалистов, показало, что развитие религиозного ландшафта в Западной Сибири и сопредельных районах Центральной Азии с эпохи поздней древности и до начала XXI в. происходило под влиянием этнических, социально-экономических, культурных процессов, политических преобразований и особенностей государственно-конфессиональной политики.

Библиографический список

1. Адаменко, А.М. Приходы русской православной церкви на юге Западной Сибири в XVII – начале XX в. / А.М. Адаменко // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2014. – Т. I: Поздняя древность – начало XX в. – С. 60–78.
2. Белоус, П.В. Русская православная церковь в Западной Сибири годы Первой мировой войны / П.В. Белоус // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2015. – Т. II: XX в. – С. 37–61.
3. Билотас, В. Католические священники в Сибири в период «хрущевской оттепели» (1955–1964 гг.) / В. Билотас // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2015. – Т. II: XX в. – С. 140–155.
4. Бурнаков, В.А. Традиционное мировидение хакасов (первая половина XX вв.) / В.А. Бурнаков // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2015. – Т. II: XX в. – С. 11–36.
5. Волоснов, Р.Ю. Религиозная адаптация переселенцев и государственная политика по устройству православных храмов на Алтае во времена крестьянских переселений последней четверти XIX начала XX вв. / Р.Ю. Волоснов // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2014. – Т. I: Поздняя древность – начало XX в. – С. 79–94.
6. Главацкая, Е.М. Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования / Е.М. Главацкая // Уральский исторический вестник. – 2008. – №4 (21). – С. 76–82.
7. Гончаров, Ю.М. Религиозная жизнь евреев Западной Сибири в XIX – начале XX в. / Ю.М. Гончаров // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2014. – Т. I: поздняя древность – начало XX в. – С. 133–143.
8. Горбатов, А.В. Объединения Евангельских христиан баптистов в Сибири и религиозная политика государства в 1940-е–1960-е гг. / А.В. Горбатов, В.А. Овчинников // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2015. – Т. II: XX в. – С. 119–140.
9. Дашковский, П.К. Из истории становления и развития кафедры религиоведения и теологии АлтГУ / П.К. Дашковский // Религия в истории народов России и Центральной Азии. – Барнаул, 2014а. – С. 6–11.
10. Дашковский, П.К. Иранский религиозный комплекс верований в мировоззрении кочевников Сибири и Центральной Азии в скифо-сакский период / П.К. Дашковский // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2014б. – Т. I: поздняя древность – начало XX в. – С. 11–19.
11. Дашковский, П.К. Кыргызы на Алтае в контексте этнокультурных процессов Центральной Азии: монография / П.К. Дашковский. – Барнаул, 2015. – 224 с.
12. Дашковский, П.К. Мировоззрение и социально-политическая организация кочевников Саяно-Алтая поздней древности и раннего средневековья в отечественной историографии второй половины XIX – начала XXI в. / П.К. Дашковский. Автореферат диссертации на соискание степени доктора исторических наук. – Барнаул, 2010. – 42 с.
13. Дашковский, П.К. Мировоззрение кочевников Саяно-Алтая и сопредельных территорий поздней древности и раннего средневековья (отечественная историография и современные исследования): монография. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2011а. – 244 с.

14. Дашковский, П.К. Распространение прозелитарных религий у тюркоязычных кочевников Южной Сибири и Центральной Азии в эпоху средневековья / П.К. Дашковский // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2014в. – Т. I: Поздняя древность – начало XX в. – С. 37–46.
15. Дашковский, П.К. Социально-политическая организация кочевников Центральной Азии поздней древности и раннего средневековья (отечественная историография и современные исследования): монография / П.К. Дашковский, С.А. Васютин. – Барнаул, 2009. – 400 с.
16. Дашковский, П.К. Правовое положение христианских общин в 1953–1964 гг. / П.К. Дашковский, Н.С. Дворянчикова // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2015. – Т. II: XX в. – С. 75–83.
17. Дашковский, П.К. Региональные аспекты атеистической пропаганды в 1953–1964 гг. / П.К. Дашковский, Н.С. Дворянчикова // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2015. – Т. II: XX в. – С. 83–90.
18. Дашковский, П.К., Жанбасинова А.С. Современные этноконфессиональные процессы в Восточном Казахстане / П.К. Дашковский, А.С. Жанбасинова // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2017. – Т. III. Конец XX – начало XXI в. – С. 147–164.
19. Дашковский, П.К. Особенности государственной регистрации религиозных объединений в середине 1950-х – начале 1980-х гг. / П.К. Дашковский, Н.П. Зиберт // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2015. – Т. II: XX в. – С. 90–97.
20. Дашковский П.К. Вещь в традиционной культуре народов Центральной Азии: философско-культурологическое исследование: монография / П.К. Дашковский, С.М. Карымова. – Барнаул, 2012. – 252 с.
21. Дашковский П.К., Мейкшан И.А. Вера и обряды кочевых народов Саяно-Алтая и сопредельных территорий в хунно-сяньбийский период / П.К. Дашковский, И.А. Мейкшан // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2014. – Т. I: Поздняя древность – начало XX в. – С. 20–36.
22. Дашковский, П.К. Этнические и религиозные аспекты идентичности населения в Алтайском крае / П.К. Дашковский, Е.В. Романова // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2017. – Т. III. Конец XX – начало XXI в. – С. 135–147.
23. Дашковский, П.К. Этноконфессиональные процессы в Монгольском Алтае / П.К. Дашковский, Н. Цэдэв // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2017. – Т. III.: Конец XX – начало XXI в. – С. 122–135.
24. Дашковский, П.К. Основные направления конфессиональной политики Российской империи в отношении мусульманских народов Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX в. / П.К. Дашковский, Е.А. Шершнева // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2014. – Т. I: Поздняя древность – начало XX в. – С. 94–110.
25. Жанбасинова, А.С. Религиозная политика советского государства в Восточном Казахстане (20–50-е годы XX века) / А.С. Жанбасинова // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2015. – Т. II: XX в. – С. 155–176.
26. Ильин, В.Н. Старообрядчество Томской губернии в 1832–1905 гг. в контексте государственно-конфессиональной политики Российской империи / В.Н. Ильин // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2014. – Т. I: поздняя древность – начало XX в. – С. 110–121.
27. Кашаева, М.В. Иудейские общины на Алтае в конце XIX – начале XX в. / М.В. Кашаева // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2014. – Т. I: Поздняя древность – начало XX в. – С. 143–148.
28. Любимова, Г.В. Новые религиозные движения и культы Сибири (конец XX – начало XXI в. / Г.В. Любимова // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2017. – Т. III: Конец XX – начало XXI в. – С. 61–76.
29. Любимова, Г.В. Религиозные воззрения и обрядовые практики сельского населения Сибири в XX в. / Г.В. Любимова // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2015. – Т. II: XX в. – С. 97–119.

30. Надзелюк, Т.Г. Католические организации в Сибири в XVIII - начале XX вв. в контексте государственно-церковной политики Российской империи / Т.Г. Надзелюк // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2014. – Т. I: Поздняя древность – начало XX в. – С. 121–132.
31. Овчинников, В.А. Русская православная церковь на юге Западной Сибири в 1990 г. – начале XXI в.: современное состояние и перспективы развития Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография / В.А. Овчинников. – Барнаул, 2017. – Т. III: Конец XX – начало XXI в. – С. 10–25.
32. Овчинников, В.А. Русская Православная Церковь в Сибири в 1917–1943 гг.) / В.А. Овчинников // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2015. – Т. II: XX в. – С. 61–74.
33. Религиозные верования народов СССР / под ред. В.К. Никольского. – М., 1931.
34. Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография / отв. ред. П.К. Дашковский. – Барнаул, 2014. – Т. I: поздняя древность – начало XX в. – 214 с.
35. Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография / отв. ред. П.К. Дашковский. – Барнаул, 2015. – Т. II: XX в. – 194 с.
36. Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография / отв. ред. П.К. Дашковский. – Барнаул, 2017. – Т. III: Конец XX в. – начало XXI в. – 190 с.
37. Селезнев, А.Г. Ислам в Сибири: тенденции современных этноконфессиональных процессов / А.Г. Селезнев, И.А. Селезнева // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2017. – Т. III: Конец XX – начало XXI в. – С. 43–60.
38. Серова, Е.А. Общины Евангельских христиан-баптистов в Кемеровской области в конце XX – начале XXI в. Е.А. Серова // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2017. – Т. III: Конец XX – начало XXI в. – С. 25–43.
39. Хвастунова, Ю.А. Современная этнорелигиозная ситуация в республике Алтай / Ю.А. Хвастунова // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2017. – Т. III: Конец XX – начало XXI в. – С. 111–122.
40. Хомушку, О.М. Автохтонные религиозные верования народов Саяно-Алтая / О.М. Хомушку // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2017. – Т. III: Конец XX – начало XXI в. – С. 84–96.
41. Шерстова, Л.И. Бурханизм начала XX в. / Л.И. Шерстова // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2014. – Т. I: Поздняя древность – начало XX в. – С. 148–177.
42. Шершнева, Е.А. Положение мусульманских общин Томской губернии в контексте государственно-конфессиональной политики Российской империи во второй половине XIX – начале XX в. Автореферат дис. на соискание ученой степени к.и.н / Е.А. Шершнева. – Барнаул, 2013. – 23 с.
43. Элита в истории древних и средневековых народов Евразии: коллективная монография / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул, 2015. – 330 с.
44. Ярков, А.П. Ислам в Южной Сибири в средние века / А.П. Ярков // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. – Барнаул, 2014. – Т. I: Поздняя древность – начало XX в. – С. 47–59.

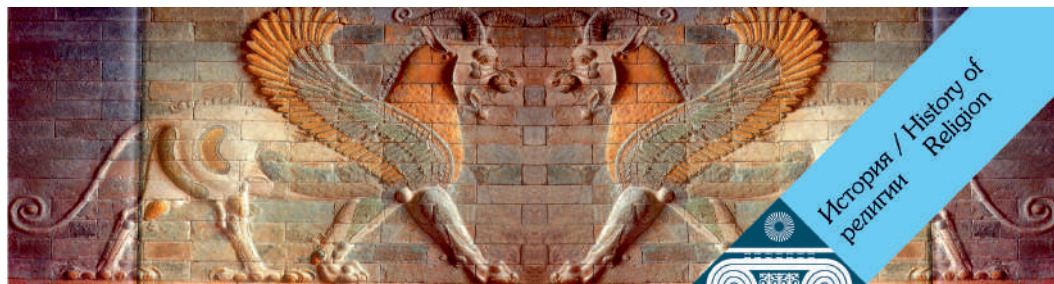
Текст поступил в редакцию 01.05.2018.

References

1. Adamenko A.M. *Religiozniy landshaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kolektivnaia monografiia* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia]. Barnaul, 2014, vol. I: Late Antiquity – Early 20th Century, pp. 60–78 (in Russian).
2. Belous P.V. *Religiozniy landshaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kolektivnaia monografiia* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2015. Vol. II: the 20th Century, pp. 37–61 (in Russian).
3. Bilotas V. *Religiozniy landshaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kolektivnaia monografiia* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2015. Vol. II: the 20th Century, pp. 140–155 (in Russian).

4. Burnakov V.A. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaya monografiya* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2015. Vol. II: the 20th Century, pp. 11–36 (in Russian).
5. Dashkovskii P.K. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaya monografiya* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2014b. Vol. I: Late Antiquity – Early 20th Century, pp. 11–19 (in Russian).
6. Dashkovskii P.K. *Religiya v istorii narodov Rossii i Tsentral'noi Azii* [Religion in the History of Peoples of Russia and Central Asia]. Barnaul, 2014a, pp. 6–11 (in Russian).
7. Dashkovskii P.K. *Kyrgyz na Altae v kontekste etnokul'turnykh protsessov Tsentral'noi Azii: monografiya* [Kyrgyz in the Altai in the Context of Ethnocultural Processes of Central Asia: Monograph]. Barnaul, 2015. 224 s. (in Russian).
8. Dashkovskii P.K. *Mirovozzrenie i sotsial'no-politicheskaya organizatsiya kochevnikov Saiano-Altaya pozdnei drevnosti i rannego srednevekov'ya v otechestvennoy istoriografii vtoroi poloviny XIX – nachala XXI v. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie stepeni doktora istoricheskikh nauk* [Worldview and Social and Political Organisation of Sayan-Altai Nomads of Late Antiquity and Early Middle Ages in National Historiography of the Second Half of the 19th – Early 21st Centuries. Abstract of Doctor Thesis in History]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2010, 42 p. (in Russian).
9. Dashkovskii P.K. *Mirovozzrenie kochevnikov Saiano-Altaya i sopredel'nykh territorii pozdnei drevnosti i rannego srednevekov'ya (otchestvennaya istoriografiya i sovremennyye issledovaniya): monografiya* [Worldview and Social and Political Organisation of Sayan-Altai Nomads of Late Antiquity and Early Middle Ages (National Historiography and Modern Studies)]. Barnaul, 2011a, 244 p. (in Russian).
10. Dashkovskii P.K. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaya monografiya* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2014c. Vol. I: Late Antiquity – Early 20th Century, pp. 37–46 (in Russian).
11. Dashkovskii P.K., Dvorianchikova N.S. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaya monografiya* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2015. Vol. II: the 20th Century, pp. 75–83 (in Russian).
12. Dashkovskii P.K., Dvorianchikova N.S. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaya monografiya* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2015. Vol. II: the 20th Century, pp. 83–90 (in Russian).
13. Dashkovskii P.K., Karymova S.M. *Veshch' v traditsionnoy kul'ture narodov Tsentral'noi Azii: filosofskokul'turologicheskoe issledovanie: monografiya* [Thing in Traditional Culture of Peoples of Central Asia: Philocophical and Cultural Study: Monograph]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2012, 252 p. (in Russian).
14. Dashkovskii P.K., Meikshan I.A. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaya monografiya* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2014, vol. I: Late Antiquity – Early 20th Century, pp. 20–36 (in Russian).
15. Dashkovskii P.K., Romanova E.V. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaya monografiya* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2017. Vol. III. Late 20th – Early 21st Centuries, pp. 135–147 (in Russian).
16. Dashkovskii P.K., Shershneva E.A. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaya monografiya* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2014, vol. I: Late Antiquity – Early 20th Century, pp. 94–110 (in Russian).
17. Dashkovskii P.K., Tsedev N. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaya monografiya* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2017. Vol. III. Late 20th – Early 21st Centuries, pp. 122–135 (in Russian).
18. Dashkovskii P.K., Vasiutin S.A. *Sotsial'no-politicheskaya organizatsiya kochevnikov Tsentral'noi Azii pozdnei drevnosti i rannego srednevekov'ya (otchestvennaya istoriografiya i sovremennyye issledovaniya): monografiya* [Social and Political Organisation of Central Asian Nomads of Late Antiquity and Early Middle Ages (National Historiography and Modern Studies)]. Barnaul, 2009, 400 p. (in Russian).
19. Dashkovskii P.K., Zhanbasinova A.S. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaya monografiya* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2017. Vol. III. Late 20th – Early 21st Centuries, pp. 147–164 (in Russian).
20. Dashkovskii P.K., Zibert N.P. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaya monografiya* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2015, vol. II: the 20th Century, pp. 90–97 (in Russian).
21. *Elita v istorii drevnikh i srednevekovykh narodov Evrazii: kollektivnaya monografiya* [Elite in the History of Ancient and Medieval Peoples of Eurasia: Collective Monograph]. Barnaul, 2015, 330 p. (in Russian).
22. Glavatskaya E.M. *Ural'skii istoricheskii vestnik* [Ural Historical Bulletin]. 2008, no. 4 (21), pp. 76–82 (in Russian).
23. Goncharov Iu.M. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaya monografiya* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2014, vol. I: Late Antiquity – Early 20th Century, pp. 133–143 (in Russian).

24. Gorbатов A.V., Ovchinnikov V.A. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaia monografiia* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2015, vol. II: the 20th Century, pp. 119–140 (in Russian).
25. Iarkov A.P. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaia monografiia* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2014, vol. I: Late Antiquity – Early 20th Century, pp. 47–59 (in Russian).
26. Il'in V.N. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaia monografiia* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2014, vol. I: Late Antiquity – Early 20th Century, pp. 110–121 (in Russian).
27. Kashchaeva M.V. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaia monografiia* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2014, vol. I: Late Antiquity – Early 20th Century, pp. 143–148 (in Russian).
28. Khomushku O.M. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaia monografiia* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2017, vol. III: Late 20th – Early 21st Centuries, pp. 84–96 (in Russian).
29. Khvastunova Iu.A. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaia monografiia* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2017, vol. III: Late 20th – Early 21st Centuries, pp. 111–122 (in Russian).
30. Liubimova G.V. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaia monografiia* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2017, vol. III: Late 20th – Early 21st Centuries, pp. 61–76 (in Russian).
31. Liubimova G.V. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaia monografiia* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2015, vol. II: the 20th Century, pp. 97–119 (in Russian).
32. Nadzeliuk T.G. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaia monografiia* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2014, vol. I: Late Antiquity – Early 20th Century, pp. 121–1332 (in Russian).
33. Ovchinnikov V.A. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaia monografiia* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2017, vol. III: Late 20th – Early 21st Centuries, pp. 10–25 (in Russian).
34. Ovchinnikov V.A. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaia monografiia* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2015, T. II: XX v. S. 61–74 (in Russian).
35. *Religioznye verovaniia narodov SSSR* [Religious Beliefs of USSR Peoples]. Ed. V.K. Nikolsky. Moscow, 1931 (in Russian).
36. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaia monografiia* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2014, vol. I: Late Antiquity – Early 20th Century, 214 p. (in Russian).
37. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaia monografiia* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2015, vol. II: the 20th Century, 194 p. (in Russian).
38. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaia monografiia* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2017, vol. III: Late 20th – Early 21st Centuries, 190 p. (in Russian).
39. Seleznev A.G., Selezneva I.A. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaia monografiia* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2017, vol. III: Late 20th – Early 21st Centuries, pp. 43–60 (in Russian).
40. Serova E.A. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaia monografiia* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2017, vol. III: Late 20th – Early 21st Centuries, pp. 25–43 (in Russian).
41. Sherstova L.I. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaia monografiia* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2014, vol. I: Late Antiquity – Early 20th Century, pp. 148–177 (in Russian).
42. Shershneva E.A. *Polozhenie musul'manskikh obshchin Tomskoi gubernii v kontekste gosudarstvenno-konfessional'noi politiki Rossiiskoi imperii vo vtoroi polovine XIX – nachale XX v. Avtoreferat dis. na soiskanie uchenoi stepeni k.i.n.* [The State of Muslim Communities in Tomsk Governorate in the Context of State-Church Policy of the Russian Empire in the Second Half of 19th – Early 20th Centuries. Abstract of PhD Thesis in History]. Barnaul, 2013, 23 p. (in Russian).
43. Volosnov R.Iu. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaia monografiia* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2014, vol. I: Late Antiquity – Early 20th Century, pp. 79–94 (in Russian).
44. Zhanbosinova A.S. *Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kollektivnaia monografiia* [Religious Landscape of Eastern Siberia and Adjacent Regions of Central Asia: Collective Monograph]. Barnaul, 2015, vol. II: the 20th Century, pp. 155–176 (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.4.37-44

Ван Цзюньчжэн

Буддийские храмы государства Бохай по материалам археологических исследований

Аннотация. Государство Бохай представляло собой одно из наиболее крупных средневековых государств Дальнего Востока. В своём развитии это государство многое заимствовало из китайской цивилизации династии Тан в политической, культурной и религиозной областях. Под сильным влиянием культуры Тан на территории Бохая получили широкое распространение разные аспекты буддийской культуры. Одним из важных свидетельств присутствия буддизма в культуре Бохая являются храмы. В настоящее время китайские, русские, северокорейские и южнокорейские археологи обнаружили значительное количество относящихся к государству Бохай храмов. По неполным статистическим данным, археологи открыли и изучили свыше 40 бохайских буддийских храмов. Многие из этих храмов находились в столицах государства Бохай. Богатые археологические коллекции, собранные при раскопках храмов, отражают широкое распространение буддизма в государстве Бохай.



Ключевые слова: буддизм, Бохай, Китай, храм, столица, археология

Wang Junzheng

Balhae Buddhist Temples Following Archeological Studies

Abstract. The Balhae state was one of the largest medieval states of the Far East. In its development, this state has borrowed much from Chinese civilization in the political, cultural and religious fields. Under the strong influence of the culture of the Tang dynasty, various aspects of Buddhist culture became widespread in the territory of Balhae. One of the important evidence of the presence of Buddhism in the culture of Balhae are temples. Currently, Chinese, Russian, North Korean and South Korean archaeologists have discovered a significant number of temples belonging to Balhae. According to incomplete statistics, archaeologists have discovered and studied more than 40 Balhae Buddhist temples. Many of these temples were located in the capitals of the Balhae state. The rich archaeological collections collected during the excavation of temples reflect the wide spread of Buddhism in Balhae.

Key words: Buddhism, Balhae, China, temple, capital, archeology

Ван Цзюньчжэн – Магистр исторических наук, магистрант 2 курса кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета; 675027, РФ, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21; junzhengbj@163.com

Wang Junzheng 王俊铮 – Master of History, second year Master student at the Department of Religious Studies and History of the Amur State University; 21, Ignatievskoe shosse, Blagoveschensk, Russia, 675027; junzhengbj@163.com

В настоящее время китайскими, русскими, северокорейскими и южнокорейскими археологами обнаружено значительное количество относящихся к государству Бохай исторических объектов (буддийские храмы, пагоды) и артефактов (стаутюток Будды, реликвариев для хранения фрагментов тела Будды, каменных колонн с текстом сутры и изречений Будды, другое). По неполным статистическим данным, известно и частично изучено свыше 40 бохайских буддийских храмов [Фан Сюэфэн, 1998, 2–10].

Большинство буддийских памятников Бохая расположены в крупных и средних городах Бохая, а также в округах этого государства и на транспортных артериях. Обычно храмы, которые находятся в крупных и средних бохайских городах Бохая, имеют довольно большие размеры в своих строительных формах. Главные залы у них представляют собой конструкцию с тремя травеями (пролётами); так выглядят, например, несколько храмов в Верхней столице – Лунцюаньфу [Ху Сюе, Лю Сяодун, 2004, 57].

Археологические исследования проводились в основном в храмах, связанных с административными центрами – Верхней, Средней, Восточной столицей и средними городами государства Бохай.

Буддийские храмы в Верхней столице Бохая

В 698 г. вождь сумо-мохэ Да Цзожун (698–719 гг.) утвердил бохайскую власть в горном поселении (городище Чэнцзышань), которое располагалось на горе Дунмоушань. Этот город стал первой столицей Бохай. Третий правитель Бохая Да Циньмао (737–793 гг.), создавая систему пяти столиц, перенёс столицу из Средней столицы Сяньдэфу (городище Сигучэн) в Верхнюю столицу (Лунцюаньфу) на берегу реки Муданьцзян. Несмотря на кратковременное перенесение столицы в Восточную столицу (Лунюаньфу), Верхняя столица в бассейне Муданьцзян всегда оставалась политическим, экономическим и культурным центром государства Бохай в течение почти 160 лет. Верхняя столица была замечательным крупным средневековым городом Северо-Восточной Азии, её изучение имеет большую историческую и научную ценность.

В Верхней столице на современном археологическом памятнике городище деревни Бохай (старое название – Дунцинчэн) уезда Нинань провинции Хэйлунцзян первые археологические разведки и раскопки были проведены в 1931–1934 гг. русскими и японскими исследователями. В 1963–1965 гг. Китайско-Северокорейский совместный археологический отряд обследовал и раскапывал Верхнюю столицу, включая и некоторые храмы города [Ли Чэньци, Чжао Хунгуан, 2004, 44]. В настоящее время нам известно, что внутри внешнего городища находится 8 храмов, за северной стеной внешнего городища расположено ещё 2 храма [Ху Сюе, Лю Сяодун, 2004, 53]. В последние годы продолжаются археологические раскопки под руководством Института исторических памятников и археологии провинции Хэйлунцзян, которые охватывают территорию храма, находящуюся за восточной стеной дворцового города. Эти исследования уже принесли новые результаты в изучение культуры государства Бохай [Ван Юйлан, Ван Цзюньчжэн, 2015, 18–31].

Большинство храмов Верхней столицы расположены во внешнем городском районе. Судя по материалам исследований, в таком географическом расположении есть определённая закономерность. Они находятся в основном вдоль дворцового города, имперского города и улицы Чжужюэ; они симметрично распределены, их количество в восточном и западном районах примерно одинаково (в восточном районе немного больше).

Храмы в восточной части имперского парка дворцового города расположены в границах современного населённого пункта Тутайцы. Нынешнее состояние памятника можно определить как удовлетворительное, ещё сохраняющее богатый исторический материал – основания храмовых построек и другие следы прошлого. В 1941 г. при проведении полевых исследований японский учёный Киити Торияма (鳥山喜一) выявил местонахождение 2-х храмов и 1-й пагоды. В 60-х годах Китайско-Северокорейский совместный археологический отряд обнаружил постройку в юго-западном углу и идентифицировал её как храм № 3, т.е., как храм, который, по определению Киити Ториямы, является «южным храмом Тутайцы» [Вэй Цуньчэн, 2008, 115–117].

Территория расположения остатков храмовых сооружений занимает площадь около 500 м в длину, 300 м в ширину. В северо-западном и юго-западном углах храмовых построек в 1975 г. было обнаружено несколько лепных статуэток Будды. В том же году на пашне в 100 м от села к югу найден реликварий с мощами Будды Бохая. Реликварий представляет собой ларец с семислойным внутренним покрытием: камень, железо, медь, лак, серебро и т.д. В верхней части поверхности лаковой ящик орнаментирован в стиле, обыгрывающем образы жимолости и птицы. Внутри седьмого ящика (серебряного) был положен стеклянный сосуд с шелками. Внутри сосуда находились 5 тёмно-белых фрагментов мощей Будды [Офис управления исторических памятников, комитет деревни Тутайцы, 1978; Чжу Гочэнь, Чжу Вэй, 2002, 249–250].



Илл. 1. Буддийские предметы, обнаруженные при раскопках Верхней столицы: а, б) позолоченные бронзовые статуэтки Будд; в) позолоченная бронзовая накладка в виде лотоса; г) позолоченное бронзовое украшение угла окна. Источник: Институт исторических памятников и археологии провинции Хэйлунцзян. Археология. Хэйлунцзян. – Пекин: Изд-во исторических памятников, 2002. – С. 303.



На территории, расположенной на расстоянии 200 м к западу от западного имперского парка дворцового города (ныне – район с. Баймяоцы), находятся развалины храма, который является одним из самых больших храмов в западной части внешнего города. К западу от деревни раньше существовала высокая земляная терраса, бесспорно, она изначально являлась основанием зала буддийского храма [Чжэн Юнчжэнь, Ли Дунхуэй, Инь Сюаньчжэ, 2011, 390].

В ходе раскопок Китайско-Северокорейского совместного археологического отряда были получены многочисленные данные о буддийских храмах № 1 (в районе восточной половины столицы) и № 9 (в северной части) [Институт археологии Академии общественных наук Китая, 1997, 76–86]. Раскопки храма № 1 проводились только на месте расположения официального буддийского зала, который представляет собой главный зал, тамбур, восточную и западные комнаты. Зал имеет форму китайского иероглифа «田». Размер главного зала – 23,68 м в длину с востока на запад, 20 м в ширину с севера на юг. С южной и северной сторон пристроены ступени. В центре зала расположен алтарь, тоже в форме китайского иероглифа «田». Устройство алтаря предполагало размещение на нём девяти изображений. В согласии с буддийской традицией иконографии, мы можем предполагать, что на алтаре стояли образы Будды, двух учеников Будды, двух Бодхисатв, двух небесных Владык (или охранников), двух кормилиц; либо комбинация образом могла быть другой: Будда, два ученика Будды, два Бодхисатвы, два небесных Владыки, два охранника.

В главном зале и комнатах были обнаружены несколько концевых дисков черепичной крыши, верхних и нижних черепиц, фрагментов керамических ритуальных и обычных сосудов [Вэй Цуньчэн, 2008, 115–117].

Храм № 9 расположен на расстоянии около 600 м к северо-западу от села Баймяоцы. Археологические раскопки здесь проводились тоже в основном на месте главного зала. Размер главного зала вместе с глинобитной террасой (1 м в высоту от поверхности земли) составляет 16,6 м в длину и 13,2 м в ширину. Археологами найдены базы колонн. Алтарь предполагал размещение 5-ти образов – очевидно, в согласии с канонам, Будды, двух учеников Будды и двух Бодхисатв. При раскопках найдены лепные головы зверей, черепицы в форме совы и несколько глазурованных черепиц с зелёной поливой. Большинство других обнаруженных верхних черепиц и все нижние черепицы серого цвета. Найдены также фрагмент бронзового зеркала, железные орудия, бусы и немного фрагментов лепных буддийских статуэток [Вэй Цуньчэн, 2008, 118–120].

Археологические раскопки охватывали и другие культовые постройки столицы. На территории храма № 2 были найдены каменные фонари и каменная колонна с текстом сутры. Лепные буддийские статуэтки обнаружены в храмах № 5 и № 8 [Институт археологии Академии общественных наук Китая, 1997, 266].

Среди культовых объектов самым известным храмом является храм Синлунсы (по нумерации – № 2), также именуемый Наньдамяо (Южный большой храм), где сохранились наименее повреждённая и самая большая средневековая каменная колонна в форме фонаря и каменная статуя Будды, а также несколько каменных стел династии Цин.



Илл. 2. Каменная колонна в форме фонаря. Фотография Ван Цзюньчжэна, 25.10.2015.

27 октября 2016 г. группа исследователей под руководством профессоров Ван Юйлана (бывшего заведующего Центра по изучению истории северо-восточного Китая Даляньского университета) и Дяо Ливэй (директора Института истории и культуры Мудяньцзянского педагогического университета) в составе профессора Цимудэ Даоэрци (бывшим заведующим Центра монголоведения Университета Внутренней Монголии), Хэй Луна (профессора Института национальных меньшинств Северо-восточного университета Даляньского национального университета), Ван Цзюньчжэна (магистранта Даляньского университета) провела полевые обследования в округе

дворцового города Верхней столицы Бохая. Группа приняла участие в стационарных археологических работах, проводимых Институтом исторических памятников и археологии провинции Хэйлунцзян, оказывая содействие при раскопках храма за восточной стеной дворцового города. Установлено, что размер основания храма по глазомерной съёмке 20×30 м, высота основания от уровня земли около 1,5–2 м. Рядом находятся аккуратно расположенные базы колонн, в верхней части культурного слоя найдено много серых черепиц. Здесь же у основания найдены также остатки храмовой террасы, каменные плиты и кирпичи [Ван Юйлан, Ван Цзюньчжэн, 2015, 18–31].

Буддийские храмы Средней и Восточной столиц Бохая

Городище Сигучэн (Западное городище) является археологическим памятником того, что некогда было Средней столицей; оно находится в деревне Чэннань посёлка Сичэн города Хэлун Яньбяньской корейской автономной области на расстоянии 24 км к юго-западу от города Хэлун. Древний город состоит из внутреннего города и внешнего города. Внутренний город и внешний город расположены на одной центральной оси по направлению от севера к югу. При раскопках не найдены следы храмов внутри городища. Однако в окрестностях городища Сигучэн расположено несколько археологических памятников, фиксирующих древние храмы. Таких

Один из памятников Средней столицы является городище Бадяньчэн. Это

Археологами были заложены раскопы для изучения захоронения принцессы

В течение многих десятилетий успешные раскопки буддийских храмов

Краскинское городище находится близко к границе между Китаем и Росси-

На поверхности пласт



Источник: Ивлиев, Болдин,

в плане каменный фундамент с фрагментами черепицы. Вероятно, это остатки «колокольной» или «барабанной» башни. В 20 м к югу от платформы здания храма обнаружен каменный фундамент стены, отделявшей храм от других частей городища. В районе ворот городища найдена позолоченная бронзовая статуэтка Будды Гуаньинь [Ивлиев, Болдин, 2006, 7–9].



Илл. 4. Концевой диск черепичной крыши, Краскинское городище. Источник: Фонды Приморского государственного музея им. В.К. Арсеньева; фотографии Ван Цзюньчжэна, 03.09.2018.



Илл. 5 а-в. Буддийские статуэтки, обнаруженные на Краскинском городище. Источник: Фонды Приморского государственного музея им. В.К. Арсеньева; фотографии Ван Цзюньчжэна, 03.09.2018.



Эти археологические материалы свидетельствуют о явном присутствии буддийской культуры в архитектурном убранстве бохайских культовых построек. Ярким примером этого являются, например, концевые диски верхних черепиц с орнаментацией в форме цветка лотоса. Русские исследователи Е.В. Асташенкова и В.Н. Болдин справедливо отмечают: «Изображение цветка лотоса на концевых дисках для народов, исповедующих буддизм, явление обычное. <...> Лотос являлся символом чистоты и совершенства. Нередко Будду сравнивают с этим цветком: как лотос вырастает из болота, сохраняя свою незапятнанность, так и Будда, родившись в нашем мире, живёт над ним, не соприкасаясь; как в пору цветения лотос начинает плодоносить, так и проповеди Будды сразу же приносят плоды просвещения. Круглая форма лотоса, расположение лепестков, как спиц в колесе, позволяя соотносить это растение с одним из буддийских символом – “Колесом закона”, олицетворяющим собой вечное циклическое движение» [Асташенкова, Болдин, 2004, 127–128].

Выводы

Государство Бохай представляло собой одно из наиболее крупных средневековых государственных образований Дальнего Востока. В своём развитии оно многое заимствовало из китайской цивилизации династии Тан в политической, культурной и религиозной областях. Под сильным влиянием танской культуры на территории Бохай получили широкое распространение разные аспекты буддийской культуры – храмостроительство, пагоды, скульптурные изображения Будды, реликварии с мощами Будды, каменные колонны с текстами сутр и высказываний Будды, концевые диски черепиц с буддийской символикой, буддийские орнаменты и т.д. В результате взаимодействия с китайским буддизмом в культуре Бохай буддизм стал преобладающим религиозным течением. Обнаруженные и исследованные археологами в течение последних десятилетий средневековые городища, представляющие местонахождение бохайских столиц или городских поселений округов этого государства, хранят на своих территориях следы буддийских храмов. Богатые

археологические коллекции, собранные при раскопках храмов, отражают широкое распространение буддизма в государстве Бохай.

Библиографический список

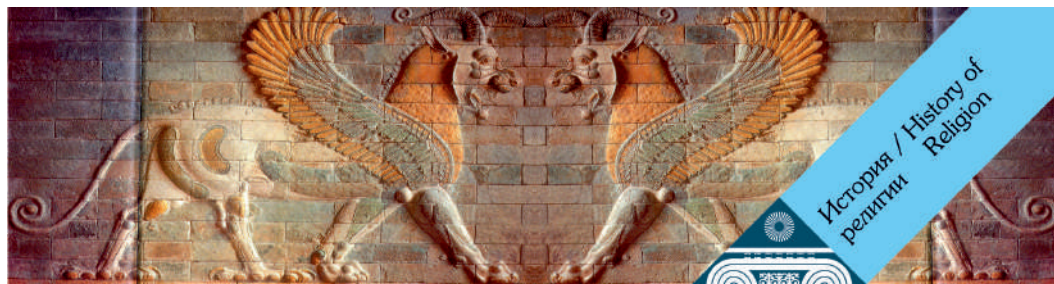
1. Ахметов, В.В. Бохайские пагоды / В.В. Ахметов // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Новосибирск: Издательство ИАЭТ СО РАН, 2014. – Т. 20. – С. 97–99.
2. Асташенкова, Е.В. Декор концевых дисков краскинского городища / Е.В. Асташенкова, В.Н. Болдин // Россия и АТР. – 2004. – № 1. – С. 127–128.
3. Беляков, А.О. Распространение буддизма в Приамурье в эпоху средневековья в контексте этнокультурных и этномиграционных процессов на Дальнем Востоке / А.О. Беляков // Религиоведение. – 2015. – № 4. – С. 84–94.
4. Гарковик, А.В. Древние памятники ритуально-обрядовой практики в Приморье / А.В. Гарковик // Мультидисциплинарные исследования в археологии. – Владивосток: Дальнаука, 2014. – С. 37–45.
5. Дьякова, О.В. Буддийские памятники государства Бохай (698–926) / О.В. Дьякова // Азиатско-Тихоокеанский регион: археология, этнография, история. Сборник научных статей. – Владивосток: Дальнаука, 2014. – Вып. 3. – С. 117–137.
6. Дьякова, О.В. Государство Бохай: Археология, история, политика / О.В. Дьякова. – М.: Наука, 2014. – 318 с.
7. Ивлиев, А.Л. Исследование краскинского городища и археологическое изучение Бохая в Приморье / А.Л. Ивлиев, В.Н. Болдин // Россия и АТР. – 2006. – № 3. – С. 7–9.
8. Ван Нань. Буддийские постройки Верхней столицы Бохая / Ван Нань // Северные исторические памятники. – 2014. – № 3. – С. 32–33. 王楠. 渤海上京城的佛教建筑 // 北方文物. – 2014. – № 3. – 页32–33.
9. Ван Пайсинь. Обзор научной историографии археологии Верхней столицы Бохая / Ван Пайсинь, Лу Чэнгань // Фронт общественных наук. – 2017. – № 2. – С. 118–122. 王培新, 卢成敢. 渤海上京城考古研究学术史回顾 // 社会科学战线. – 2017. – № 2. – 页118–122.
10. Ван Юйлан. Исследование исторических следов Бохая в районах Яньбянь и Муданьцзян / Ван Юйлан, Ван Цзюньчжэн // Вестник Хэйхэского университета. – 2015. – № 6. – С. 18–31. 王禹浪, 王俊铮. 牡丹江、延边地区渤海历史遗迹考察 // 黑河学院学报. – 2015. – № 6. – 页18–31.
11. Вэй Цуньчэн. Археология Бохая / Вэй Цуньчэн. – Пекин: Изд-во исторических памятников, 2008. – 309 с. 魏存成. 渤海考古. 北京: 文物出版社, 2008. – 309页.
12. Дяо Ливэй. Воспоминание и размышления по поводу изучения культуры Верхней столицы Бохая / Дяо Ливэй // Маньчжурские исследования. – 2010. – № 4. – С. 7–11. 刁丽伟. 渤海上京文化研究的回顾与思考 // 满族研究. – 2010. – № 4. – 页7–11.
13. Ин Шумэй. Бронзовая Будда найдена в Верхней столице Бохай города Нинань / Ин Шумэй // Северные исторические памятники. – 2007. – № 2. – С. 27–28. 阴淑梅. 宁安市渤海上京城发现的铜佛像 // 北方文物. – 2007. – № 2. – 页27–28.
14. Комиссия редакции краеведения исторических памятников провинции Цилинь. – Чанчунь, Краеведение исторических памятников уезда Хуньчунь, 1984. – 169 с. 吉林省文物志编委会. 珲春县文物志. 1983. – 196页.
15. Ли Чэньци. Четыре этапа археологии Верхней столицы Бохая / Ли Чэньци, Чжао Хунгуан // Северные исторические памятники. – 2004. – № 2. – С. 44. 李陈奇, 赵虹光. 渤海上京城考古的四个阶段 // 北方文物. – 2004. – № 2. – 页44.
16. Институт археологии Академии общественных наук Китая. Гора Людин и посёлок Бохая – аристократические могильники и столичный памятник государства Бохай династии Тан. – Пекин: Изд-во энциклопедии Китая, 1997. – С. 76–86. 中国社会科学院考古研究所. 六顶山与渤海镇—唐代渤海国的贵族墓地与都城遗址. 北京: 中国大百科全书出版社, 1997. – 266页.
17. Офис управления исторических памятников, комитет деревни Тутайцы. Реликварий мощей Будды найден в уезде Нинань провинции Хэйлунцзян. // Альманах исторических памятников. – № 2. – 1978. 宁安县文管所, 渤海镇公社土台子大队. 黑龙江省宁安县出土的舍利函 // 文物资料丛刊. – № 2. – 1978.
18. Фан Сюэфэн. Исследование Буддизма Бохая. – Яньцзи: Издательство Яньбяньского университета, 1998. – 245 с. 方学凤. 渤海佛教研究. 延吉: 延边大学出版社, 1998. – 245页.
19. Ху Сюэ. Открытие и исследование буддийских памятников Бохая / Ху Сюэ, Лю Сяодун // Северные исторические памятники. – 2004. – № 2. – С. 50–59. 胡秀杰, 刘晓东. 渤海佛教遗迹的发现与研究 // 北方文物. – 2004. – № 2. – 页50–59.

20. Чжу Гочэнь. Следы Бохая / Чжу Гочэнь, Чжу Вэй. – Пекин: изд-во исторических памятников, 2002. – 275 с. 朱国忱, 朱威. 渤海遗迹. 北京: 文物出版社, 2002. – 275页.
21. Чжэн Юнчжэнь. Аргументы истории Бохая / Чжэн Юнчжэнь, Ли Дунхуэй, Инь Сюаньчжэ. – Чанчунь: Изд-во литературы и истории Цзилинь, 2011. – С. 390. 郑永振, 李东辉, 尹铨哲. 渤海史论. 长春: 吉林文史出版社, 2011. – 448页.
22. Яньбяньский корейский автономный областной музей. Краткий отчёт раскопа захоронения процессы Чжэньсяо Бохая // Фронт общественных наук. – 1982. – № 1. – С. 176. 延边朝鲜族自治州博物馆. 渤海贞孝公主墓发掘清理简报 // 社会科学战线. – 1982. – № 1. – 页176.
23. Яньбяньский музей. Краткий сборник исторических памятников Яньбяня. – Яньци: Яньбяньское народное изд-во. 1988. – 260 с. 延边博物馆. 延边文物简编. 延吉: 延边人民出版社, 1998. – 260页.

Текст поступил в редакцию 15.05.2018.

References

1. Ahmetov V.V. *Problemy arheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nyh territorij* [Problems of Archeology, Ethnography, Anthropology of Siberia and Adjacent Territories]. Novosibirsk: Izdatel'stvo IAJET SO RAN, 2014, vol. 20, pp. 97–99 (in Russian).
2. Astashenkova E.V., Boldin V.N. *Rossija i ATR* [Russia and APR]. 2004, no. 1, pp. 127–128 (in Russian).
3. Belyakov A.O. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2015, no. 4, pp. 84–94 (in Russian).
4. Garkovik A.V. *Mul'tidisciplinarnye issledovanija v arheologii* [Multidisciplinary Studies in Archeology]. Vladivostok: Dal'nauka, 2014, pp. 37–45 (in Russian).
5. D'jakova O.V. *Aziatsko-Tihookeanskij region: arheologija, jetnografija, istorija. Sbornik nauchnyh statej* [Asia-Pacific Region: Archeology, Ethnography, History. Collection of Scientific Papers]. Vladivostok: Dal'nauka, 2014, vol. 3, pp. 117–137 (in Russian).
6. D'jakova O.V. *Gosudarstvo Bohaj: Arheologija, istorija, politika* [Balhae State: Archeology, History, Policy]. Moscow: Nauka, 2014, 318 p. (in Russian).
7. Ivliev A.L., Boldin V.N. *Rossija i ATR* [Russia and APR]. 2006, no. 3, pp. 7–9 (in Russian).
8. Wang Nan. *Northern Historical Monuments*. 2014, no. 3, pp. 32–33 (in Chinese).
9. Wang Paixin, Lu Chenggan. *Social Sciences Field*. 2017, no. 2, pp. 118–122 (in Chinese).
10. Wang Yulang, Wang Junzheng. *Bulletin of Heihe University*. 2015, no. 6, pp. 18–31 (in Chinese).
11. Wei Cuncheng. *Balhae Archeology*. Beijing: Historical Monuments Publ., 2008, 309 p. (in Chinese).
12. Diao Liwei. *Manchu Studies*. 2010, no. 4, pp. 7–11 (in Chinese).
13. Ying Shumei. *Northern Historical Monuments*. 2007, no. 2, pp. 27–28 (in Chinese).
14. *Commission of Edition of Local Studies of Historical Monuments of Jilin Province*. Changchun, Local Studies of Hunchun Historical Monuments, 1984, 169 p. (in Chinese).
15. Li Chenqi, Zhao Hongguang. *Northern Historical Monuments*. 2004, no. 2, p. 44 (in Chinese).
16. *Institute of Archeology of Academy of Social Sciences of China. The Liuding Mountain and the Settlement of Bohai – Aristocratic Burial Grounds and a Capital monument of Bohai State of the Tang Dynasty*. Beijing: Publishing house of the Encyclopedia of China, 1997, pp. 76–86 (in Chinese).
17. *Historical Monuments Almanac*. 1978, no. 2 (in Chinese).
18. Fang Xuefeng. *Balhae Buddhism Studies*. Yanji: Yanbian University Publ., 1998, 245 p. (in Chinese).
19. Hu Xiuce, Liu Xiaodong. *Northern Historical Monuments*. 2004, no. 2, pp. 50–59 (in Chinese).
20. Zhu Guochen, Zhu Wei. *Balhae Traces*. Beijing: Historical Monuments Publ., 2002, 275 p. (in Chinese).
21. Zheng Yungzhen, Li Donghui, Yin Xiuanzhe. *Arguments of the History of Balhae*. Changchun: Publishing house of literature and history of Jilin, 2011, p. 390 (in Chinese).
22. *Social Studies Field*. 1982, no. 1, p. 176 (in Chinese).
23. *Yanbian Museum. Short Collection of Yanbian Historical Monuments*. Yanqi: Yanbian People Publ., 1988, 260 p. (in Chinese).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.4.45-54

Львова Э.С.

Христианство и традиционные верования народов Тропической Африки – типичный пример истории взаимодействия мировых и локальных религий



Аннотация. Сегодня в Тропической Африке христианство укрепилось достаточно прочно и продолжает увеличивать число его приверженцев. История его проникновения и укрепления в традиционной среде типична для других континентов. На континенте представлены все деноминации и возникают новые протестантские группы. Однако это не означает вытеснения из сознания африканцев традиционных верований. Процесс взаимодействия этих систем миропонимания длителен, сложен, не до конца изучен. Принятие христианской религии проходило не просто. Африканцы зачастую воспринимали европейские материальные предметы (приборы, предметы одежды, кресты и четки и т. п.) как фетиши новых, более сильных верований, придавали им магическое значение. Затем, становясь христианами, «встраивали» в новую систему миропонимания элементы привычных представлений, использовали традиции изобразительного искусства и своих ритуалов. Возникали и исчезали новые варианты синкретических представлений и систем – афро-христианские церкви и секты, некоторые из которых позднее признавались как самостоятельные деноминации. Менялось отношение христианских церквей к традиционным ценностям африканцев. Первыми миссионерами были католики. Поначалу они их не принимали, отлучая новообращенных, проводящих старинные обряды (инициации детей, полигамные браки, обращение к традиционным колдунам и т. п.). Позднее от такого строгого отношения они были вынуждены отказаться. А с 60-х годов XX века Ватикан провозгласил официально политику «африканизации» католичества. Со второй половины XIX столетия активно стали действовать протестантские церкви. XX век, особенно период после колонизации, стал временем широкого распространения этих деноминаций. В современной Африке традиционные верования в массовом сознании достаточно живы независимо от официального признания мировых религий. Практически все христианские деятели спокойно относятся к так называемому «двоеверию». Нередко христианство выступает лишь как флёр над более глубокими и естественными с точки зрения рядового африканца традиционными верованиями.

Ключевые слова: Львова Э.С., христианство, Африка, африканизация, традиционные религии

Eleonora S. Lvova

The Christianity and Traditional Beliefs of Sub-Saharan Africa's Peoples as a Typical Case of History of Interaction between World and Local Religions

Abstract. Christianity is very important in Sub-Saharan Africa today. The number of new Christians is growing. All the Christian denominations exist and new protestant communities arise there. But local African beliefs do not disappear. The process of interaction of the two worldview systems is long and complicate. We can speak about three steps of it (the 4th century AD, the 15th–16th centuries AD and since the 19th century). At the beginning, the work of Christian missionaries was not successful. Only in the 19th century Christianity began spread widely. At the first time, Africans took European material things (icons, books, crosses, etc.) as magic fetishes of new strong religions and included them into their own rituals. Then they included elements of their traditional beliefs into Christianity. The next step is the arising of syncretic Afro-Christian churches. Some of them became independent organizations. Christianity in Africa changed its attitude to African beliefs too. For a long time Christian priests absented new Christians if they made traditional customs (initiations of children, plural marriage, addressing traditional magicians, etc.). Later they became not so straight. Now Vatican is conducting official policy of africanization. The first Christians in Sub-Saharan Africa were Catholics. But the 20th century became the time of Protestant churches. Nowadays Sub-Saharan Africa has all the Christian denominations, but keeps traditional believes as well. However, sometimes Christianity is only a veil covering deeply-rooted traditional beliefs.

Key words: Lvova E.S., Christianity, local traditions, Africa, africanization

Львова Элеонора Сергеевна – доктор исторических наук, профессор кафедры африканистики ИСАА МГУ; Москва, Охотный ряд, 11; eleonora.lvova@gmail.com

Eleonora S. Lvova – Dr.Hab., Professor at the Department of African Studies of IAAS MSU; Moscow, Okhotny ryad, 11; eleonora.lvova@gmail.com

Христианство, как и другие мировые религии, давно распространилось далеко за пределы места своего возникновения. В новых землях существовали свои традиционные верования и ритуалы (нередко называемые языческими). Процессы столкновения двух систем духовной культуры (местной и пришлой) очень сложны. Как правило, старые представления ещё долго существуют в среде новообращённых. Элементы их нередко включаются в новые религии. Африка не представляет исключения. Более того, поскольку принятие христианства большинством народов этого континента имеет сравнительно недолгую историю, пример этот может быть интересен и для других регионов мира.

Сегодня в Тропической Африке христианство укрепились достаточно прочно и продолжает увеличиваться число его приверженцев. Сейчас, по некоторым данным, их число составляет около 470 млн. человек. Это религия преимущественно городская. В 80-е годы прошлого века лишь 30 процентов африканских христиан были сельскими жителями [World Christian Encyclopedia, 1982, 253]. С ростом урбанизации и успехами баптизации сейчас, по некоторым данным, христиане Африки составляют около 60–70 процентов населения континента. История его проникновения и укрепления в традиционной среде типична для других континентов. На континенте есть все деноминации и возникают новые протестантские группы. Однако это не означает вытеснения из сознания африканцев традиционных верований. Процесс взаимодействия этих систем миропонимания длителен, сложен, не до конца изучен.

Можно говорить о трёх этапах проникновения христианства [подробнее об этом см.: Львова, 2005]. В IV в. н.э. его приняли в Аксуме (современная Эфиопия) в форме монофизитства, около 430 г. н.э., а в Мукурре, Алве, Фарасе и других небольших политических союзах (на территории современного Судана) – арианства, монофизитства и маринизма. Если в последних христианство к X–XI вв. было вытеснено исламом, то на территории Эфиопии оно существует и поныне. Оно пришло из птолемеевского Египта и до середины XX в. абунa (глава эфиопской церкви) назначался из Александрии. И догматика, и внешняя атрибутика эфиопской церкви похожа на коптскую (особенно это заметно в очень сложной конфигурации крестов). Эфиопское христианство, называемое православным (ортодоксальным), основой веры имеет монофизитство – представление о единой, божественной природе Христа и входит в группу восточных церквей.

Однако здесь его господство складывалось непросто. Сначала в древнем Аксуме оно было принято только верхушкой общества. Большинство христиан составляли византийские и сирийские купцы, их окружение и слуги, и лишь постепенно – местные жители. Постепенно христианство получило статус государственной религии, и на аксумских монетах крест заменил луну и солнце – символ многобожия. Хотя нередко принятие христианства связывают с именем правителя IV в. н.э. Эзаны, на деле это был длительный процесс, и на монетах его времени ещё сохраняются символы лунарного и солнечного культов, и в его эпиграфических текстах на стелах мы читаем благодарности многих богам. Но с принятием христианства начинают появляться переводы религиозной литературы на язык гызэ, оригинальные толкования (среди авторов были как монахи и священнослужители, так и сами правители); строятся храмы и монастыри. Так, в список памятников культурного наследия ЮНЕСКО вошёл знаменитый комплекс XIII в. скальных храмов Лалибелы. Хроники рассказывают и о посещении страны иными восточными христианами (греками, сирийцами, армянами) и о богословских диспутах.

Однако ни единственной, ни безусловно господствующей религией христианство не стало. В одной из летописей мы читаем: «...люди эфиопские пребывали, одни веруя в Христа, другие обожествляя змея, третьи гадая по [полету] птиц, четвертые волхвуя с огнем» [цит.: по Чернецов, 2004, 9]. Об этом же писали и хроники XIV–XV веков, подчёркивая, что подданные – не только христиане. На протяжении

всей истории этой страны одной из основных задач внутренней политики была христианизация населения и борьба с язычниками, а позднее с мусульманами. Даже в XIX веке и местные документы, и записи европейских путешественников рассказывают о массовых крещениях в окраинных областях, завоёванных Менеликом Вторым. На протяжении веков сохранялись в среде христиан и элементы более ранних представлений о прохождении служб. Эфиопские христиане-монофиситы продолжают совершать паломничества (иногда вместе с «анимистами») к древним священным местам; традиционно используют во время служб музыкальные инструменты, пение, пританцовывание и т. п. (правда, считают, что следуют правилам Ветхого Завета); проводят (нередко не афишируя) церемонии очищения от злокозненных «зар» и «буда»; деревенские жители с молитвами обращаются не только к Господу, но и древним божествам и духам.

Второй этап связан с первым появлением европейцев в Тропической Африке в эпоху так называемых Великих географических открытий. Как известно, с заключением Тордесильянского договора 1494 г. между Испанией и Португалией о разделе открытого в будущем мира последней достались земли к востоку от линии раздела. Так в Африке появились первые португальские корабли. На каждом из них был и священник-католик. Были построены первые прибрежные форты, а в них появились небольшие церкви. Одна из первых – в Эльмине в 1481 г. Некоторые, как храм в Момбасе (Кения), сохранились до сих пор. А в 1534 г. возникло епископство на острове Сан-Томе [Овчинников, 1982, 38]. Однако в это время христианизация местного населения ещё не стала их целью, хотя такие попытки были. Так, в конце XV–XVI вв. были крещены несколько жителей современного Сенегала, правители Бенина (на территории южной Нигерии, 1495 г.), Мономотапы (нынешняя Зимбабве – 1560 г.), Конго и Анголы (на землях НРК, ДРК и северной Анголы – 1490 г.). В двух первых государственных образованиях крещение не вышло за рамки «царских» дворцов. В Конго же оно стало массовым, хотя тоже были периоды отказа от христианства и возвращения к нему. Было построено несколько храмов (первый в 1491 г.); столица получила вместо старого названия – Мбанза-Конго – новое по кафедральному храму – Сан-Сальвадор. Здесь был создан особый диоцез, появился дом Энрике – чернокожий епископ. Христианство на два столетия стало массовой религией. Даже крупное народное движение перед упадком государства было в форме «антонианской ереси» [см.: Львова, 2002, 80].

В XIV в. португальские католики появились в Эфиопии, и даже один из правителей государства принял католичество. Однако это решение не поддержало большинство населения, требовавшее возврата к «вере отцов». Разразилась гражданская война, португальцы были изгнаны, а привычное монофиситское христианство восстановлено. В то время попытками христианизации на континенте занимались многие ордена, в разное время и в разных регионах это были доминиканцы, францисканцы, иезуиты, августинцы и другие.

В XVII веке, с созданием Капштадта, опорной базы Голландской Ост-Индской компании, на землю Африки ступили и протестанты. Однако, следуя своим представлениям о богоизбранности, они не занимались миссионерской деятельностью, и лишь единицы из слуг фермеров-буров становились их приверженцами.

Третий этап, продолжающийся и ныне, начался на рубеже XVIII–XIX вв. Если ранее миссионерской деятельностью занимались католики, прежде всего иезуиты (орден основан в 1534 г.), то теперь это были приверженцы разных деноминаций. Католики, однако, были более организованы. Ещё в 1622 г. была создана Конгрегация пропаганды веры для христианской пропаганды в Азии и Африке, а в XIX веке по инициативе Лаванжери специальные ордена мужской «Орден белых отцов» (1868) и женский «Орден белых сестёр» (1969). Возросла роль и численность протестантов. С 1797–1799 годов активно работало Лондонское миссионерское общество, а в XIX в., в зависимости от заинтересованных в той или иной территории европейских держав, в Африку отправлялись лютеране, англикане, моравские братья и т. д. Как правило, христианизация нередко была не первой их задачей. Прежде всего, они были в числе первопроходцев, «открывавших» географическую карту Африки и культуру населявших её народов. Их записи до сих пор остаются ценнейшими источниками

для африканистов. Многие из них искренне считали своим долгом «цивилизовать туземцев», создавали школы при миссиях, изучали языки и фольклор, оказывали медицинскую помощь и основывали медицинские центры. Именно там, где эта социальная деятельность была более широкой, и баптизация проходила успешнее. В 1989 г. во многих странах континента торжественно отмечалось столетие баптизации. Среди миссионеров были незаурядные люди, выдающиеся гуманисты (в XIX в. в Африке работал Д. Ливингстон, в XX – А. Швейцер). В XX в. (и этот процесс продолжается и в XXI) появляется множество протестантских миссионеров из США, Германии, скандинавских стран. Можно сказать, что в Африке сегодня мы видим представителей практически всех существующих вариантов христианства. Возникают и самостоятельные протестантские небольшие по численности общины.

На всех этапах были свои сложности. Принятие раннего христианства в северо-восточной Африке не уничтожило первоначальных верований, и многие представления того времени дожили в Эфиопии до наших дней (вера в злокозненные сущности *зар, буда* и т. п.), став частью мировосприятия христиан. На втором этапе истории проникновения новой религии можно говорить о неудачах баптизации – случаи принятия баптизма были единичными. Да и позднее христианские миссионеры нередко терпели поражение перед лицом «веры отцов», и только с конца XIX столетия эта религия стала утверждаться в среде африканских доколониальных, а затем и колониальных обществ. В разных странах Африки (особенно в течение XX в.) начали появляться храмы современные храмы – эфиопской церкви, и католические, и протестантские).

Принятие христианства проходило непросто. Африканцы, впервые столкнувшись с европейцами, зачастую воспринимали европейские материальные предметы (приборы, предметы одежды, кресты и четки и т. п.) как фетиши новых, более сильных верований, придавали им магическое значение. В годы колониализма, видя, что древние божества и духи не могут защитить общества от новых проблем, полагали, что на это способна новая вера. Становясь христианами, они «встраивали» в новую систему миропонимания элементы привычных представлений, использовали традиции изобразительного искусства и своих ритуалов. Как писал один из религиоведов «...они приняли христианство белого человека, но не всегда выражали его таким же образом, как белый человек. Задачей чёрного человека, вероятно, было сформировать, воссоздав предложенную ему христианскую религию так, чтобы переделать её, приблизив к чаяниям своей собственной души, к своим собственным специфическим потребностям» [Lincoln, Cone, Liberation, 1970, 8].

Долгие неудачи деятельности миссионеров имели свои причины. Это и естественное сопротивление любому чуждому проникновению, и тяжёлые климатические условия (долгое время тропические области воспринимались как «могила белого человека»), и незнание местных языков и культуры, и их непонимание. В Западной и Восточной Африке добавлялось и столкновение с исламом, который казался более близкой системой миропонимания. К тому же вплоть до XIX века миссионеры участвовали в работорговле, демонстрируя особую алчность и стремление к наживе. Об этом красноречиво говорят, например, письма правителей средневекового Конго и рассказы современников. Римским Папам неоднократно (1625, 1628, 1640 и др. годы) приходилось указывать на запрещение миссионерам принимать участие в этой бесчеловечной торговле людьми [Овчинников, 1982, 58–59].

В период колониализма появилось представление о христианстве как орудии европейской эксплуатации. У кикуйю Кении сложилась поговорка: «Когда пришли белые христиане, у них была Библия, а у нас земля. Они научили нас молиться с закрытыми глазами. Когда мы их открыли, увидел, что у них земля, у нас – Библия» [Mazrui, 1986, 149–150]. К тому же некоторые постулаты христианства были чужды традиционным верованиям, в которых отсутствовало понятие божественного творения, греха, благодати, возмездия, загробной жизни, иными были понятия о семейно-брачной жизни.

Но распространялось также убеждение, что христианство – важная и полезная система веры, но искажённая белыми. Более того, считалось, что Христос и его сподвижники были чернокожими, а Ветхий Завет сопоставлялся с традициями

Африки. В результате возникли своеобразные формы духовного сопротивления в виде афро-христианских церквей (либо сект). Они «отпочковывались» от разных направлений христианства, причудливым образом соединяя догматику и ритуалы христианских и дохристианских верований. Из знакомства с Библией африканцы восприняли прежде всего социально-гуманистическую направленность: протест против угнетения, стремление к равенству, освобождения от рабства (Исход), заповеди добра и справедливости. Важная черта всех таких церквей – вера в особую силу пророка, будущего освободителя – главы паствы, получающего свою сверхъестественную духовную силу, приходя в транс. Обязательной чертой пророка была и способность (и обязанность) целительства.

Добавим, что произошло разочарование в силе и благородстве белых. Несоответствие христианских идей в проповедях миссионеров и реальная действительность, жёсткие формы эксплуатации, высокомерие, жестокость колонизаторов отторгало новообращённых от проповедников. Первые возникли ещё в конце XIX века на Мадагаскаре и в Юго-западной Африке (ныне Намибия), затем в колониях Юга Африки, Нигерии. Примером может быть созданная в 1892 г. Эфиопская церковь в Претории (ныне ЮАР) чернокожим методистским проповедником Манена Мата Макене. Вскоре в этой же стране возникло множество подобных церквей. «Африканский христианский союз, объединявший их в 1896 г., принял манифест из 20 пунктов, в котором, в частности, говорилось, что нужно «стремиться с помощью молитв и объединённых усилий к образованию африканской христианской нации, идущей, божьей милостью, своим путём» [Roux, 1949, 92; 93].

Особенно часто и во многих регионах Африки такие афро-христианские церкви и движения стали возникать в период борьбы против колониализма, с первой половины XX века и после Второй мировой войны. Как правило, они образовывались в районах наибольшего колониального угнетения, а позднее в острых точках политических или экономических кризисов. О них можно говорить отдельно, их много в разных странах Африки, нередко они возникают и сейчас, но в большинстве своём недолговечны.

В Бельгийском Конго таким пророком стал Симон Кимбангу. Будучи баптистом, он в 1921 г. «услышал призыв Бога» и, по его слову, начал проповедовать и «исцелять». Приверженцы его видели в нём и спасителя. М. Синда писал: «Бог послал Кимбангу на землю людей, чтобы провозгласить равенство, белый человек не будет отныне находиться в привилегированном положении» [Sinda, 1972]. Начались массовые отказы от подчинения колонизаторам, от выплаты налогов; сопротивление батраков, рабочих, как и свободных крестьян. Много последователей этой секты, как и сам Кимбангу (умер в тюрьме в 1951 г.), были арестованы, движение подавлено. Однако на пике национально-освободительной борьбы число кимбангистов росло, а в 1959 г. движение было легализовано, став признанной государством Церковью Иисуса Христа на земле.

Они все были политизированы, и иногда трудно вычленишь, какая из составляющих (духовная или политическая) превалировала [Шаревская, 1968, 65]. Так, Симон Кимбангу начал духовную проповедь, но его движение вскоре стало лозунгом сопротивления. Напротив, в нынешней Народной республике Конго Андре Матсва начал свою деятельность с гражданского сопротивления (отправлялись петиции, проводились митинги), но затем его движение превратилось в типичную афро-христианскую церковь.

В независимых государствах Африки за редким исключением (когда они официально признаются) они воспринимаются правительствами негативно. В них видят орудие сепаратизма, так как, как правило, приверженцами их являются представители лишь одного этноса (а все африканские государства полиэтничны). Кроме того, в их идеях изначально заложено было неприятие государственного (в то время колониального) управления и оно иногда переносилось и на новые правительства.

Менялось и отношение христианских церквей к традиционным ценностям африканцев. Миссионеры-католики поначалу их не принимали, отлучая новообращённых, сохраняющих старые обычаи и проводящих традиционные обряды (инициации детей, полигамные браки, обращение к традиционным колдунам и т. п.).

Позднее от такого строгого отношения они были вынуждены отказаться. Необходимость приспособить христианство к пониманию африканцами, не отказывавшимися от своей старой духовной культуры, ощущалась давно. В первые десятилетия контактов миссионеры пытались с «привычками невежественных дикарей» бороться. Но постепенно была осознана неизбежность признания принятия многих элементов традиционной культуры. На это указывали даже некоторые Папы полтора столетия назад. Сначала переводились Библия и другие тексты на местные языки (первые переводы полного или частичного текста делались ещё в XIX веке; до сих пор проблемы адекватного перевода и интерпретации изучаются лингвистами и антропологами); в качестве имени Господа при этом нередко использовались имена местных духов – Нкулу, Ньямбе и т. п.; разрешались пение и пританцовывание, использование традиционных инструментов, во время службы, лояльнее стали относиться к тем новообращённым, которые не отказались от старых ритуалов. Часто это была инициатива отдельных священников и миссионеров, иногда их наказывали, запрещая проводить службы (как иезуита Энжебеля Мвенга в Камеруне за проведение мессы на открытом воздухе).

Но с 60-х годов XX века «африканизация» христианства на континенте стала официальной политикой Ватикана в надежде на закрепление католичества уже в независимых государствах Африки. Папа Иоанн XXIII специально писал об этом, например, в энциклике «*Pacem in Terris*» 1959 года. Были выпущены специальные энциклики, посвящённые этой проблеме.

На Втором Ватиканском Соборе (4 сессии с октября 1962 по 8 декабря 1965 г.) была признана необходимость признать плюрализм католической культуры, равенство всех национальных церквей бывших колониальных империй с церковью метрополии. Предлагался целый ряд мер в рамках этой политики: подготовка местных кадров; политизация католиков через создание собственных партий, профсоюзов, участие в гражданской жизни своих стран; развитие женского монашества; канонизация местных мучеников и святых; освящение традиционных сакральных мест; применение отдельных элементов традиционной культуры в отправлении служб и т. д. Энциклика 1967 г., «*Africae terrarum*», подчёркивала ценность традиционных культур; это было подтверждено и в 1969 г. [подробнее см.: Овчинников, 1982, 120–148].

Последние Римские Папы и их ближайшие соратники неоднократно совершали визиты в африканские страны. Папа Павел VI в 1969 г., выступая в Кампале перед африканскими епископами, специально подчеркнул, что следует изучать африканские религии, находить точки соприкосновения и стараться сочетать эти две системы мировоззрения [Tshibangu Tshishika, 1978, 37]. Папа Франциск в 2015 г. совершил пасторский визит в ЦАР, Кению и Уганду. Можно вспомнить и то, как менялось отношение христиан-европейцев к африканским религиям и менталитету местных жителей. Если раньше утверждалось, что последним свойственны невежество, суеверия, отсталость и они настоятельно нуждаются в помощи извне, то теперь подчёркиваются тонкость чувств, исходная мудрость, надежды на обогащение (а не приобретение) духовности.

Первой была поставлена задача создания местного клира. Первые священники-африканцы появились в конце XIX века (возможно, ещё в XVI–XVII вв., судя по бронзовым статуэткам южной Нигерии), но это были единицы. Сейчас в странах Африки, напротив, единицы миссионеров-европейцев, а до 90 процентов клира – местные уроженцы. В современной Африке есть и епископы, и кардиналы (на 2018 г. – 25), двое из которых (из Ганы и Нигерии) даже входили в число претендентов на Папский престол во время последних выборов Папы. На Мадагаскаре, в Уганде, Руанде почитают местных святых мучеников.

Во-вторых, стало осознаться, что проповеди имеют больше шансов на успех, если читаются на понятных местному населению языках. Ещё в 1867 г. один из первых местных священников Нигерии С. Кроутер начал проповедовать на йоруба (языке одного из крупнейших народов юга этой колонии). Ныне языками службы в храмах Африки уже давно стали государственные и местные языки.

Наконец, характер служб, убранство храмов, облачение священников, иконография всё более носит «африканские черты». Уже говорилось об использовании

во время служб барабанов и других традиционных инструментов. Священники используют яркие ткани, шапочки из шкур священных животных, традиционные саблевидные посохи, во время крестного хода свечи и кресты соседствуют с копьями и мечами. Баптистский исполнитель нередко в форме священных барабанов, традиционная резьба по дереву украшала двери и интерьеры храмов. Сохраняется и твердое убеждение в том, что после смерти тела (душа же пребывает в посмертии до воплощения) умерший будет вести тот же образ жизни, что и на земле. Для этого на надгробном кресте на могиле плотника помещали его инструменты, а в Гане возникла новая традиция (распространившаяся и среди христиан) – делать гробы разной формы для людей разных профессий (в виде самолёта – для дипломатов; большого грузовика – для богатых местных торговцев, парохода – для моряков, а в виде Библии – для священника). Далеко не везде, но во многих местах сменилась и иконография. Так, католические иконы «Страсти господни» в Джимме (Эфиопия) выполнены в том же стиле, что и рассказы о посещении царицы Савской библейского царя Соломона. А в храмах Абиджана (Кот д'Ивуар) все библейские персонажи на иконах и настенных мозаиках – чернокожие; волхвы изображены в одеяниях «нганга» (знахарей и колдунов). Священники не препятствуют обращаться к традиционным знахарям и колдунам. Это мы наблюдали сами, об этом же пишут африканские писатели, представители разных стран. Иностранные служители культа отмечали, что и местные священники носят талисманы-обереги, а ещё несколько десятилетий назад они сами их изготавливали. Автору довелось встретиться в Эфиопии с «христианским каллу (знахарем-колдуном-целителем)». Этот человек считает себя христианином, окончил низшую ступень религиозного образования, исправно посещает церковь, соблюдает пост, исповедуется и в то же время практикует как жрец и целитель [Львова, 1992].

За рамками языковой политики остались католические общины индийцев в странах Северо-Восточной и Восточной Африки. Индийцы-католики – это потомки индийцев, служивших в колониальном аппарате Португалии. Дело в том, что штаб-квартира генерал-губернатора португальской колониальной империи несколько веков была в Гоа на западном берегу Индостанского полуострова, и её подданные-индийцы принимали католичество и нередко служили в колониальном аппарате. Они оставались верны этой религии и в Африке. В этих индийских общинах в Танзании, Уганде, Кении можно встретить и приверженцев малабарской церкви.

Протестантские церкви не нуждались в африканизации. Самая первая, появившаяся в Африке – Голландская Реформаторская церковь на юге Африки – сохраняла свою замкнутость практически до недавнего времени. Многие из европейских путешественников были протестантами и параллельно с научными наблюдениями вели и христианскую пропаганду. XX век, особенно период после колонизации, стал временем широкого распространения этих деноминаций. Если католические священники проводили службы в основном на латыни, так что пастве приходилось долго бороться за переход на местные языки, то протестанты шли на это требование довольно охотно, что значительно облегчало рост прихожан.

Сейчас язык церковных служб в Африке разнообразен. Эфиопская монофизитская церковь долго держалась за древний язык гьэз как язык церкви, но во многих храмах уже перешли на разговорный амхарский язык. В других деноминациях есть разные варианты. Так, в Камеруне можно увидеть расписание служб по неделям, когда каждый день отводится либо государственному французскому языку, либо тому или иному местному; в Танзании лютеране служат по-английски и на суахили, отдельные службы на суахили ведутся и в греческой церкви Дар-эс-Салама, на языке луганда – старообрядцы в Уганде, но они сейчас учат русский язык.

Не нуждаются в подобной политике армянская и греческая церкви. Армянская – достаточно замкнутая и её догматику принимают лишь члены армянской общины Эфиопии. Греческая же церковь, помимо этнических греков (в Эфиопии, Танзании, Кении), объединяет и немалое число чернокожих африканцев. Греческое православие Африки подчиняется либо Александрии, либо Кипру.

Ныне на континенте можно видеть, что в современной Африке традиционные верования в массовом сознании достаточно живы независимо от официального

признания мировых религий. Практически все христианские деятели спокойно относятся к так называемому «двоеверию». Нередко христианство выступает лишь как флёр над более глубокими и естественными с точки зрения рядового африканца традиционными верованиями. Старые «языческие» праздники, обряды календарного (как и жизненного) циклов в сознании христиан Африки сливаются с христианскими. Инициации иногда включаются в ритуал конфирмации. Когда-то сакральная кофейная церемония начиналась обращениями и к христианским святым, и к древним духам-покровителям. А календарный праздник, отмечающий смену года Мэскаль, слился в Эфиопии с Крестовоздвижением и открывается благословлением «абуны» – главы эфиопской монофиситской церкви.

Сейчас на континенте существуют практически все направления христианства. Это и католичество, и православие (как монофиситское, так и византийского толка, и старообрядчество), и англиканство, и лютеранство, кальвинизм, и «новые» протестантские направления (баптисты, адвентисты седьмого дня, и меннониты и др.), число приверженцев которых заметно растёт. Возникают и современные протестантские группы. Как правило, инициатива исходит от европейских (чаще всего скандинавских) миссионеров. Прибыв в Африку и познакомившись с местным менталитетом, они основывают новые группы, помогают новым последователям техникой (компьютерами, мобильными телефонами) устанавливают связи с зарубежными протестантами. Затем они возвращаются в свои страны, а основанные ими группы обрастают новыми местными последователями. Чаще всего это представители беднейших слоёв населения из одного города и его округа, разочаровавшиеся в других верованиях. Примеры этого – недавно появившиеся церкви «Гвинет» («Рай» в одном районе Аддис-Абебы) и «Хейвот» («Жизнь» в Джимме) в Эфиопии. Все они сохраняют своеобразие, но есть и общие черты, характерные для всех во всех странах континента. Они касаются не догматики, а практической деятельности прихожан и клира. Как европейские и американские религиозные организации, работающие в этом регионе, так и местные священнослужители очень большое внимание уделяют социальным проблемам, здравоохранению, образованию, благотворительной деятельности, поискам решений сложных социально-экономических задач, стоящих практически перед всеми государствами континента. Для многих протестантов эти задачи – первостепенны, что и привлекает в их ряды все больше число приверженцев (бывших христиан иных толков, мусульман, «язычников»).

При этом они стараются учитывать менталитет африканского крестьянина, сформировавшийся в течение веков в рамках собственных религиозных систем. Церковники отходят от былой непримиримости. Многие африканские теологи разделяют точку зрения бенинца А. Гэвозджре, президента Международной Академии социального прогнозирования о необходимости «возрождения духовных ценностей патриархально-крестьянской общины» [Semaine africaine. 1985, 14]. Они подчёркивают, что все должно «рассматриваться с позиций жизни, основанной на африканской самобытности», что все новейшие нововведения «должны служить дальнейшему совершенствованию традиционных ценностей» [Meester, 1980, 209]. Религиозные центры многих стран (например, Бурунди, Ганы, Сенегала и др.) уделяют много внимания изучению проблем социально-экономического развития своих стран. Многие экономические проекты, задачи в области образования и здравоохранения, преодоления бедности решаются при непосредственном участии как местных, так и христианских организаций. Так, в Гане под руководством епископа Ф. Додону создавались фермы, сочетающие традиционные и современные агротехнические приёмы [Ibid., p. 206–208]. Как правило, они включают соседей-христиан, а во главе стоит деревенский священник. Принятие христианства не исключает (хотя сами местные христиане нередко это отрицают) поклонение духам природы и предков, посещение храмов сочетается с походами к колдунам. Это хорошо понимают местные священники, замечая, что «в жизни для большей безопасности местные жители используют обе возможности» [Actualite religieuse, 1987, 25]. Это справедливое утверждение подтверждается наблюдениями автора в некоторых странах Африки, находит отражение и в повестях и романах современных африканских писателей, таких как К.Эквенси, Квеи Арма, Чинуа Ачебе и многих других. Современные

теологи трезво оценивают это положение и учитывают его в своей миссионерской работе. Богословы-африканцы стараются и библейские сюжеты приблизить к пониманию африканцев. Так, например, понятие Исхода объясняют как борьбу с работорговлей и колониализмом, требование почитания родителей воспринимается как память о предках. Своеобразно понимается Троица. Бог-Отец как безличная субстанция отождествляется с традиционным создателем (Амма у догонов, Ейю у фанг, Нзамби у народов Центральной Африки), в его функции входит лишь создание мира и человека, остальное же (помощь, контроль за жизнью и поступками и т. п.) возлагается на духов. В переводах Библии на африканские языки именно его наименование переводится как «бог». В представлении о боге-сыне Иисусе Христе воспринимается только тема страдания и берутся идеи борьбы против угнетения. Часто его считают одним из мессий и ждут следующего, Чёрного Христа, который поможет чернокожим всей Африки. Святого Духа понимают как вселение Духа в человека через транс.

Сейчас уже осознается необходимость более пристального изучения современного состояния христианского учения в Африке. Некоторые выводы уже можно сделать. Так, более 61 процента африканских христиан верят во Второе пришествие при своей жизни; верят в чудеса; в божественный правопорядок. Христос воспринимается как первопредок, целитель, великий знахарь и.п. [Андреева, 2017, 138, 142–143].

Этой проблемой озабочены и на Чёрном континенте. Африканские священники и богословы много работают над «примирением» и взаимовлиянием в сфере духовной культуры, стремясь создать, как говорит лютеранский пастор и теолог М. Бутулези, «африканскую теологию». Толкование Библии и основ христианства богословами Африки (как в духовных семинариях и на богословских факультетах университетов континента, так и конференциях и на страницах религиозных журналов) — весьма интересное и перспективное направление изучения и требует специальных исследований.

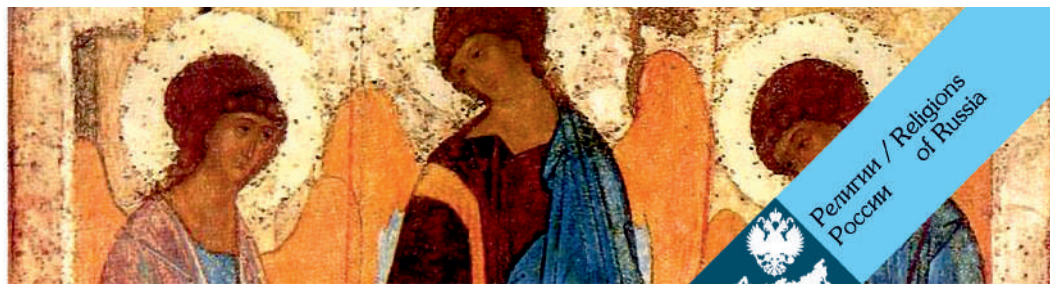
Библиографический список

1. Андреева, Л.А. Феномен «южного христианства» в Тропической Африке в XXI веке: характерные черты и тенденции цивилизационного развития / Л.А. Андреева // Цивилизационные альтернативы Африки. — М., ИАФР РАН, 2007. — Т. II. — С. 139–145.
2. Балезин, А.С. Чёрная Африка и Европа: к проблеме встречи культур в колониальную эпоху / А.С. Балезин. — М., ИВИ, 2015. — 221 с.
3. Львова, Э.С. Этапы проникновения христианства в Африку южнее Сахары / Э.С. Львова // Феномен истории, М., РУДН, 2005.
4. Овчинников, В.Г. Католическая церковь в Западной Африке / И.Г. Овчинников — М.: Наука, 1982. — 191 с.
5. Традиционные и синкретические религии Африки / отв. ред. Ан.А. Громыко. — М.: Главная редакция восточной литературы, 1986. — 590 с.
6. Шаревская, Б.И. Национально-освободительное движение и религии в Тропической Африке / Б.И. Шаревская // Вопросы научного атеизма. — М., 1968.
7. Чернецов, С.Б. Эфиопия в первые 16 веков н.э. / С.Б. Чернецов. — СПб.: Кунсткамера, 2007. — 216 с.
8. Actualite religieuse dans le Monde. P., 1987. — N 1.
9. Buthelesy, V. African Theology and Black Theology. A Search for the theological method / V. Buthelesy // Relevant theology for Africa, Durban, Lutheran Publishing House, 1973.
10. Lincoln, C.T. Liberation. A Black Theology of Liberation / C.T. Lincoln, I.Y. Cone. — NY, 1970.
11. Mazrui, A. The Africans. A Triple Heritage / A. Mazrui. — L., 1986.
12. Maesters, Y. Ou va l'Eglise d'Afrique? / Y. Masters. — P., 1980.
13. Time longer than rope. A history of the black men' struggle for freedom in South Africa / Ed. Roux. — L., 1949.
14. Sinda, M. Le messianisme congolaise et ses incidences politiques, / M. Sinda. — P., 1972.
15. Tschibangu Tschishika. L'Afrique noire et christianite / Tschibangu Tschishika // Religions africaines et christianite, Colloque internationale de Kinshasa. — 9–14 Janvier, 1978.
16. World Christian Encyclopedia. NY, 1982.

Текст поступил в редакцию 10.08.2018.

References

15. *World Christian Encyclopedia*. NY, 1982.



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.4.55-61

Глаголев В.С.

Христианство как культурообразующий фактор евразийской цивилизации

Аннотация. В статье раскрывается значение христианской проповеди и следования вероучению этой религии в освоении в концентрированной форме основных понятий иудаизма и существующих на его основе констант христианского вероучения. Прежде всего, определение человека как творения божьего, получившего от этой высшей силы свою душу и разумную способность располагать своими возможностями. Евразийская цивилизация с своих географических границах включает христианство, ислам, буддизм, ряд национальных религий и множество новых религиозных движений. Колонизаторские усилия католической церкви на территории Китая, а также католические миссии на территориях, не входивших в европейские колонии, привели к ряду синкретических процессов, в которых католическая идеология и догматика причудливо сочетались с культовой практикой, вобравшей в себя местные музыкальные традиции и элементы живописной культуры. Гетерогенность возникавших образований определило периферийное положение католицизма и протестантизма на азиатском континенте. Напротив, православные миссии, сопровождавшие освоение российского Севера, Сибири, Дальнего Востока и некоторых сопредельных территорий в Монголии, Корею, Китае сохраняли устойчивые связи с государственными и церковными структурами России.



Ключевые слова: Евразийская цивилизация, колонизация, освоение территорий, католическая церковь, православная церковь, протестантизм

Vladimir S. Glagolev

Christianity as a Culture Forming Factor of Eurasian Civilization

Abstract. The article elaborates on significance of Christian message and conformity with doctrines of Christianity for concentrated absorption of basic Judaism conceptions and based on it Christian faith constants. First of all it's a definition of a human being as a God's creature having obtained from this divine force its soul and a rational ability to dispose of its capabilities. Eurasian Civilization in its geographical borders includes Christianity, Islam, Buddhism several national religions and many modern religious denominations. Catholic church colonizing activities in China as well as efforts of catholic missions on territories outside European colonies resulted in a variety of syncretical phenomena where catholic ideology and dogmatics made a weird mixture with ritual practice incorporating local musical traditions and pictorial art elements. Emerging structures heterogeneity determined peripheral status of Catholicism and Protestantism on the continent of Asia. In contrast, Orthodox missions accompanying exploration of Russian North, Siberia, the Far East and some adjacent Mongolian, Korean and Chinese territories maintained stable relations with Russian governmental and church structures.

Key words: Eurasian Civilization, colonizing activities, territories exploration, Catholic Church, Orthodox Church, Protestantism

Глаголев Владимир Сергеевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии МГИМО МИД России; 119454, Москва, пр-т Вернадского, 76; silvari@mail.ru

Vladimir S. Glagolev – Doctor of Science (Philosophy), Professor at the Philosophy Department, MGIMO-University under the Ministry of Foreign Affairs of Russia; 76 Vernadskogo pr., Moscow, Russia, 119454; silvari@mail.ru

Концепт «Евразия» вызывает сегодня пристальный интерес российских [Лагутина, 2016, 17–25; Дружинин, 2017, 5–12] и зарубежных [Gleason, 2010, 26–32; Hann, 2016; Hoffmann, 2010, 119–126; Smith, 2017] учёных. При этом религиозная специфика региона [Murray, 2016, 1–14] связывается с вопросом о прочности позиций России [Tsygankov, 2012, 1–9]. В свою очередь, тезис о христианстве как о культурообразующем факторе политического пространства выделяет основополагающее значение появления и воспроизводства этой религии на гигантских просторах евразийского континента. Вместе с тем, следует подчеркнуть неоднозначность христианского присутствия на континенте, по своим географическим масштабам и культурной неоднородности превосходящем всякое воображение.

Предлагаемый ракурс рассмотрения культурообразующих процессов в связи с социальными и политическими [Яблоков, 2016, 103–111] побуждает к дискуссиям защитников других религиозных систем, имеющих исторически обусловленные поля социокультурной и нравственно-религиозной деятельности. Эти поля складывались как на фоне взаимодействия иных конфессий с христианством [Арзуманов, 2017, 43–55; Бернюкевич, 2017, 47–53; Бернюкевич, 2016, 56–61; Фомина, 2018, 105–113], так и отсутствия его приверженцев в тех или иных ареалах доминирования нехристианских религиозных систем.

Для понимания социально-религиозных процессов на евразийском пространстве обязательным является расширение его ареала от «постсоветского» и «центральноазиатского» (что нередко имеет место в современной научной литературе) до включения в него Палестины и Византии. В том числе потому, что формирование и распространение христианства на территории Евразии неотделимо от историко-культурных влияний иудаизма и имперской идеи. Не будем останавливаться на истории европейских государств, поскольку иудео-христианские корни культуры Западной Европы очевидны. Наличие еврейских общин в Киевской Руси и статус иудаизма как государственной религии в Хазарии определили сложность и неоднозначность отношений между иудаизмом и христианством в Киевской Руси. Выбор равноапостольным князем Владимиром восточного христианства как религии евразийского типа несомненно опирался на понимание комплексного характера данных взаимодействий.

Транслируя в ветхозаветной традиции идеи религиозного сознания [Яблоков, 2018, 46–55], христианство также усвоило интенции, направленные на поддержание религиозного единства «избранного» народа как основы государственности. Государственный и этнонациональный теоцентризм иудаизма перевоплотился здесь в утверждение, что для Бога одинаково значимы все народы Римской империи, а в последующих (расширительных) толкованиях – все народы, населяющие землю и являющиеся божьим творением. Обращаясь к ним, как к братьям во Христе, христианство получало поистине глобальное признание и активизировало процессы коммуникации, пробуждающие в каждом из народов скрытые в нем творческие силы [Силантьева, 2016, 49–55].

Переводы – вначале основных молитв, а затем и книг Библии, на языки народов, к которым обращались христианские миссионеры, – составляли важнейший аспект их деятельности и были предпосылкой постепенного приобщения их к достижениям христианской цивилизации. В христианской религии присутствовала, если пользоваться образом М.В. Ломоносова, «осердеченная мысль». Тем самым проповедь христианства преодолевала ту ограниченность, которую всегда несет в себе сугубо рациональное прочтение религии. Знание для посвященных существовало, конечно, в практике христианского монашества. Но в проповеди, обращённой к обычным людям, христианство в достаточно простых словах, сравнениях и образах проповедовало нравственную ценность жизни и призвания человека, побуждаемого самим Богом творить добро. Такая «демократичность» имела широкий резонанс среди христианизируемого населения. Она позволяла «переформатировать» сложившиеся практики дохристианских верований, включая их в более целостную систему религиозных ценностей.

Энтузиазм и трагедии крестовых походов – особая страница в истории восточного средиземноморья как части Евразии. Их основные события развёртывались

на побережье восточной части Средиземного моря и на островах этого региона. Прозелитизм и энтузиазм воителей под знаменем Христа достаточно быстро получил отпор молодого Арабского халифата и принёс ему уверенность в своей превосходстве над «неверными» [Брюн, 2015]. В дальнейшем сохранение очагов христианской культуры в Малой Азии и на территории Закавказья стало возможным в условиях мусульманского окружения лишь путем отказа от собственной государственности христианских территорий и демонстрации христианским населением лояльного отношения к мусульманским правителям. Параллельно практиковался двойной налог, собираемый с немусульман. Османская империя ввела «налог кровью», который, понятно, от поколения к поколению питал чувства непримиримости к исламским завоевателям. Поддержка христиан-единоверцев Россией стала эффективной лишь во второй половине 18 – начале 19 вв.

Утверждение монгольской империи на гигантских просторах Евразии встретило, как известно, отчаянное сопротивление князей Северо-Восточной и Киевской Руси. Они сражались, не только защищая свои владения, имущество и семьи, но и сознавая необходимость выполнения воинского долга в борьбе с «неверными». Хотя монголо-татары ещё не приняли в массе своей ислам в качестве духовного знамени кочевников и их государства. В дальнейшем развернулась долговременная и сложная политика сохранения и взращивания национального самосознания путем дипломатических усилий Александра Невского и Московских князей. Вынужденные искать способы сосуществования с завоевателями, они опытным путем, методом проб и ошибок, осваивали приемы дипломатии захватчиков, применяли в свою очередь собственные «обманки» и отговорки, соглашались на конвенциональное сотрудничество, чтобы сохранять возможности созревания и укрепления собственной власти. И в конце концов, воспользовавшись ослаблением наследников Чингисхана, враждовавших между собой, отказались платить им дань; а затем, при Иване Грозном в 1552 и 1556 гг., присоединили к Московскому царству земли Казанского и Астраханского ханств. Благодаря более чем трем векам вынужденных тесных отношений, противоположных как правило интересам захватчиков и тех, кто стремился их сбросить, тюркские языки оставили след в языке и культуре населения, находившегося на территории Киевской и Северо-Восточной Руси. Этот след очевиден в лексике русского языка, множестве этнографических деталей и обычаев.

Продвижение христианства на северо-восток в конце 14 в. трудами Стефана Пермского и его преемников могло быть успешным только благодаря достаточно уверенной ориентации в особенностях психологии и культуры местного населения. Подвиги Ермака Тимофеевича и последовавших походов русских казаков и стрельцов за Урал, по пространствам Западной, а затем и Восточной Сибири, создавал условия для этнически смешанных браков, знания местных языков и традиций. В отличие от португальских и голландских миссий на территории Индии, Китая, Японии, движение России на Восток сочетало создание опорных пунктов на восточных рубежах России и поддержание их военной, экономической и церковно-организационной связи с Московским центром. Между тем, жизнь колоний и факторий европейцев на упомянутых землях Азии поддерживалась морскими путями, включавшими множество случайностей, превратностей и испытаний. Успехи «внутренней колонизации» [Эткнд, 2016] уже к концу 17 в. привели к заключению Нерчинского и других договоров с китайским правительством, обозначившими демаркацию зон интересов соседей и способствовавших относительно устойчивому размежеванию интересов двух государств.

Утверждение канонического присутствия Русской Православной Церкви на новых территориях сопровождалось продвижением русской культуры в ее православно-богослужебном содержании, а также в светских аспектах, включая и новые технологии военного и горного дела, строительства, охоты и ряда приёмов хозяйства, создавая стабильную основу долгосрочной ценностной матрицы [Силантьева, 2008, 84–88].

Нельзя не упомянуть старообрядческого вектора утверждения отечественной культуры на восточных землях России. Старообрядцы, уходя от царских войск и священников-никониан, были вынуждены сосуществовать с коренным населением

множества уральских, сибирских и дальневосточных регионов, принося с собой русский язык, верность убеждениям и своему религиозному долгу. Их духовные подвиги в малообжитых краях не могли не вызывать уважения сосуществовавшего с ними местного населения.

После Крымской войны у России нашлись силы и возможности расширить свое присутствие в дальневосточном регионе. Как известно, религиозным спутником Н.Н. Муравьева-Амурского был будущий митрополит Московский и Коломенский Иннокентий (Попов-Вениаминов), получивший еще при Николае I звание «Апостола Америки» за свою подвижническую деятельность в православных приходах Русской Америки [Глаголев, 1999, 36–40].

Трудности тысячекилометровых путешествий не были непреодолимым препятствием для доставки представителями дворянской культуры музыкальных инструментов и целых библиотек к местам отбывания каторги, а затем жизни на поселениях участников декабристского движения. Их просветительская деятельность среди местного населения служила одним из вдохновляющих примеров приобщения к новинкам европейской и русской культуры представителей местного образованного общества. В омскую каторгу Ф.М. Достоевский увёз, как известно, Евангелие с запрятанной в переплёт двадцатипятирублевой, – помощь при крайних обстоятельствах. Наряду с образованным офицерством, духовенством, чиновничеством поколения каторжан и ссыльнопоселенцев (разумеется, в той их части, которая была приобщена к образованию и в суровых испытаниях не утратила культурных интересов) несли светочи знания и духовного опыта в разные уголки огромного евразийского пространства.

Следует выделить отдельно культур-треггерские усилия ссыльных поляков и служилого чиновничества, создававшие очаги католической культуры. Архитектура католического собора в Красноярске, построенного ими, поражает своей одухотворенностью и вполне сопоставима по эстетико-религиозным достоинствам с костелом Св. Анны в Вильнюсе (который Наполеон «хотел бы перенести в Париж»).

С совершенствованием техники парового судоходства, завершением Транссиба и связанных с ним железнодорожных путей продвижение на восток русской культуры вообще, ориентированной на православие художественной литературы в частности стало повседневным делом. Параллельно технические новинки Западной Европы, а затем и молодых США, способствовали развитию индустрии в ряде промышленных центров европейской, а затем и азиатской России. Не могли избежать этого и крупные порты Российской империи.

Иной путь христианизации прошла Япония. Активность европейских торговцев и миссионеров, не имевших опыта тактичного общения с местным населением и учета его своеобразных обычаев, страх перед вооружённой морской силой, привели к середине 17 в. к тому, что установление власти сёгуна Токугавы сопровождалось последовательной самоизоляцией от европейского христианского мира. Не только проповедь, но и исповедание христианства были запрещены правительством, предельно свернуты всякие контакты, включая и торговые связи. Только голландским торговым кораблям, успешно освоившим акваторию Индонезийских островов, было разрешено заходить в японские порты. Процесс самоизоляции продолжался, как известно, до 1868 г., когда в результате государственного переворота было восстановлено право императора на абсолютную власть (клан Токугава оставлял микадо лишь государственно-церемониальные и религиозные функции). Осознание японской элитой военно-технической отсталости страны привело к стремительному расширению военно-технического сотрудничества Японии с европейскими государствами. Тысячи японских специалистов были отправлены государством в западные страны. В результате европеец перестал восприниматься элитой лишь как чужой и враг. Знание его обычаев и традиций способствовало разрешению европейским миссионерам (католическим, протестантским, а также православным) открывать свои миссии. В их числе наиболее известна миссия архиепископа Николая Японского (Касаткина). Открытие этих миссий вовсе не означало страстного желания большинства японцев сменить синтоистские верования и почитание Будды на поклонение Христу. Но, как и всюду, с процессом модернизации в их среде

появлялись искатели нового духовного опыта, «религиозные туристы», двоеверы и троеверы, а также агенты правительства, осуществляющие наблюдение за поведением иностранцев, внедрение в их вреду осведомителей и другую полицейско-разведывательную деятельность.

Портсмутский договор, заключённый между Россией и Японией при посредничестве США, создал основу для поддержания между двумя ранее воевавшими странами определённого уровня восстановления отношений. В частности, в городе Чемульпо (полуостров Корея) находилось кладбище членов экипажа крейсера «Варяг», павших в морском бою с японской эскадрой. Японское правительство не только содействовало отправке их тел в Россию для перезахоронения на родной земле, но и открыло в этом портовом городе музей, посвященный памяти героев. Его назначение – продемонстрировать мужество и стойкость как качества, вызывающие уважение любого моряка и солдата. В том числе, и японского.

С поражением Японии во Второй мировой войне американская администрация и японское правительство, активно сотрудничавшее с США, разрешило создание на территории Японии самых разнообразных христианских миссий. В первую очередь, конфессий и деноминаций, представленных в США. Аналогичный процесс имел место в Республике Корея (Южная Корея), развернувшей, как и Япония, технологическую, научную и образовательную модернизацию активно использовались и продолжали использоваться достижения США и западноевропейских стран. Христианские организации выступают в этих условиях одним из необходимых и значимых каналов общения между производителями научных и культурных продуктов и теми, кто активно импортирует их или участвует в кооперационных предприятиях в роли младших партнеров.

Сложнее обстояло дело с христианством в Китае. Квантунская Восточная железная дорога, построенная царским правительством на территории Китая, обслуживалась российской администрацией и использовала наёмных рабочих и технических специалистов преимущественно российского происхождения и православного вероисповедания. После революции 1917 г. и наплыва в зону КВЖД эмигрантов из России возникли уникальные культурные русские анклавы. Однако продажа железной дороги со всем её оборудованием советским правительством японскому, как следствие конфликтов, спровоцированных японской военщиной и китайскими белобандитами, привела к размыванию их структур. Часть русского населения была репатриирована в СССР и подвергнута репрессиям, а другая либо перебралась в другие страны, либо осталась на территории Китая. Православные верующие составляют ныне незначительное меньшинство населения КНР. Русские общины, проживающие неподалеку от российско-китайской границы в последние годы были объектом религиозных исследований российских учёных, проводимых под руководством профессора А.П. Забияко [Забияко, 2015].

Подведём итоги. Благодаря государственной политике христианизации населения присоединяемых к России территорий православное христианство и достижения европейской культуры транслировались в среде иноверцев и неофитов. Государственная экспансия и мирное освоение новых территорий постоянно требовали все большее число переводчиков, благодаря деятельности которых обеспечивалось взаимодействие культур, гетерогенных по своему содержанию. Техническая модернизация и обеспечение современных форм образования шли на российский восток с российского запада, и православие играло определенную роль в приобщении к этим ценностям части местного населения. Сходные процессы имели место в ходе модернизации производства и военного дела восточных держав, где политика дозированно открытых дверей способствовала освоению специализированных достижений техники и элементарной культуры, обеспечивавшей ее правильное и более-менее долговременное использование. Владение языками стран, где христианство являлось доминировавшей религией, определяло устойчивые успехи политики модернизации. Что же касается основной массы населения, являвшейся в 20 в. и остающейся с настоящее время крестьянской (за исключением Японии), то освоение европейской культуры было возможно путем преодоления множества ограничений. Одним из самых эффективных из них были религиозно-национальные традиции, обособлявшие местное население от иностранцев-иноверцев.

- Текст поступил в редакцию 10.05.2018.*

References

1. Arzumanov I.A. *Koncept: filosofija, religija, kul'tura* [Concept: philosophy, religion, culture]. Moscow, 2017, no. 1, p. 43–55 (in Russian).
2. Bernjuevich T.V. *Koncept: filosofija, religija, kul'tura* [Concept: philosophy, religion, culture]. Moscow, 2017, no. 2, p. 54–63 (in Russian).
3. Bernjuevich T.V. *Uchenye zapiski Zabajkal'skogo gosudarstvennogo universiteta. Serija: Sociologicheskie nauki* [Scientific notes of Transbaikalian State University. Series: Sociological sciences]. Chita, 2016, no. 3, p. 56–61 (in Russian).
4. Brjun S.P. *Romei i franki v Antiohii, Sirii i Kilikii XI-XIII vv. K istorii soprikosnovenija latinskih i vizantijskih hristian na rubezhah Vostoka* [Romans and Franks in Antioch, Syria and Cilicia of the 11th–13th centuries. To the history of contact between Latin and Byzantine Christians on the borders of the East]. Moscow: OOO «IPTs "Maska"», 2015, 638 p. (in Russian).
5. Glagolev V.S. Tal'cy [Taltsy]. Irkutsk, 1999, no. 1, p. 36–40 (in Russian).
6. Druzhinin A.G. *Nauchnaja mysl' Kavkaza* [Scientific thought of the Caucasus]. Rostov-na-Donu, 2017, no. 2, p. 5–12 (in Russian).
7. Zabiako A.P., Wang Jianlin. *Naskal'nye izobrazhenija Severo-Vostochnogo Kitaja* [Rock Art of Northeast China]. Blagoveshchensk: Amurskij gosudarstvennyj universitet, 2015, 310 p. (in Russian).
8. Lagutina M.L., Temnyshev I.A. *Sovremennye evrazijskie issledovanija* [Contemporary Eurasian Studies]. Saratov, 2016, no. 1, pp. 17–25 (in Russian).
9. Silant'eva M.V. *Gumanitarnyj vektor* [Humanitarian vector]. Chita, 2008, no. 1, p. 84–88 (in Russian).
10. Silant'eva M.V. *Nauchnye issledovanija i razrabotki. Sovremennaja kommunikativistika* [Scientific research and development. Contemporary communicativistics]. Moscow, 2016, no. 4, p. 49–55 (in Russian).
11. Fomina M.N., Borisenko O.A. *Koncept: filosofija, religija, kul'tura* [Concept: philosophy, religion, culture]. Moscow, 2018, no. 1 (5), p. 105–113 (in Russian).
12. Etkind A. *Vnutrennjaja kolonizacija. Imperskij opyt Rossii* [Inner colonization. The Imperial Experience of Russia]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2016, 448 p. (in Russian).
13. Yablokov I.N. *Voprosy filosofii* [Russian studies in of philosophy]. 2018, no. 2, p. 46–55 (in Russian).
14. Yablokov I.N. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2016, no. 2, p. 103–111 (in Russian).
15. Gleason A. Eurasia: What is it? Is it? *Journal of Eurasian Studies*. 2010, vol. 1, no. 1, pp. 26–32.
16. Hann C. et al. *A concept of Eurasia in Current Anthropology*. 2016, vol. 57, no. 1. Available at: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/684625>.
17. Hoffmann E. Eurasia between cultural studies and marketing. *Journal of Eurasian Studies*. 2010, vol. 1, no. 2, pp. 119–126.
18. Murray V., Dingman S., Porter J. A framework for a Eurasian religionbased social marketing campaign in opposition to human trafficking. *European Scientific Journal, ESJ*. 2016, vol. 11, no. 10, pp. 1–14.
19. Smith J., Richardson P. *The Myth of Eurasia – a Mess of Regions*, 2017. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/08865655.2016.1266276>.
20. Tsygankov, A.P. The heartland no more: Russia's weakness and Eurasia's meltdown. *Journal of Eurasian Studies*. 2012, vol. 3, no. 1, pp. 1–9.



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.4.62-67

Аргудяева Ю.В.

Русские старообрядцы из Южной Америки в Приморье: реэмиграция и адаптация



Аннотация. Освещается история переселения русских старообрядцев в Приморье во второй половине XIX – начале XX в. Показаны основные причины эмиграции приморских старообрядцев в Маньчжурию в 1920–1930-е гг. и транслация ими в этот регион традиционной русской культуры. Выявлены основные причины и особенности их эмиграции с азиатского на американский континент и расселение в Аргентине, Бразилии, Боливии, Уругвае в 1950–1960-е гг. Характеризуются особенности адаптации русских старообрядцев к повседневной жизни в Южной Америке. Отмечена важная роль религиозных воззрений старообрядцев в сохранении и развитии русской культуры в южноамериканских принимающих

странах. Уделено внимание межкультурной коммуникации русских и местного населения. Указываются основные причины реэмиграции потомков старообрядцев-эмигрантов в Приморский край в начале XXI в. Анализируется роль Агентства по развитию человеческого капитала Министерства по развитию Дальнего Востока в адаптации южноамериканских старообрядцев к условиям жизни в Приморье.

Ключевые слова: русские, старообрядцы, переселение, эмиграция, реэмиграция, религия, традиционная русская культура, Приморье, Маньчжурия, Южная Америка

Yulia V. Argudyayeva

Russian Old Believers from South America to Primorsky Krai: Re-emigration and Adaptation

Abstract. The history of the resettlement of Russian Old Believers in Primorye in the second half of the nineteenth and early twentieth centuries is highlighted in the article. The main reasons for the emigration of coastal Old Believers to Manchuria in the 1920s and 1930s and their transmission to this region of traditional Russian culture are shown. The main causes and features of their emigration from the Asian to the American continent and resettlement in Argentina, Brazil, Bolivia, and Uruguay in the 1950s and 1960s are revealed. Characterized by features of the adaptation of the old Russian rituals to everyday life in South America. The important role of the religious beliefs of the Old Believers in the preservation and development of Russian culture in the South American host countries is noted. Attention is paid to the intercultural communication of Russians and the local population. The main reasons for the re-emigration of the descendants of the Old Believers-emigrants to the Primorsky Kray at the beginning of the 21st century are indicated. The role of the Agency for the Development of Human Capital of the Ministry for the Development of the Far East in the adaptation of South American Old Believers to the conditions of life in Primorye is analyzed.

Key words: Russians, Old Believers, resettlement, emigration, re-emigration, religion, traditional Russian culture, Primorye, Manchuria, South America

Аргудяева Юлия Викторовна – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник отдела этнографии, этнологии и антропологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН; 690001 Владивосток, ул. Пушкинская, 89; argudiaeva@mail.ru.

Yulia V. Argudyayeva – DSc (History), Full Professor, Senior Research Fellow at the Department of Ethnography, Ethnology and Anthropology of the Institute of History, Archeology and Ethnography of Peoples of the Far East, Far Eastern Branch of RAS; 89 Pushkinskaya str., Vladivostok, Russia, 690001; argudiaeva@mail.ru.

Появление русских старообрядцев на территории Южной Америки, а затем возвращение их в Приморский край (Приморье) является свидетельством интенсивной миграционной подвижности этой группы преимущественно русского народа, изучением которой занимаются исследователи как России, так и других стран. Они изучали переселение старообрядцев из европейской части России на Урал, в Сибирь, на Алтай, в Забайкалье, на Дальний Восток, в некоторые зарубежные страны Европы, их эмиграцию в ряд стран азиатского и американского континентов и реэмиграцию на родину предков из Южной Америки в Приморский край (Приморье).

Первые компактные группы русских старообрядцев попали в Приморье (в прошлом – Южно-Уссурийский край Приморской области) ещё в 1870-е годы. Это были так называемые старообрядцы-семейские, насильственно переселённые русской императрицей Екатериной II в 1764–1765 гг. из Ветки (Могилевщина) и Стародубья (Черниговщина), принадлежавших в те годы Польше, в Забайкалье. С середины XIX в. до 1867 г. часть старообрядцев-семейских обслуживала Аянский тракт, соединявший г. Якутск с расположенным на побережье Охотского моря портом Аян. После 1867 г., с прекращением деятельности Российско-Американской компании и открытием южных портов на юге Дальнего Востока России, почтовый тракт между Аяном и Якутском утратил свое значение и был закрыт. Некоторые аянские старообрядцы приняли предложение генерал-губернатора Восточной Сибири переселиться в малонаселенный Южно-Уссурийский край и в 1869 г. большинство из них покинули Аянский тракт и прибыли на берега оз. Ханка и на юг Южно-Уссурийского края, образовав несколько новых деревень.

В последующие годы старообрядческие общины Южно-Уссурийского края пополнились другими группами старообрядцев – поповцами и разными толками беспоповцев из центральной части России, Урала, Алтая, Сибири, Забайкалья и Амурской области, создавшими здесь своеобразный русский региональный комплекс, который они распространили на всю таёжную часть Южно-Уссурийского края и побережье Японского моря, куда они уходили из Приханкайской низменности из-за роста численности официально признанного православного – крестьянского и казачьего населения, и их причисления к староверческим поселениям. Здесь переселенцами-старообрядцами были основаны десятки новых деревень.

Основная часть старообрядцев Приморья относилась к часовенным – переходным между старообрядцами-поповцами и старообрядцами-беспоповцами согласием, которое считали беспоповщинским.

В 1920-е гг., в период Гражданской войны в России, часть приморских старообрядцев ушла в так называемое Трёхречье (долины рек Ган, Дербул, Хаул на западе Маньчжурии) [Аргудяева, 2016, 42, 46–49], но наиболее мощный поток старообрядцев-эмигрантов сформировался в начале 1930-х годов, когда десятки старообрядческих семей Приморья, спасаясь от коллективизации, атеизации и репрессий, тайно перебрались в Маньчжурию и недалеко от Харбина основали несколько русских селений, в которые они перенесли традиции русской культуры в хозяйственной деятельности, материальной культуре, семейном и общественном быту [Накамура, 1922, 247–252]. Основные занятия старообрядцев в Маньчжурии – земледелие, животноводство, таёжные промыслы [Аргудяева, 2008, 130–180]. Впоследствии эта группа старообрядцев получила название «харбинцы».

С приходом в Маньчжурию в 1945 г. Красной Армии многих русских деревень здесь практически не стало. Часть мужчин-старообрядцев, обвинив их в незаконном переходе границы, увезли в СССР и подвергли репрессиям. Советские консулы стали агитировать оставшихся русских принять советское гражданство, получить советские паспорта и выехать в СССР. Некоторые семьи репрессированных старообрядцев на этот призыв откликнулись. Оставшимся в Китае старообрядцам, пожелавшим отправиться в страны Азиатско-Тихоокеанского региона и Латинской Америки, и советские консулы и китайские власти продолжительное время различными способами препятствовали выезду в зарубежные страны. И лишь после победы в Китае коммунистов в 1949 г. ситуация несколько изменилась – новые власти стали недвусмысленно «выдавливаться» из страны старообрядцев как нежелательный элемент. Старообрядцы разными путями добивались в Тяньцзинь или Шанхай,

оттуда – на теплоходах в Гонконг, где они жили от 8 месяцев до полутора лет. Устроиться и продержаться в Гонконге им помогали Международный Красный Крест и Всемирный совет церквей (ВСЦ – World Council of Churches). Из Гонконга старообрядцы смогли разъехаться по разным странам в 1950-е гг. К этому времени их принимали Австралия, Новая Зеландия, некоторые страны Южной Америки. Основная часть «харбинцев» попала в Бразилию.

В Бразилии переселенцам-старообрядцам было выделено 6 тыс. акров земли, продукты, сельхозтехника. Однако настоящего удовлетворения от переезда в эту страну старообрядцы не получили. Земля оказалось малопригодной для земледелия, некоторые старообрядческие семьи совершенно не устраивали природные условия этой страны (сильная жара, неурожаи, низкие цены на зерно, обилие насекомых, невозможность получить урожай при отсутствии удобрений и др.). В итоге многие из них при помощи спонсоров перебрались в 1960–1970-е годы в США, вначале в штаты Нью-Джерси и Орегон, а уже оттуда – в штат Аляска и в соседнюю Канаду.

Часть южноамериканских старообрядцев, прожив несколько лет в Бразилии, переселилась в соседние страны – Аргентину, Боливию, Парагвай, Уругвай, Чили. В частности, основные причины переезда старообрядцев в Боливию в 1980-е годы – не только радушный прием со стороны боливийского правительства, но и то обстоятельство, что в переезде старообрядцев были заинтересованы местные заводы по производству растительного масла, куда можно было сдать выращенную сою. Государство ни кредитов, ни льгот не давало, но зато выделило для старообрядцев земли. Важным было и то обстоятельство, что местная земля могла давать урожаи без применения удобрений. С тех пор старообрядческая община в Боливии стала одной из самых крепких во всей Латинской Америке. Примерно такая же община старообрядцев сложилась и в Уругвае. Основное занятие старообрядцев в этих странах – скотоводство и земледелие (выращивали суходольный рис, кукурузу, пшеницу, бананы, ананасы, подсолнухи, сою) [Карякин, oko-planet.su/politik/politikist/172715-starobrvadcv-latinskov-amerike.html]. В повседневной жизни старообрядцы Южной Америки хорошо сохранили свою историческую память, русский язык и многие важные черты традиционной русской культуры [Аргудяева, Хисамутдинов, 2013, 264–270]. Этому способствовали, прежде всего, религиозные установки в их среде, а также многолетняя жизнь в иноконфессиональной, иноязыковой и иноэтнической среде, которая, как и религия, выступала своеобразным фактором сплочения и сохранения русских традиций.

С приходом к власти в Боливии президента Эво Моралеса, стремившегося изгонять из создаваемого им чисто индейского государства все «чужеродные элементы», включая и белых боливийцев, к числу которых относились и русские старообрядцы, у староверов этой страны возникли серьезные проблемы, прежде всего в пользовании землей. Именно после этого активизировался процесс обратного переселения старообрядцев в Россию. Помимо этого, по словам самих старообрядцев, их потянуло на родину своих предков, о которой они знали от своих отцов и дедов. Некоторые из них, несмотря на то, что родились в Китае или Южной Америке, своей родиной считают Россию. Желание перебраться в Россию у многих южноамериканских старообрядцев возникло давно. Особенно оно усилилось в последние годы благодаря не только развитию межгосударственных отношений между южноамериканскими странами и Россией, но и созданию в России в 2006 г. государственной Программы «Об оказании содействия добровольному переселению в Российскую федерацию соотечественников, проживающих за рубежом», которая была распространена в ряде российских, в том числе дальневосточных, регионах и о которой стало известно и старообрядцам Южной Америки. Основная цель реализации этой Программы в Приморье – стабилизация демографической ситуации в крае, которая к тому времени характеризовалась снижением общей численности населения за счёт естественной убыли и миграционного оттока. Первоначально для реализации этой Программы в Приморье были определены шесть территорий вселения. В дальнейшем была разработана новая редакция Программы переселения, в которой предусматривалось увеличение (с 6 до 16) территорий вселения, скорректирована численность участников и объем финансирования, предусмотрена возможность компактного переселения религиозных общин для ведения сельскохозяйственной деятельности.

Первые старообрядцы-реэмигранты из Уругвая прибыли в Россию, в Белгородскую область, в 2008 г. Однако им, всегда стремившимся жить в уединении, не понравились густозаселённые окрестности выделенного им посёлка. В 2009 г. они отправились на родину своих предков – в Приморский край. Это были семьи Фёдора Килина и его сына Алексея и семья Петра Фефелова. Они не являлись участниками Госпрограммы по переселению соотечественников и приехали для определения территории, где смогла бы жить их община в случае переезда в Приморье. Старообрядцы выбрали для жительства старинное, но к началу XXI в. заброшенное, некогда старообрядческое, таёжное с. Дерсу (в прошлом – с. Лаулю) Дальнекутского сельского поселения Красноармейского района Приморского края.

В 2010–2012 гг. Программой по переселению соотечественников, проживающих за рубежом, воспользовались несколько старообрядческих семей (в основном семьи братьев Мурачевых) из Боливии и Уругвая (практически все – потомки приморских старообрядцев). Прибывшие в этот период в Приморье старообрядцы, которым были возмещены транспортные расходы и выплачены подъёмные, поселились вначале в с. Корфовка под г. Уссурийском. Здесь у них возникли ряд проблем, связанных с земельным и жилищным обустройством, сбытом сельхозпродукции, кредитованием, школьным образованием, воинской обязанностью молодежи призывного возраста и др. В итоге все старообрядцы-переселенцы, за исключением одной семьи, уехавшей в Калужскую область, в 2012 г. переехали подальше от «мирских» – в с. Дерсу к своим единоверцам и родственникам – южноамериканским старообрядцам. В 2014–2015 гг. из Боливии в Приморье прибыла ещё одна группа старообрядцев, поселившихся в соседнем Дальнереченском районе Приморского края (с. Любитовка, хутор Русский флаг). Несколько старообрядческих семей из с. Дерсу в 2015 г. переехали в Амурскую область и поселились около г. Свободный.

Интеграция южноамериканских старообрядцев в принимающее российское общество на уровне языка и, в определённой степени, культуры проходила успешно, так как все старообрядцы прекрасно владеют русским языком и знают русские традиции. Перенесли в Приморье они и свои религиозные воззрения. Успешно проходила и адаптация к природной среде Приморья. Они научились охотиться в таёжной местности, рыбачить в местных реках, стали привыкать к зиме. Иное дело – хозяйственная и социальная ситуации. В этих сферах до 2017 г. были некоторые сложности и проблемы, которые местными и федеральными властями практически не решались. И лишь в 2017 г. начались определённые позитивные изменения в жизнедеятельности южноамериканских переселенцев-старообрядцев. 16 марта 2017 г. произошла историческая встреча президента Российской Федерации В.В. Путина с предстоятелем Русской православной старообрядческой церкви митрополитом Московским и всея Руси Корнилием. На встрече, в том числе, была затронута тема ситуации, в которой оказались старообрядцы, приехавшие на Дальний Восток по Государственной программе по переселению соотечественников, проживающих за рубежом. Обсуждались различные варианты помощи верующим, желающим вернуться в Россию с американского континента. Президент обещал обратить внимание на этот вопрос. Это событие стало своеобразной переломной вехой в долгом и очень непростом пути русских старообрядцев, пожелавших вернуться на родину своих предков.

В апреле и декабре 2017 г. в формате видеоконференции, связавшей Владивосток, Благовещенск, с. Роцино Красноармейского района Приморского края и Москву, прошли круглые столы «Возвращение старообрядцев на Дальний Восток». На этих, по сути, исторических совещаниях, были заслушаны выступления учёных, руководителей некоторых отделов Приморской краевой и Амурской областной администрации, представителей общественности, глав старообрядческих семей, в которых были затронуты все «острые» проблемы старообрядцев-реэмигрантов, переселившихся по Госпрограмме по переселению соотечественников в Амурскую область и Приморский край.

По итогам этих конференций был предпринят ряд шагов, позволивших кардинально изменить ситуацию в отношении южноамериканских старообрядцев – реэмигрантов. К решению обозначенных проблем было привлечено одно из

структурных подразделений Министерства по развитию Дальнего Востока России – Автономная Некоммерческая Организация «Агентство по развитию человеческого капитала на Дальнем Востоке» (АНО «АРЧК ДВ»). Им, в частности, летом 2017 г. при участии автора статьи были осуществлены в Приморском крае и Амурской области этносоциологические обследования жизнедеятельности прибывших в Россию зарубежных старообрядцев, разработаны дорожные карты федерального и регионального уровней, проведён телефонный опрос среди некоторых старообрядцев, живущих в Австралии, странах Южной Америки (Бразилия, Боливия, Уругвай), Белоруссии, Грузии, Киргизии, Молдавии для определения их планов переселения в Россию, проделана другая организационная работа. В частности, некоторые старообрядческие семьи реэмигрантов получили значительные земельные наделы (по 300 и более га), сельхозтехнику, были решены ряд социальных проблем (обустроены дороги, запущен дополнительный дизель-генератор для обеспечения бесперебойного электроснабжения, построены несколько новых домов; сооружена новая паромная переправа повышенной грузоподъемности через р. Большая Уссурка для проезда к селу Дерсу) и др. В соответствии с действующим федеральным и Приморским краевым законодательством были осуществлены ряд мер социальной поддержки: предоставлена ежемесячная денежная выплата по случаю рождения третьего ребенка или последующих детей до достижения ими возраста трех лет; вручены сертификаты на материнский капитал; улучшено медицинское обслуживание; заключены договора купли-продажи лесных насаждений для собственных нужд граждан с общим объемом 300 куб. м.; оказана всесторонняя консультативная помощь по мерам государственной поддержки в области сельского хозяйства (регистрация крестьянских фермерских хозяйств (КФЛ), подготовка документов на безвозмездное и арендное пользование земельными участками и документов по программе «Начинающий фермер» по направлению «молочное животноводство», предусматривающей выдачу гранта в размере 3 млн. рублей), и др.

Важным в этом процессе было подписание 20.06.2017 г. Председателем Правительства Российской Федерации Д.А. Медведевым распоряжения об утверждении Концепции демографической политики Дальнего Востока на период до 2025 г. В ней уделено внимание и русским старообрядцам, прибывшим на юг Дальнего Востока из Южной Америки. В частности, в Концепции было отмечено, что для содействия переселению соотечественников-старообрядцев, проживающих за рубежом, на постоянное место жительства на Дальний Восток необходимо обеспечить создание дополнительных условий и стимулов в их адаптации, интеграции и формировании конструктивного взаимодействия с принимающим российским обществом.

Весной 2018 г. старообрядческие посёлки Бразилии, Боливии и Уругвая посетили представители АНО «АРЧК ДВ», администраций Амурской области и Приморского края и некоторых общественных организаций для выяснения ситуации жизни русских старообрядцев за рубежом и их намерений возвратиться на родину своих предков. Итоги этой поездки, опыт переселения и интеграции семей старообрядцев в Приморском крае и Амурской области, проблемы адаптации семей старообрядцев после переселения в Россию, предложения по совершенствованию Государственной программы по оказанию содействия добровольному переселению в Россию соотечественников, проживающих за рубежом и другие проблемы, были обсуждены 1 июня 2018 г. на III Международном круглом столе «Возвращение старообрядцев на Дальний Восток», который прошёл в формате видеоконференции между Москвой, Владивостоком, г. Свободный Амурской области, старообрядческими общинами Австралии, Бразилии, Боливии, Уругвая.

В настоящее время число старообрядцев-реэмигрантов в Приморском крае (сёла Дерсу, Любитовка, хутор Русский Флаг) составляет более 100 чел., в Амурской области – более 30 чел., и их численность продолжает расти за счёт рожденных уже на юге Дальнего Востока детей. Постепенно южноамериканские старообрядцы стали укореняться за счёт браков с местными старообрядцами-часовенными. Девушки вышли замуж за старообрядцев Приморья, Приамурья и Сибири, юноши взяли в жёны старообрядок из Приморья и Хабаровского края. В Южной Америке остались близкие родственники старообрядцев-реэмигрантов – женатые сыновья, братья

и сёстры со своими семьями. Они приезжают в гости, оценивают остановку, рассуждают о возможности переезда в Россию.

Какой будет дальнейшая судьба этой группы старообрядцев, хорошо сохранивших традиционную русскую культуру в хозяйстве, семейном быту, языке, религии и, отчасти, материальной культуре, покажет время. Тем не менее, процесс адаптации и интеграции постепенно налаживается, и сегодня можно надеяться, что не только для этих, теперь уже дальневосточных старообрядцев, но и для большинства их родственников, ещё остающихся в Южной Америке, их одиссея рано или поздно завершится на исторической Родине.

Библиографический список

1. Аргудяева, Ю.В. Русские старообрядцы в Маньчжурии / Ю.В. Аргудяева. Владивосток: ДВО РАН, 2008. – 400 с.
2. Аргудяева, Ю.В. Русские казаки в Трёхречье (первая половина XX в.) / Ю.В. Аргудяева. – Благовещенск: Изд-во АмГУ; ООО «ИПК «ОДЕОН», 2016. – 480 с.
3. Аргудяева, Ю.В. Из России через Азию в Америку: русские старообрядцы / Ю.В. Аргудяева, А.А. Хисамутдинов. – Владивосток: Дальнаука, 2013. – 428 с. + 2,93 п. л. цв. вклейка.
4. Накамура, Ё. Романовка – посёлок старообрядцев в Маньчжурии (1936–1945 гг.) / Ё. Накамура // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 247–252.
5. Карякин, А. Старообрядцы в Латинской Америке [Электронный ресурс]. – URL: okoplanet.su/politik/politikist/172715-staroobrvadcv-v-latinskov-amerike.html (дата обращения 19.05.2013).

Текст поступил в редакцию 23.05.2018.

References

1. Argudyaeva Yu.V. *Russkie staroobryadtsy v Man'chzhurii* [Russian Old Believers in Manchuria]. Vladivostok: DVO RAN, 2008, 400 p. (in Russian).
2. Argudyaeva Yu.V. *Russkie kazaki v Trekhrechyeh (pervaya polovina XX v.)* [Russian Cossacks in Trekhrechyeh (the First Half of the 20th Century)]. Blagoveshchensk: AmSU Publ., "Odeon" Publ., 2016, 480 p. (in Russian).
3. Argudyaeva Yu.V., Khisamutdinov A.A. *Iz Rossii cherez Asiyu v Ameriku: russkie staroobryadtsy* [From Russia to America through Asia: Russian Old Believers]. Vladivostok: Dal'nauka, 2013, 428 p. (in Russian).
4. Nakamura Yo. *Traditsionnaya dukhovnaya i material'naya kul'tura russkikh staroobryadcheskikh poseleniy v stranakh Evropy, Azii i Ameriki* [Traditional Spiritual and Material Culture of Russian Old Believers' Settlements in Europe, Asia, and America]. Novosibirsk: Nauka, 1992, pp. 247–252 (in Russian).
5. Karyakin A. *Staroobryadtsy v Latinskoy Amerike* [Old Believers in Latin America]. Available at: okoplanet.su/politik/politikist/172715-staroobrvadcv-v-latinskov-amerike.html (accessed May 19, 2013).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.4.68-72

Льюис Д.

Ключевые ценности в японской религии и культуре



Аннотация. Во время контакта между собой цивилизации и культуры могут заимствовать друг у друга и адаптировать разные аспекты. Однако при этом происходит фильтрация заимствований посредством собственных культурных ценностей. В данной статье рассмотрены некоторые ключевые ценности в японской культуре, проявляющиеся как в религиозных, так и в нерелигиозных сферах. Подобные ценности могут существовать внутри других культур или цивилизаций, но их конкретные конфигурации внутри определённой культуры могут отличать одну культуру от другой.

Ключевые слова: Япония, религия, ценности, культура, этнография

David C. Lewis

Key Values in Japanese Religion and Culture

Abstract. As civilizations and cultures come into contact with one another, there are borrowings and adaptations. However, this process is filtered through certain cultural values. This paper examines some key values in Japanese culture which are expressed in both “religious” and “non-religious” forms. Similar values may be present within other cultures or civilizations but their specific configurations within a particular culture may distinguish one culture from another.

Key words: Japan, religion, values, culture, ethnography

Льюис Дэвид – доктор наук, посещающий профессор, преподаватель Юннаньского университета; приглашенный преподаватель (2018–2019 гг.), кафедра востоковедения, Кембриджский университет, Англия; Кунминь, Китай; dlewis@yandex.ru, davidinyunnan@gmail.com

David C. Lewis – PhD, Visiting Professor, Lecturer at Yunnan University, Temporary Lecturer (2018–2019), Department of East Asian Studies, University of Cambridge, England; Kunming, China; dlewis@yandex.ru, davidinyunnan@gmail.com

На протяжении всей истории люди кочевали, переходя с места на место. Так в некоторой степени осуществлялись контакты между культурами, между разными цивилизациями. В тех случаях, когда отсутствуют письменные свидетельства древности, мы можем узнать о контактах между народами, изучая то, как они, к примеру, создавали предметы из бронзы и железа – то есть как распространялась технология их изготовления. Если знание о технологии могло распространяться, к примеру, с Ближнего Востока через Центральную Азию в Китай, то идеи, в том числе и религиозные, тоже могли преодолевать границы разных цивилизаций. Однако в новой культуре выражение таких представлений могло приобретать новые формы: например, существует даже теория о том, что китайская письменность до какой-то степени отражает знание определённых историй, написанных в первых главах Библии [Kang, 1979; Chan, 2006, 45–71]. Хотя такая интерпретация, конечно, спорна, мы всё-таки можем согласиться с тем, что на протяжении многих веков разные культуры влияли друг на друга.

Как мы знаем, в современном мире происходят процессы «глобализации». Мы можем понимать эти процессы по-разному, особенно из-за того, что они включают в себя разные аспекты. Наиболее очевидный уровень глобализации – это

распространение материальных предметов, к примеру, мобильных телефонов по всему миру. Везде людям нужно общаться друг с другом, поэтому новые способы коммуникации с лёгкостью принимаются не только в Москве или Лондоне, но и на далёкой Чукотке, и в бескрайних степях Монголии, и даже в джунглях Новой Гвинеи.

В рамках данной статьи, однако, было бы интересно рассмотреть процесс распространения духовных представлений от одной цивилизации или культуры к другой. Кажется, что такой процесс гораздо сложнее, чем распространение сотовых телефонов. Автор предполагает, что внутри каждой культуры существует так называемый «фильтр», через который такие представления должны пройти. Если они подходят данной культуре, то смогут успешно пройти «филтрацию». В частности, можно предположить, что уже внутри культуры изначально заложена система ценностей, которая действует как культурный «фильтр». Культура гораздо легче принимает инновацию, если внутри неё уже существуют подходящие для такого нововведения традиции. Если же подобных традиций пока не существует, или местные люди в принципе воспринимают новые идеи как «чужие», то инновация не сможет глубоко проникнуть в новую культуру. Так, местные люди могут принимать новое только на поверхности, особенно, если какие-то силы внутри страны или авторитет властей влияют на них, например, когда коренные народы Сибири принимали православные иконы, но при этом через иконы продолжали молиться своим традиционным богам.

Когда есть свобода выбора, когда люди сами могут принимать или отказываться от новых традиций, то культурный «фильтр», сформированный на основе традиционных ценностей, определяет, какие инновации будут приняты, а и какие останутся в стороне. Здесь хотелось бы привести в пример японскую культуру, в частности, восприятие Рождества в современной Японии.

На первый взгляд, можно сказать, что христиан среди японцев очень мало, поэтому сложно было бы ожидать, что они празднуют Рождество. Однако праздник стал в Стране восходящего солнца весьма популярным. В декабре в магазинах можно услышать рождественские (в понимании японцев) песни. Песни эти, однако, в основном о Санта Клаусе или о его оленях – к примеру, «Santa Claus is coming to town» или «Rudolf the red-nosed reindeer». В этом отражается влияние Америки или Западной Европы, поскольку нет ни единого упоминания, к примеру, о русском Деде Морозе. Тем более, речь не идёт об Иисусе Христе и обстоятельствах его рождения.

Можем предположить, что одним из культурных «фильтров» является вера. Менее одного процента японцев, по официальным данным, являются прихожанами христианских церквей, хотя гораздо большее число считают себя «христианами» потому, что они учились в христианской школе или праздновали свадьбу по христианской традиции (следует заметить, что свадьба «по-христиански» в Японии обычно стоит меньше, чем другие виды свадьбы). Однако, только лишь верой или её отсутствием невозможно объяснить, почему такое большое число японцев празднует Рождество.

Осмелюсь предположить, что те черты Рождества, которые японцы переняли, имеют сходства с традиционными обрядами празднования Нового Года. Другими словами, празднование Рождества 25-ого декабря, за одну неделю до Нового Года, становится т. н. новым типом новогоднего праздника. Таким образом, главным «фильтром» являются местные традиции празднования Нового Года.

С недавних пор некоторые японские семьи стали соблюдать новую «традицию»: Санта Клаус может приносить подарки детям. Однако до этого в Японии уже существовало представление о том, что можно просить благословения от семи богов удачи (七福神, *shichifukujin*), в том числе от весёлого бога по имени *Hotei-osho* или *Hotei-sama*. В Китае люди называли его «смеющийся Будда» (笑佛 *Xiào Fó*), но официальное его имя звучит как *Bùdài* (布袋) на китайском, или *Hotei* на японском. Китайские иероглифы в его имени означают «Мешок ткани». Это толстый человек, который особенно любит детей и может давать им подарки. Очевидно, что он напоминает упитанного Санта Клауса, у которого тоже есть мешок подарков для детей. Поэтому японцам нетрудно было принять Санта Клауса, ведь в их культуре уже существовал подобный образ. Т. о. сквозь «фильтр» существующей традиции смогла пройти концепция Санта Клауса, но этот «фильтр» препятствует распространению знания об Иисусе Христе.

В конце года в японских фирмах проводится вечеринка под названием 忘年会 (*bōnenkai*). Раньше в таких мероприятиях принимали участие только мужчины (женщины выступали в качестве обслуживающего персонала). Теперь же существуют рождественские вечеринки, куда женщины, в том числе жены рабочих, могут прийти. Таким образом, можно говорить о том, что рождественские вечеринки более «демократичны», по сравнению с традиционными японскими предновогодними празднествами.

Под Новый Год в Японии люди ставят специальные декоративные растения около двери и вешают украшения на дома. Стоящие по бокам от двери *kadomatsu* являются разновидностью сосны. Эта традиция могла поспособствовать тому, что японцы приняли традицию наряжать рождественскую ёлку.

Когда японцы празднуют Новый Год, они едят особенные блюда. Поэтому они стремятся есть что-то особенное и во время Рождества, например, специальный торт. Теперь также стало популярным ходить на Рождество в ресторан KFC и есть там курицу. Говорят, что эта традиция пошла от того, что долгое время иностранцы не могли найти индейку в Японии и поэтому ели курицу, но мы полагаем, что отчасти причина в том, что основатель ресторанов KFC немного похож на Деда Мороза. Вышеизложенные примеры показывают, что «фильтр» работает таким образом, что нерелигиозные аспекты Рождества свободно проникают в японскую культуру, а религиозные аспекты не могут пройти сквозь него. Поэтому можно согласиться с человеком, который, заполняя анкету, предложенную автором, написал о том, что «Рождество – это нерелигиозный праздник».

С другой стороны, уже существующие религиозные представления японцев могут принимать элементы извне и включать эти «иностранные» аспекты в японские религиозные обряды. Приведём в пример один завод, где автор проводил исследование религиозных обрядов. Там уже много лет ежегодно проводится ритуал «поминок»: на могилу умершего приносят предметы – такие же, как для умерших родственников, предков. Однако человек, на чью могилу приходят, не приходится никому из них родственником и вообще – иностранец.

В 1927 году Антонио Минелли, итальянец, совершил самоубийство в Японии. Рабочие завода, где он работал, до сих пор не знают, почему он совершил самоубийство и только предполагают, что он сошёл с ума. Однако два раза в год по крайней мере один из менеджеров завода посещает могилу этого человека, где зажигает ладан и кланяется, словно «предку» [Lewis, 2018, 162–164].



Илл. 1. Менеджер завода у могилы А. Минелли.

Минелли оставил жену в Италии, но детей у них не было. Согласно традиционным японским верованиям, он может стать опасным как «непривязанный дух» (*muenbotoke* 無縁仏 – умерший, у которого нет родственников, которые могли бы присматривать за его могилкой). Такой дух должен быть умиротворён. И это несмотря на то, что он был, по крайней мере, номинально римским католиком. Более важным здесь, однако, было то, что он покончил жизнь самоубийством, поэтому нужно успокоить его дух.

Когда автор спрашивал у участников обряда, что они думают об этой практике, один менеджер сказал, что, по его мнению, существует слишком много религиозных обрядов на их заводе, они занимаются слишком много времени, поэтому желательно сократить хотя бы несколько из них.

Другой человек, по имени Накахаши-сан, ответил на этот вопрос с позиций памяти. Он сказал, что его чувства или мысли, когда он кланяется перед могилкой, – это воспоминания или размышления о том, что он знает об истории своей компании и роли Минелли в ней. Для него или для фирмы могильный обряд является «обязанностью», и у него нет других чувств к нему.

В отношении Минелли он использует одно интересное слово – это слово «дайсэмпай» (*daisenpai* 大先輩). Слово «сэмпай» означает «старший коллега», а «дайсэмпай» означает «большой» или «великий» старший коллега – то есть «сэмпай» тем, которые были сэмпаями для самого Такахаси-сан. Как один из основателей фабрики, итальянец является «предком» нынешнего поколения сотрудников, в которое входит и сам Накахаси-сан.

Как дайсэмпай Минелли не имеет семейных отношений с теми, кто совершает для него поминальный обряд. Ему не «поклоняются». Для тех, кто совершает обряды, даже необязательно иметь какую-либо веру в загробную жизнь. Те, кто участвует, могут только сохранить таким образом память о своих «дайсэмпаях»: от имени компании они соблюдают обряды почитания предков: они должны чистить могилу, сжигать благовония и поклониться перед могилой. Если Минелли изначально рассматривается как некий «непривязанный дух» (無縁仏 *muenbotoke*), то ныне живущие могут надеяться на то, что с помощью обрядов можно предотвратить любую опасность для компании, которую его дух может представлять.

Стоит подчеркнуть, что упомянутый ритуал и отношение к нему людей выражают четыре широко распространённые ценности японской культуры:

1) Концепция памяти. Данная концепция проявляется в том значении, которое придаётся практике поминания умерших и тому, чтобы кто-то взял на себя ответственность за выполнение ритуалов.

2) «Уважение к старшим». В промышленном контексте это выражается в открытом уважении к сэмпаям, к более опытным и успешным представителям «предыдущего поколения» компании. Внутри семьи это уважение традиционно должно проявляться по отношению к пожилым людям. После смерти эти люди почитаются на своих могилах и у семейного буддийского алтаря как «предки».

3) Страх того, что находящееся не на своём месте «нечисто» или опасно. Дух Минелли мог стать «непривязанным» или «блуждающим», если бы никто не совершал обрядов по нему. Если его дух станет *muenbotoke* (無縁仏), он может быть злопамятным, что может быть опасно. Такие понятия очень похожи на те, которые описала Мэри Дуглас (Mary Douglas) в своей книге «чистота и опасность», определив их как «грязь», «неуместную материю». Для японцев религиозные обряды очень часто связаны с аспектами чистоты и загрязнения. Это третий компонент, имеющий немаловажное значение в японской культуре.

4) Четвёртая «важная ценность» – это безопасность. Особое внимание уделяется безопасности и защите, которая проявляется во многих различных аспектах японской культуры – как религиозной, так и нерелигиозной. Если некоторые бедствия могут произойти из-за пренебрежения конкретными религиозными обрядами, «безопаснее» соблюдать ритуалы, чем рисковать катастрофой. Например, страх перед потенциальными опасностями заставляет многих японцев искать чувство безопасности в оберегах в своих автомобилях и в других религиозных практиках.

Часто люди боятся определённых духов, потому что они считаются «неуместными». Это демонстрирует, что понятия чистоты и загрязнения дополняют понятия безопасности и защищённости. В основном эти две темы являются двумя сторонами одной медали. Точно так же уважение к старшим, пока они живы, сливается с почитанием предков после их смерти. Поэтому эти две «важные ценности» также тесно связаны.

Однако «важные ценности» никоим образом не ограничиваются только сферой религии. Они проявляются как в религиозных, так и в нерелигиозных формах. Не обязательно, чтобы нерелигиозные выражения этих «важных ценностей» были секуляризованными версиями религиозных: представляется более вероятным, что некоторые общие культурные ценности проявляются в различных формах.

Большинство этих основополагающих ценностей (или их все) также можно найти в других культурах за пределами Японии. Однако то, что даёт им их отличительную характеристику в любой конкретной культуре, – это то, как они взаимодействуют друг с другом. Каждая культура похожа на созвездие: для обычного глаза каждая звезда выглядит довольно похожей на другие (хотя у них есть большие различия, обнаруженные специалистами), но то, что даёт каждому созвездию свою уникальность, –

это особая форма, по которой эти звезды кажутся связанными друг с другом. Точно так же «важные ценности», которые были упомянуты в данной статье, могут быть найдены в других культурах, но именно особенности их взаимодействия помогают какой-либо конкретной культуре обрести особый, уникальный характер.

На поверхности кажется, что контакт между цивилизациями и культурами происходит в той ситуации, когда разница между культурами не очень заметна. Молодые люди слушают одинаковые песни, носят джинсы, общаются по мобильным телефонам, пользуются такими сайтами, как Фейсбук, и так далее. Однако внутри каждой культуры существуют ценности, которые не так легко меняются. Можно изменить «фасад» культуры, но суть или не меняется вовсе, или меняется очень медленно. Эти ценности являются «фильтрами», которые сохраняют суть культуры в течение многих поколений.

Библиографический список

1. Chan, K.Th. *Faith of Our Fathers: God in Ancient China* / K.Th. Chan. – Shanghai: China Publishing Group Orient Publishing Center, 2006. – 323 p.
2. Lewis, D.C. *Religion in Japanese Daily Life* / D.C. Lewis. – London and New York: Routledge, 2018. – P. 162–164.
3. Kang, C.H. *The Discovery of Genesis in the Chinese Characters* / C.H. Kang, Nelson, R. Ethyl. – St. Louis: Concordia, 1979. – 120 p.

Текст поступил в редакцию 05.06.2018.

References

1. Chan K.Th. *Faith of Our Fathers: God in Ancient China*. Shanghai: China Publishing Group Orient Publishing Center, 2006, 323 p.
2. Lewis D.C. *Religion in Japanese Daily Life*. London and New York: Routledge, 2018, pp. 162–164.
3. Kang C.H., Nelson, R. *The Discovery of Genesis in the Chinese Characters*. St. Louis: Concordia, 1979, 120 p.



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.4.73-79

Пак Чжун Гон

Религиозное значение кукол у ненцев-оленьеводов и корейцев

Аннотация. Кукла пришла из глубины веков, в древности она была не привычной нам игрушкой, с помощью которой ребёнок в форме игры или обучения знакомился с окружающим миром, но предметом культа, посредником между человеком и миром духов. Однако, некоторые народы, в особенности, кочевые народы Сибири, сохранили подобные представления и даже связанные с ними специфические виды кукол до настоящего времени. Данная статья посвящена исследованию религиозного значения кукол у ненцев, а также его сравнению с ролью кукол в традиционной корейской культуре. Ненцы-оленьеводы и по сей день используют специально изготовленных кукол в некоторых религиозных практиках, сохраняемых в неизменном виде с древности. Исследования подобных обрядов важны для понимания традиционной культуры кочевых народов Сибири и её места в современном меняющемся мире. Сравнение подобного феномена в среде ненцев-оленьеводов с аналогичным явлением у корейцев позволяет взглянуть на него по-новому и сделать выводы. Несмотря на значительный технический прогресс и принятие западного образа жизни в прошлом веке, в Корее до недавнего времени сохранялись, а в некоторых случаях существуют до сих пор, пусть и в несколько в урезанном варианте, особые куклы, имеющие в том числе и религиозное значение. Подобная переключка между народами, имеющими разные языки, принципиально разный образ жизни, не сообщавшимися друг с другом в прошлом, указывает на важность куклы в религии.



Ключевые слова: кукла в религии, театр кукол, идол, шаманизм, конфуцианство, корейцы, ненцы-оленьеводы

Jung Gon Park

The Religious Significance of Dolls in Nenets and Korean Culture

Abstract. This article presents a comparative study of ritual and playful aspects of the creation and use of dolls in Nenets and Korean culture. The doll could have seen from ancient times, in that time doll was not made for use of nowadays as an amusing aspect or training acquainted with the world around, but for the subject of worship, as a mediator between man and the world of spirits. However, some people, especially the nomadic people of Siberia, have preserved such ideas and even associated specific types of dolls up until now. This article studies the religious significance of the Nenets dolls, as well as its comparison to the role of dolls in traditional Korean culture. The Nenets reindeer herders still use dolls, which are specifically designed for the religious practice, preserving the forms of ancient times. Research of such rites is important to understand the traditional culture of the nomadic people of Siberia and its place in the modern world. The comparison of this phenomenon among the Nenets reindeer herders to the same phenomenon among the Koreans allows us to look at the phenomenon in a different way and draw new kind of conclusion.

Key words: religious puppet, religious dolls, shamanism, Confucianism, puppet theatre, Korean, Nenets reindeer herder, idol

Пак Чжун Гон – аспирант института Этнологии и Антропологии РАН, член Президентского комитета экономического сотрудничества Севера Республики Корея; г. Москва, ул. Можайское шоссе, д. 2.143; mitya10011004@gmail.com, pigom@hanmail.net

Jung Gon Park – postgraduate, The Russian Academy of Sciences N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (IEA), member of Presidential committee on northern economic cooperation Republic of Korea, 121374, 2 Modzaiskoe shosse str. 143, Moscow, Russia; mitya10011004@gmail.com, pigom@hanmail.net

Введение

Кукла является уникальным предметом, представленным во всех культурах мира, как древних, так и современных, и имеющим широкое функциональное назначение. Изучение роли кукол в разных культурах может помочь выявить, как формируются культурные различия и стереотипы.

Вслед за И.А. Морозовым мы определяем куклу как любые антропо- и зооморфные фигурки, использовавшиеся в традиционных обрядах и обрядовых практиках и способные в условно-игровых формах заменить человека, а также их аналоги в современном быту, в т. ч. в детских играх [Морозов, 2011, 10]. Сюда же можно отнести и те предметы, которые носители традиции называют «идолами», «чучелами» и др.

В данной статье проводится сравнительное исследование обрядового и игрового аспектов создания и использования кукол у ненцев и корейцев. Обрядовый аспект изучения кукол подразумевает их применение в ритуально-обрядовых и магических целях.

Кукла как посредник между людьми и духами

Создание первых кукол в древности было связано с человеческими стремлениями к счастью, изобилию, процветанию рода. По форме они могли изображать не только людей, животных или деревья, но самые разнообразные творения природы, а также фантастических существ. Кукла, тесно связанная с религиозными пожеланиями благополучия, и сейчас встречается у множества народов в различных странах, хотя способы её использования и ценность изменились.

Не будет преувеличением сказать, что история кукол практически совпадает с историей человеческой цивилизации. Сим Усон, исследуя в своей книге значение корейских кукол, подчёркивает, что первых кукол, как и схожие с ними маски, можно было найти ещё в первобытной общине [Сим Усон, 2001, 200]. Как в Древнем Риме, так и на территории Африки куклы использовались в религиозных обрядах, испрашивающих у духов плодородия и изобилия; похожие куклы бытовали и на севере России среди малых кочевых народов в качестве религиозных идолов, тотемов или культовых предметов для вызова духов в шаманизме.

В таком случае, по какой причине человек творчески осмыслил и создал подобную форму?

Многие учёные проводили исследования по этой теме, в том числе было установлено, что в Корее также существовали куклы, которых жертвовали духам, принося на алтарь или подвешивая где-либо. Такая кукла играла роль посредника между человеком и духами, а порой сама становилась символическим изображением духа. Подобные древние представления о куклах можно найти у северных народов, в частности, у ненцев, до настоящего времени сохраняющих изначальные формы культуры и искусства.

В тундрах Приполярного Урала и северо-запада Западной Сибири большинство малочисленных народов Севера – ненцы, ханты и коми – смогли сохранить свою культуру, привычный им уклад жизни – оленеводство и кочевание. Мобильность оленеводов связана с биологическим ритмом оленей: летом идут на север к холодному морю, спасаясь от комаров и гнуса, а зимой на юг – на границу лесов, где больше пищи и можно укрыться от пронизывающего ветра [Миддендорф, 1878, 705]. Следуя по такому длинному кочевому маршруту, они чаще всего проводят свободное время с творческими людьми из своей семьи.

В традиционной культуре ненцев кукла может иметь различное значение. В большинстве случаев она является предметом религиозного культа, связанным с родовыми, погребальными или праздничными обрядами. Особенно кукла *мяд-пухуця*, выполненная из оленьей шкуры и ткани и изображающая человека, иллюстрирует культуру кукол у ненцев и их роль в религии. *Мяд-пухуця* считалась главной покровительницей женщин, семьи и чума, она охраняет дом. Представление о богине Земли выражалось у ненцев в образе старухи – хозяйки Земли *Я'небя* или *Я'мюня* – «Земли мать». Анализ *мяд-пухуця* достаточно полно проведён Л.В. Хомич. В функции этой куклы также входила помощь при родах и руководство над судьбой новорождённого. Прежде её можно было найти в каждом чуме на женской половине,

обычно на подушке в изголовье. К помощи этой куклы прибегали в случае тяжёлого заболевания, для чего куклу клали в изголовье больного. Также, чтобы узнать об исходе болезни, мяд-пухуца брали на руки и взвешивали: если она казалась лёгкой, то больной должен был выздороветь, если тяжёлой – больной умрёт. В благодарность за выздоровевших на куклу шили новую одежду и надевали её поверх старой, таким образом могло набраться несколько слоёв [Хомич, 1966, 202–204].

Идолам, вырезанным из камня или дерева, ненцы также придавали человеческий облик. Главная причина этого заключалась в том, что идол символизировал небесного бога *Нума* и семерых его детей, посланных на землю. Представители ненецкого народа приходили молиться идолу перед охотой и рыбалкой, или в случае болезни.

В корейской традиции до сих пор существуют верстовые столбы *Чансын* (장승), вырезанные в форме головы человека, которые обладают схожими чертами с ненецкими идолами. Их устанавливают у входа в деревню, где они играют роль охранителя деревни и прогоняют от неё злых духов. Люди, у которых дома есть больные или какие-либо другие поводы для беспокойства, приходят к такому верстовому столбу и молятся. Но верстовой столб несёт в себе не только религиозную составляющую, он также играет роль вехи, связывающей деревню, и дарит путнику, отправляющемуся в далёкий путь либо возвращающемуся из него, душевный покой.

При рассмотрении корейских обрядовых кукол важен тот факт, что самыми первыми создавались два вида кукол: добрые, приносящие богатство и процветание, и куклы, отпугивающие злых духов. Подобный пример можно найти в традиционном театре марионеток *ккоктугакси* (꼭두각시). Используемые в нём марионетки считаются священными. Так, уважающие кукол люди до сих пор перед игрой сажают марионеток за накрытый стол для церемонии жертвоприношения и проводят саму церемонию или краткий шаманский обряд [Сим Усон, 2001, 201]. Также марионетки между представлениями бережно хранятся в специальном ящике.

Куклы традиционного корейского кукольного театра тесно связаны с буддизмом и даосизмом, с шаманством. Это легко понять, если рассмотреть традиционных персонажей. К примеру, племянница героя Пак Чхонджи появляется как дочь шаманки, по ходу действия она встречается с буддийским монахом-аскетом. Более того, во время представления куклы играют роль хаотичных, но строгих судей, наказывающих людей или дарящих им увеселение, что приближает их к божествам. Таким образом, куклы не просто имитируют речь и показывают одежду общества, в котором создавались, но и отражают, как в те времена понимались религиозные идеи средними слоями населения [Юн Гуанбонг, 1994, 128–129].

Не менее интересный обычай связан с куклой из традиционной корейской бумаги в форме человека с защитными в ней медными монетками *Дже-унг* (제웅), у которой по-прежнему отчётливо выражен религиозный и духовный характер. В основном он распространён в прибрежных районах страны.

Кукла и детские игры, кукла и театр

В данной части статьи автор сосредотачивается на различных функциях кукол как обычной игрушки и куклы для театра – не только как произведения искусства, но и как общественного явления, выражения человеческого желания и инструмента, действующего вместо владельца. Здесь будет рассмотрен игровой аспект употребления кукол в играх детей и иных развлечениях, в частности, в традиционных театральных постановках.

Как отметил Ю.М. Лотман, для того, чтобы понять «тайну куклы», необходимо отграничить исходное представление «кукла как игрушка» от культурно-вторичного – «кукла как модель» [Лотман, 2005, 646]. По его мнению, после такого разделения можно подойти к синтетическому понятию «кукла как произведение искусства». Сравнивая куклу со статуей, он говорил о двойном значении куклы в системе культуры: её прямой функции для конкретных общественных потребностей и метафорической функции. Одновременно Лотман рассматривает и то, как кукла соотносится с человеческой культурой и какое значение она имеет в театре кукол. В театре кукол куклы действуют как предмет изображения и язык актёра. Как писал Лотман, это становится изображением изображения [Лотман 2005, 648]. Нельзя не

согласиться с ним в том, что следствием подобной роли куклы в театре кукол часто становится возникновение ироничной ситуации или противоречия. Изначально кукла являет собой образ человека, животного или натуральных предметов, но вместе с тем всякая кукла воплощает желания своего творца и вместо него ей предстоит самой познакомиться с чужим миром и разнообразными объектами (в том числе, с другими людьми).

Как уже было отмечено выше, в настоящее время куклы делятся на несколько видов: обрядовые, потешные (игрушки), декоративные, театральные и т.д. Эта типология довольно устойчива. Примерами сохранившихся до наших дней русских обрядовых кукол могут служить Пугало и Снеговик. Функция Пугала – быть духом-охранителем летнего сада или огорода, а Снеговика – зимним духом двора. Масленица – чучело из соломы, обряженное в женское платье – также имеет для русского народа большое значение. Обычай сжигать Масленицу связан с тем, что она олицетворяла мрак, зиму, смерть, холод. Также в России существовала обрядовая кукла под названием Стригушка, которую обычно вырезали из пучка царь-колосков. Она способствовала будущему богатому урожаю, плясала под ударами ладони по столу.

Подобные куклы есть не только в России, но и в Корее, где их называют Хосуаби, Нунсарам, Пулгакси и Дже-унг. Практически во всем мире куклы ассоциируются исключительно с детскими забавами, однако в Корее в куклы играют не только дети, но и взрослые, причём взрослые в первую очередь. Ибо кукла – не только предмет для развлечения, но также и элемент изобразительной культуры и религиозной символики. Если сравнить корейских Хосуаби и Нунсарам с русскими Пугалом и Снеговиком, становится заметно, что исполняемые ими функции практически одинаковы и даже их внешний облик удивительно схож. Анализируя функции Дже-унг, можно сделать вывод, что она близка к Масленице: Дже-унг также представляет собой куклу из соломы, однако внутри её набивают деньгами, рисом, вместе с ними кладут записку с именем и датой рождения владельца. Люди бросают Дже-унг на улице или под мостом, что символизирует выбрасывание бед наступающего года. Этот обряд проводится 15 января по лунному календарю. Когда Дже-унг, сделанную из соломы по подобию человека с монетками в голове, выбрасывают, люди верят, что если её найдёт кто-нибудь, чтобы забрать вложенные в куклу деньги, он также заберёт себе неудачи и болезни первого владельца. В особенности дети часто играли, бросая подобные монетки на землю [Со Ёнхо, 1990, 62–63]. К сожалению, в последнее время Дже-унг имеет малую популярность в национальном творчестве, но раньше эта кукла занимала исключительно важное место в культурном наследии корейского традиционного искусства.

Внешний вид куклы Пулгакси очень похож на Стригушку. Обычно Пулгакси изготавливают из травы и бамбука в определённый день марта по лунному календарю. В переводе с корейского языка «Пул» означает «трава», а «Гакси» – «брак» или «невеста». Играя с Пулгакси, девочки имитируют свадьбу. Внешний вид Пулгакси напоминает больше потешную куклу, которая обычно изображает человека или животное, а иногда и иных живых существ, или только условно обозначает их.

Исследуя старокорейские куклы, можно увидеть расцвет современного корейского кукольного театра. К XX в. в Корее был создан новый профессиональный театр кукол. Среди молодёжи появилось немало энтузиастов, решивших стать профессиональными кукольниками. Многие исполнители выходили на сцену с постановками по произведениям Ванг Джонг Квана (самого известного в 1920–1930-е годы детского писателя). После Второй мировой и Корейской войн кукольные спектакли в Республике Корея снова переживали расцвет. В содержании пьес для кукольных спектаклей за обычными диалогами и движениями персонажей скрывались восточное мировоззрение и философия, идея того, что добро всегда побеждает зло. Подобные пьесы вновь начали появляться в школьной программе. Некоторые произведения, такие, как «Хынбу и Нольбу», «День и ночь», получили любовь зрителей, а с 1956 г. начал проводиться конкурс детских пьес для кукольного театра [Чжу Пен, 1975, 33–35].

Корейский театр кукол можно сравнить с другими театрами, особенно с русским кукольным театром, в частности, с театром Петрушки, вертепом и современными театрами кукол, хотя в отличие от последних, старокорейский театр кукол до сих пор остаётся одной из важных составляющих народности в современной корейской литературе. Несмотря на значительные различия в культуре, можно найти сходство между куклами Кореи и куклами северных народов России, во многом благодаря тому, что игра в куклы – самый естественный в мире этнический вид театрального искусства любого народа.

Как правило, внешность куклы изображает человека или животное, а её функции достаточно обширны. Неслучайно северные народы разделяют куклы на игровых и обрядовых, различить их можно по глазам: если у игровой куклы есть глаза, в неё может вселиться злой дух, а это опасно для ребёнка.

Дети играют с необычными игрушками, изготовленными, в основном, из природных материалов, на улице, в чуме, в доме. Игрушки эти делаются из надклювья утки или гуся, костей и рогов оленей. И, хотя сегодня у ненцев есть возможность купить игрушку в городе перед кочеванием и взять её с собой, это трудноосуществимо: из-за того, что путь до Северного океана слишком тяжёл, кочевники везут с собой только самые необходимые вещи, поэтому кукол они делают сами на месте. Материалы для изготовления игрушек детям найти легче, чем взрослым, и в изготовлении таких кукол есть устойчивые традиции.

Традиционный уклад жизни ненцев на Севере России напрямую связан с оленями, а именно – с их постоянным движением по тундре. В таких условиях дети растут, постоянно находясь в пути, и для них жизнь представляет собой «уходящую вперёд дорогу». В обязанности женщины в тундре, прежде всего, входит создание домашнего очага, куда бы мог прийти уставший муж на отдых, где росли бы дети. Подражая образу матери, девочки играют в дом и семью, и именно поэтому их основными игрушками становятся куклы *нгухуко*. *Нгухуко* (или *нгуху*) – название традиционной ненецкой куклы-игрушки, в переводе с ненецкого языка это слово означает «*игрушка*». Её внешний вид привлекает внимание, ведь она выполнена из костяной пластины птичьего клюва и ткани. По строению кукла *нгухуко* условно делится на две части: голову и туловище.

Головой кукле служит верхняя пластина клюва водоплавающей птицы (гуся, утки). Клюв водоплавающей птицы может использоваться вместе с куском кожи с перьями, снятым с лобной части головы птицы или без него, но клюв является «неизменной» основой куклы.

У ненецких народов не принято рисовать куклам глаза, нос, уши, так как кукла не живая и ей нельзя видеть, иначе она может унести душу ребёнка. Считалось, что, обретя людские черты, кукла может ожить и напугать малыша. Своей матерью-прародительницей ненецкие народы считали птицу, поэтому они брали для изготовления кукол клюв водоплавающей птицы, ведь именно такая птица хорошо себя чувствует во всех трёх стихиях: летает в воздухе, ходит по земле, плавает в воде. В древности ненцы считали, что птицы связаны с великими духами: они думали, что осенью птицы улетают к великим духам, а весной возвращаются. Поэтому считалось, что игрушки из клюва птицы ограждают детей от зла и различных напастей. Кроме того, через обращение и игру с куклой закладываются основы духовной культуры. Существует поверье, что как сложится жизнь куколки у девочки, так впоследствии может сложиться её собственная жизнь. Поэтому девочки в тундре своих кукол берегут. Иногда игрушка становится личным талисманом или оберегом и сопровождает свою хозяйку до глубокой старости.

Детей в тундре с ранних лет учат быть бережливыми и аккуратными. После игры игрушки обязательно убираются, существует рассказ, описывающий, что может случиться, если этого не делать: «Была девочка, которая однажды не послушалась, не убрала свои куклы из утиных носиков. Утром проснулась – кругом ни одной живой души. Куклы за ночь выросли и стали великанами, чудовищами. Они съели всех родственников девочки...»¹.

Не должны оставаться на ночь не прибранными хореи, топоры, ножи и другие вещи: может неожиданно разыграться пурга, тогда все они скроются под снегом

и будут безвозвратно утеряны. В тундре каждая вещь очень ценится, потому что она либо создана своими руками, либо является подарком, поэтому для ненцев утрата вещей по халатности немыслима. В этом заключается одна из причин того, почему они сохранили свою самобытную культуру.

Заключение

Данная статья посвящена выявлению характерных черт религиозной составляющей куклы у ненцев и корейцев, определению её места и роли как культурного кода. С этой целью автор сравнивает корейских традиционных кукол с аналогичным явлением у северных народов, рассматривает функционирование религиозного значения кукол в народном искусстве севера России, их органическую взаимосвязь с корейским искусством.

Выше мы рассмотрели обрядовые и игровые функции кукол. В том случае, когда кукла являлась не предметом, предназначенным для игры и развлечения детей, а объектом верований, имеющим божественную природу, для кочевых народов тундры она играла роль духа-охранителя или же рассматривалась как предмет, хранящий душу умершего. Другими словами, религиозная роль куклы была заметна в общечеловеческом масштабе, она преодолела границы народов. Схожую роль играет кукла и у имеющих различное происхождение ненцев и корейцев.

Сфера культуры северных народов постепенно расширяется. С возникновением у них письменности и распространением грамотности появились писатели и поэты, пишущие и на родном, и на русском языках, появились самодеятельные и народные театры. Их искусство действует как переключка между народами. Таким образом, можно говорить о том, что искусство северных народов представляет одну из ранних культурных форм человечества и вместе с тем развивается в русле современного искусства. Его изучение даёт возможность понять его истоки, особенности функционирования в современной культуре, помогает в решении вопроса гармоничного сохранения национальной культуры в современном мире при проблеме глобализации.

Библиографический список

1. Лотман, Ю.М. Об искусстве / Ю.М. Лотман. – СПб., 2005. – 704 с.
2. Миддендорф, А. Путешествие на север и восток Сибири А. Миддендорфа. Ч. II. Север и восток Сибири в естественно-историческом отношении. Отдел VI / А. Миддендорф // Коренные жители Сибири. – СПб., 1878. – 242 с.
3. Морозов, И.А. Феномен куклы в традиционной и современной культуре (кросс-культурное исследование идеологии антропоморфизма) / И.А. Морозов. – Москва: «Индрик», 2011. – 740 с.
4. Преображенский, П.Ф. Курс этнологии / П.Ф. Преображенский. – М., 2007. – 216 с.
5. Пушкарёва, Е.Т. Картина мира в фольклоре ненцев / Е.Т. Преображенский. – Екатеринбург, 2007. – 248 с.
6. Харючи, Г.П. Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса / Г.П. Харючи. – Томск, 2001. – 228 с.
7. Хомич, Л.В. Ненцы / Л.В. Хомич. – М.-Л., 1966. – 126 с.
8. Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XIII–XX вв.: хрестоматия: в 2 т. – СПб., 2011.
9. Кофанг, Ж. Введение в этнологию и антропологию / Ж. Кофанг. – Сеул, 2008 (장 코팡. 민족학과 인류학 개론. 서울. 동문선. 2008).
10. Со Ёнхо. Кокдугакси нори / Со Ёнхо. – Сеул, 1990 (서연호. 꼭두각시 놀이. 서울. 열화당. 1990).
11. Сим Усон. Введение в корейское традиционное искусство / Сим Усон. – Сеул, 2001 (심우성. 한국전통예술개론. 서울. 동문선. 2001).
12. Чжу Пен. Введение в детский театр для учителей / Чжу Пен. – Сеул, 1975 (주평. 교사를 위한 아동극 입문. 서울. 백아 출판사. 1975).
13. Юн Гуанбонг. Юранъин и Кокдугакси Норым / Юн Гуанбонг. – Сеул, 1994 (윤관봉. 유랑예인과 꼭두각시 놀음. 서울. 밀알. 1994).

Текст поступил в редакцию 01.06.2018.

¹ Централизованная библиотечная система г. Новый-Уренгой // Ненецкая кукла нгухуко [Электронный ресурс]. – URL: <http://nurbcs.ru/exhibition2.html> (дата обращения: 20.05.2018).

References

1. Lotman Yu.M. *Ob iskusstve* [About Art]. St. Petersburg, 2005, 704 p.
2. Middendorf, A. *Korennye zhiteli Sibiri* [Native Inhabitants of Siberia]. St. Petersburg, 1878. Part II. The North and East of Siberia in Natural and Historic Terms. Section VI. 242 p.
3. Morozov I.A. *Fenomen kukly v traditsionnoi i sovremennoi kul'ture (kross-kul'turnoe issledovanie ideologii antropomorfisma)* [The Phenomenon of Doll in Traditional and Modern Culture (A Cross-Cultural Study of the Ideology of Anthropomorphism)]. Moscow: «Indrik», 2011, 740 p.
4. Preobrazhensky P.F. *Kurs etnologii* [Ethnology Course]. Moscow, 2007, 216 p.
5. Pushkaryova E.T. *Kartina mira v fol'klore nentsev* [The Worldview in the Folklore of Nenets]. Yekaterinburg, 2007, 248 p.
6. Kharyuchi G.P. *Traditsii i innovatsii v kul'ture nenetskogo etnosa* [Traditions and Innovations in the Culture of Nenets]. Tomsk, 2001, 228 p.
7. Khomich L.V. *Nentsy* [The Nenets]. Moscow-Leningrad, 1966, 126 p.
8. *Shamanizm narodov Sibiri. Etnograficheskie materialy XIII–XX vv.: Krestomatiya v 2 t.* [Shamanism of the Peoples of Siberia. Ethnographic Data of the 13th–20th Centuries: Chrestomathy in 2 vols.]. St. Petersburg, 2011.
9. Kofang Zh. *Introduction to Ethnology and Anthropology*. Seoul, 2008 (in Korean).
10. Seo Youngho. *Kokdugaksi Nori*. Seoul, 1990 (in Korean).
11. Shim Woosung. *Introduction to Korean Traditional Art*. Seoul, 2001 (in Korean).
12. Zhu Peng. *Introduction to Children Theatre for Teachers*. Seoul, 1975 (in Korean).
13. Yung Guangbong. *Yuranein and Kokdugaksi Norim*. Seoul, 1994 (in Korean).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.4.80-91

Шмидт В.В.

Религия: к проблеме дефиниции



Статья подготовлена в рамках реализации государственного задания РАНХиГС-2018 г. № АААА-А18-118013190105-2 по научному направлению «Социально-исторические, политико-правовые, культурологические и философские исследования» по теме «Система экспертно-аналитического обеспечения религиозно-политических процессов на региональном и муниципальном уровнях органов законодательной и исполнительной власти Российской Федерации».

Аннотация. В статье при рассмотрении феномена религии – анализа объёма и содержания этого понятия, – выделен ее качественный семантический (генетический) признак – отчуждение, который вместе с тем есть фундаментальное начало становления суверена – «Я» (субъектности). Особенность природы «отчуждения» – этой фундаментальной функции – открывать, обеспечивать проявление универсалий и/или категорий, базовыми из которых является биномы «бытие – ничто», «сакральное – профанное», «духовное – вещное», «идеальное – материальное», «Бог / Абсолют – человек», «трансцендентное – трансцендентальное / имманентное», «власть – право / обязанность», «единое / целое – конкретное / индивидуальное» «общее – частное» и т.п. Выдвигается гипотеза, что именно эта «природная» схожесть обуславливает процессы сакрализации/клерикализации власти и религиозизации политики как и идеологизации и политизации (этатизации) религии – по сути, диффамации каждой, если в культуре институты науки и образования не обеспечивают онто-аксиологическое удостоверение их оснований, а законодательные и правоохранительные органы не обеспечивают разделение властей и развитие гражданско-государственных процессов и институтов.

Ключевые слова: религия, религиозная традиция, религиозный комплекс, философия религии, аксиология, теория, эпистема, религиоведение

William V. Schmidt

Religion: On the Issue of Defining It

The paper was prepared within realization of the state task of the RANEP-2018, no. АААА-А18-118013190105-2

Abstract. While analyzing the phenomenon of religion, namely the volume and the essence of this notion the article emphasizes/highlights its qualitative semantic (genetic) characteristic – alienation, which at the same time serves as the fundamental platform for forming the sovereign – «I» (subjectivity). The nature of «alienation» as the basic function is unique in its ability to reveal, provide manifestation of universals and/or categories, the most basic of which are binomials, such as: «being and nothingness», «sacred – profane», «spiritual – material», «ideal – real», «The god / Absolute – a person», «transcendent – transcendental / immanent», «the power – a right / duty», «one whole – concrete / individual», «common – private», etc. The hypothesis is made that it is due to this «natural» similarity that processes of sacralization/clericalisation of power and religization of policy, as well as ideologization and politicization (etatization) of religion, occur (being, in fact, defamiation of each category) if the institutes of science and education do not provide the onto-axiological grounds, and legislative and law enforcement agencies do not provide separation of powers and development of civil and state processes and institutes.

Key words: religion, religious tradition, religious complex, philosophy of religion, axiology, theory, episteme, religious studies

Шмидт Вильям Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры государственно-конфессиональных отношений ИГСУ РАНХиГС, Советник Российской Федерации 1 кл; пр. Вернадского, 84, Москва, 119606; william@list.ru

William V. Schmidt – DSc. (Philosophy), Professor, Class 1 Advisor of the State Civil Service, Professor at the Department of State and Confessional relations, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; 84 Vernadskogo pr., Moscow, Russia, 119606; william@list.ru

В Российской Федерации, как и всякой иной стране, в целях оценки перспектив и задач по воспроизводству кадров ежегодно подводятся итоги абитуриентской кампании [Минобрнауки, <http://минобрнауки.рф/новости/8708>], а с ними специалисты фиксируют парадоксальную ситуацию – среди социально-гуманитарных направлений подготовки «Религиоведение», «Теология» и «Конфликтология» остаются практически не востребованы как выпускниками школ, так и широкими слоями населения, хотя статистика говорит о неуклонном росте религиозности населения [Религиозность, <https://infographics.wciom.ru/theme-archive/society/religion-lifestyle/religious-tolerance.html>]. Невостребованность образовательных услуг в целях повышения «качества» религиозности и этнокультурной компетентности позволяет некоторым религиозным деятелям соединять проблему религиозной некомпетентности с экстремизмом¹.

Представители органов государственной власти всех уровней, включая президента, также говорят о высокой востребованности специалистов в этно-религиозной сфере для обеспечения потребностей общества и государства – сегодня их крайне мало. Согласно рейтингу FORBES, первую десятку наиболее востребованных специалистов замыкает именно «Эксперт по абсорбции, национальным и религиозным конфликтам» [Самые востребованные профессии, <http://moscow-city.online/news/14260/>], но анализ динамики воспроизводства таких специалистов в России свидетельствует, что со временем их и вовсе может не стать.

В 2012 г. на международном симпозиуме «Религия, демократия и гражданское общество» (Право, ВУУ) в докладе «Человек – индивид – личность: религиозный фактор как проблема религиозного комплекса и картины мира (к перспективе гражданско-политической как национально-государственной и региональной стабильности)» мы отмечали: «Рассуждая о структуре системы и идеологии системы, мы неизменно будем выходить на её аксиологическое ядро – то и только то, чем человеческое общество будет отличаться от всех иных объектов этого мира. Мы – человек и человеческие сообщества – всегда будем апеллировать к системе ценностей, т. е. тому, что планом своего выражения имеет область сакрального и священного с аутентичными ей сакральными и священными объектами и предметами <...> недостаточно чёткое представление о сути религиозного комплекса и религиозном факторе, а также неспособность “договориться” об ответе на извечное вопрошание к самому себе – человеку, – что он суть, порождает широчайший спектр проблем, которые так и остаются неразрешёнными с увеличивающимся потенциалом конфликтности» [Шмидт, 2014, <https://www.iclrs.org/event.php/2012+Annual+Symposium/Media/Russian/540>].

В условиях всё более активных дискуссий о глобальных трансформациях, как было отмечено в 2017 г. в Тбилиси на международной конференции «Религия и наследие Советского государства: 25-летия ретроспектива», возникает острая потребность вернуться к проблеме определения (дефиниции) религии как одного из фундаментальных явлений, от подхода(ов) к пониманию которого зависят определённости форм реальности и принципы организации миропорядка – те универсалии, которые задают систему институциональной иерархизации, принципы легитимации и модели взаимодействия; кроме того, политизация и идеологизация религиозного фактора, как мы это можем видеть в регионах мира и отдельных странах, является существенным вызовом и угрозой национальной и государственной безопасности общества, стабильности и миру [Шмидт, <http://www.religiopolis.org/documents/11749-v-v-shmidt-religiya-i-ee-opredelenie-kak-problema-etnokulturnoj-ustojchivosti-i-vyzov-natsionalnoj-bezopasnosti-tbilisi-iyun-2017.html>; также см.: Значение, <http://igsu.ranepa.ru/news/p62907/>].

* * *

Религия – простейшее явление действительности – явление природы, включая социальную, экзистенциально-трансцендентального порядка и/или феномен обособленной, уникальной реальности – явление духовного-трансцендентного, номиналистического порядка.

Религия рассматривается практически всеми отраслями наук, поскольку такой феномен как религиозный фактор относится к фундаментальным. (Это,

в частности, также является проблемой, учитывая особенности его выведения в естественно-научных и номиналистических [идеалистических] системах). Фундаментальность религии и религиозного фактора обусловлена тем, что они суть *система отношений*, в которой предельными сторонами выступают «А» и «не-А», т. е., в зависимости от историко-культурных и гносео-праксеологических традиций – Трансцендентное, Абсолют, Сущее, Бог и собственно Человек (его внутреннее Я), а их связь [= отношения] – не что иное, как вера, суть *вера*. Следовательно, вне веры (без веры) нет религиозных отношений. Заметим: не всякая вера является основанием как религиозных отношений, так и, в будущем, когда религия как традиция = культура начнёт проходить период институционализации, религиозной системы.

С точки зрения логики, особенно формальной, такая *система отношений* есть не что иное как пра-логическая, пра-гносеологическая, пра-аксиологическая модель, т.е. собственно модель мира [= бытия]. (P.S.: забегая несколько вперёд, заметим, что этот 3-частный / 3-единый комплекс – эпистема – и есть матрица [= фрактал] бытия – его код, – который в культурах, как правило, табуирован.) [Харитонов, Шмидт, 2012].

Эта модель есть образ мира (природы), в котором бытует познающее себя человечество, а потому она как модель-эпистема является базовой для иных – она первична; потому и религиозный фактор наличествует как неизбывное на всех уровнях бытия, как бы далеко они не отстояли от «ядра» культуры (= действительности). Структура действительности может быть как простой, так и усложнённой² – может восходить как к вещности, материальному, так и к духовному, идеальному. В первом случае (в материалистических философских традициях) мы получаем религию как явление социального, надстроечного, порядка, которое преодолевается гносеологическим инструментарием [= просвещение], т.е. религия здесь есть идеология; а во втором (в идеалистических философских традициях) религия выступает как базовое, фундаментальное основание системы – её онто-телеология. (В этой, второй, модели бытия различаются две основополагающие традиции – собственно рационалистическая (= катафатическая, а потому позитивистская, философская) и иррационалистическая (= апофатическая, а потому интуитивистско-экзистенциалистская, тео-[телео-]логическая; с учётом «инверсий» в рамках «вечного вопроса философии», «первенство» легко смещается, в том числе и за счет именованной системы, – мы имеем концепции «объективного реализма», «метафизического реализма» и т.д.), содержание и противоречие которых сводится к тому, как именно мыслится/понимается трансцендентное, т.е. *потустороннее*).

Итак, мир, т.е. посюстороннее, человеку дан опытно – исключительно в опыте и как опыт – вне опыта ничего не знать, не познать принципиально невозможно, а потому трансцендентное = потустороннее как таковое не существует – его просто нет и быть не может – трансцендентное есть лишь аксиоматическое допущение к тому, чтобы была возможность мыслить – совершать ментальный акт, акт сознания. Это – категорическая, неизменная позиция всякой философии как науки о предельных основаниях бытия; начиная с Нового времени всё, что вне этого – не наука.

Следствием этого основания и/или его итогом является и условие (принцип) для любой классификация – задавать единообразие не только требований, но и удерживать, обеспечивать способ универсализации: 1) любая классификация верна только если двухчленна; каждый из членов – также является двучленом; 2) попадающий под классификацию объект есть не внутреннее единство образующих его элементов, а внешнее – тех взаимодействующих в его составе, как среде взаимодействия, противоположностей; 3) изменение объекта эффективно, если изменяется не он, как среда, а воздействующие на него факторы (для сущности субъекта воздействия изменение не губительно, если оно несущественно – не приводит к трансформации); 4) знание об объекте исследования полно, если известен и его состав, и факторы, образующие его сущность.

Как и всякий объект, религия познает как опытно, так и теоретически, как извне, так и изнутри, как своими собственными средствами (инструментами), так и заимствованными из иных отраслей. Как знание внутреннее, для-себя-бытие, религия суть теология, данные которой способны составлять не только ценность, но и значимость, особенно для наук, работающих с «прикладными» данными, отраслевым знанием, – философии и религиоведения, как наук мета-уровня.

В отличие от всех классических наук, опирающихся на аксиомы формальной логики, теология (и христианская, и мусульманская) говорит об обратном – именно «трансцендентное»³ (= инобытие) и есть то самое «истинное, сущностно значимое» Небытие, из которого и/или от которого начинается творение – бог есть НИЧТО, а потому это Ничто и есть Сущее без которого и/или вне которого всякое конкретно-определённое [= тварное] не может быть, т.е. именно благодаря ему всё, что сотворено, т.е. всё, что наличествует в мире и наличествует как мир есть, бытийствует. Следовательно, если есть желание/намерение познавать мир, изучайте закон, каким этот мир утверждается – закон Бога-творца, который им же установлен и дан как закон естественный (= Откровение). Как познавать? – просто: необходимо вести диалог (= молиться) – вступать в отношения (= верить) с богом и, таким образом, быть взаимосогласованными в волях (= сотворчествовать)...

Религиоведение как междисциплинарная, философская отрасль в своих исследованиях религиозных традиций исходит из выделения и полагания основным объектом именно *религиозного комплекса* – исторически сложившихся или возникающих представлений о боге (сакральном, сущем, Абсолюте, трансцендентном), представлений о человеке, представлений об их отношениях, включая ритуал и культ, а также их факте; о религиозном и нерелигиозном сознании (мировоззрении) и их диалоге; о религиозной и нерелигиозной деятельности индивида и группы (организации). Учитывая сложную структуру собственно объекта этой науки – религиозного комплекса, – становится понятным столь внушительный (большой) разброс не только определений религии [1000 дефиниций, <http://religiousstudies.in/proekt/1000-definicij-religii-enciklopediya/>], но и их интерпретаций; в контексте же замечаний о классификации и обычных процедур уточнения понятий, с учётом уровня и способа его образования, все может значительно упроститься, если исследователь изначально поставит себе целью заполнить таблицу – обеспечит верификацию понятия:

№ п/п	главный определяемый объект		Бог	Человек	Вера / Религиоз- ные отношения	Ритуал	Культ	Сознание (миро- воззрение: религиозное / нерелигиозное)	Деятельность (религиозная / нерелигиозная)
1	Теология (с учетом вида религиозной традиции)								
2	История (исторический / формационный / цивилизационный)								
3	Психология и/или Феноменология								
4	Социология (социологический и виды)								
5	Политология и/или Правоведение(процессуально-правовой /институциональ- ный / формационный)								
6	Культурология и/или Этнография								
7	Кибернетика и/или Коммуникология								
8	Философия	материалистиче- ские концепции							
		идеалистические концепции							
9	Религиоведение								

Очевидно, что всякая очередная эпоха и бытующие в ней научная традиция и традиция повседневности (бытовое мышление) эксплуатируют наработанную семиотическую и гносеологическую систему [Рахманин, 2009; Кун, 2003; Поппер, 1983; Шмидт, 2011; Элбакян, 2012; Повседневность, <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/5985-povsednevnost-religii-ili-religija-povsednevnosti.html>], редко задумываясь об объёме используемых понятий и контекста, определившего их содержание и отражающего не только процессы верификации как собственной их реальности, так и применимость к процессам действительности⁴, ярким примером чему может служить острая, но мало продуктивная для России дискуссия о проблеме секуляризма, если не придавать ценность лишь опыту собеседников в жонглировании понятиями и именами⁵ и опыту экспрессивной метафоризации [Эпштейн, 1996, 2013].

На наш взгляд, любые попытки сказать что-то о мире, не прибегая к сознанию – определению статуса Я-мышления с принципом его онтологизации, – обречены на неудачу⁶. Не больший результат ожидает и тех, кто игнорирует аналитико-синтетические способности мышления – способность к абстрагированию – производству категорий общее/целое/единое/Абсолют и рассмотрению явлений Мира (= целое) как отношений часть/целое или наоборот [Харитонов, Шмидт, 2012].

По состоянию бытующих в академической традиции на начало XXI в. представлений об историко- и онтогенезе, нет необходимости заниматься реконструкциями истории мира/человечества как историй локальных этнокультур и цивилизаций с установлением корреляций гражданско-политических форм бытования институционально-формационному их воплощению, репрезентируемому в системах социально-политической и философско-культурологической мысли, включая религиозно-философскую/теологическую мысль, чтобы доказывать очевидное – единство континуумов:

- физического бытия и бытия метафизического (семиотического);
- трансцендентального (образно-чувственной и понятийно-категориальной конкретности сфер) и трансцендентного (образ[ы] бинама «А = неА» с качественно определяемым отношением между ними как логико-гносеологической родо-видовой подчинённости);
- взаимообусловленности праксеологических, гносеологических и трансцендентных моделей в рамках уклада конкретной этнокультурной традиции как картины мира, что и составляет собственно иерархизированную в своей структуре/основе онто-гносео-аксиологическую модель как ядро картины мира, которая постоянно разворачивается как система интерпретации/реинтерпретации, ре-/деконструкции и представляет конкретный опыт производства-воспроизводства в рамках конкретного[ых] поколения[ий] с учётом социокультурной, социально-экономической прогностики в части базовых смысло-определённостей и смыслополаганий [Молчанов, 1992; Забияко, 2010, 2011; Пылаев, 2011].

Благодаря специфике религиоведения, его мета-теоретическим возможностям, впервые в истории науки удаётся, на наш взгляд, преодолеть проблему «вечного вопроса» философии и их с теологией вековое противостояние, а также «этимологическую вулгаризацию», когда *re-ligio* воспринимается как «блуждание во тьме» [Философия, <http://igsu.ranepa.ru/news/p35110/>], поскольку бытующие представление о 3 уровнях сознания – мифологическом (синкретизм), религиозном/обыденном (пра-логическом) и сциентистском (понятийно-категориальном = научном, философском) – при учёте их качественных показателей дают возможность утверждать, что *религия* – базовое ядро, продукт метафизических систем, а его онто-гносеологический, философский «антидор» – идеология.

На отдельные аспекты недоразумений этого противостояния в начале XX в. в труде «Философ и Теология» указывал Э. Жильсон [Жильсон, 1995]; о проблемах «мощности» категорий Бытие-Небытие рассуждал А.Н. Чанышев в «Трактате о Небытии» [Чанышев, 1990]; большую часть проблем в «вечном вопросе» философии и отношении к теологии, похоже, также удалось преодолеть и нам – см.: «Практикующая философия: к обоснованию телеологического подхода» [Харитонов, Шмидт, 2012].

С учётом сказанного, в заключение можно предложить ещё одно, универсального порядка, определение религии:

– (вариант 1) Религия – возникающий на фидеистских интенциях (и/или эмпатии) субъекта⁷ опыт отчуждения⁸ модели отношений с миром (А – не-А), включая собственное Я, и предстающий в форме метафизической системы, в которой ино-бытие (трансцендентное) и его проекции (сакральное, ценностное, включая механизм взаимодействия) довлеют наличному (профанному) и переживаются (непосредственно/прямо [катафатически] или инверсивно [апофатически]) в категориях долженствования, субординации и трансгрессии;

– (вариант 2) Религия – жаждущая бытия эпистема (самосознание).

Религия, таким образом, оказывается сложным (полифункциональным) объектом:

– моделью бытия с инвариантами миропорядка;

– миропорядком, принцип организации которого соответствует типу/модели онто(аксиоматика)-логии(логики) и эксплицируется в социальных функциях и аксиологии,

– системой миропредставлений (мировоззренческая система с уровневыми спецификациями) с инвариантами причинно-следственных отношений (праксиологии – виды логик и типы аксиологий).

* * *

Мы вынуждены напоминать эти во многом тривиальные положения лишь потому, что в начале XXI в. в Российской Федерации и в целом на постсоветском пространстве в условиях демократизации и становления институтов гражданского общества возникла ситуация перехода [Повесть, <http://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2016/12/28/671519-povest-o-sovetskom>] к усложнённым моделям политической культуры при вульгаризации правосознания – избирательном применении правовых норм к субъектам гражданско-хозяйственных отношений [Институт, <http://igsu.ranepa.ru/p50856/p52571/p53350/>], прежде всего – в религиозной сфере, что, с одной стороны, входит в противоречие с конституционными нормами и гарантиями их охраны со стороны государства, а с другой – установками государства (представителей органов госуправления) на понимание содержания и условий национальной и государственной безопасности, включая формы и методы её обеспечения. Не затрагивая логику причинно-следственных отношений и тех следствий – угроз конституционному строю Российской Федерации в целом, – которые несут в себе логические следствия последних решений судов всех уровней РФ в отношении новых (нетрадиционных) религиозных движений (традиций), «малых» религиозных групп и объединений в условиях полиэтнического общества – взаимообусловленности статей 14, 19, 28 и 5, 71–73 и др. Конституции РФ, мы укажем на специфическое явление – фактический отказ (и/или неспособность) академического сообщества в современных социально-политических условиях от вскрытия противоречий, которые обуславливают социально-политические, этико-правовые, идеологические трансформации – трансформации формационного порядка. (Проведённое нами исследование с ноября 2016 по июнь 2017 г. [URL: <http://igsu.ranepa.ru/p50856/p52571/p53350/>] – более 30 интервью с представителями академического, религиозного, гражданского общества – демонстрируют спекулятивный общекультурный, общеполитический дискурс и желание избежать конкретных суждений и оценок. Схожая ситуация складывается с научными конференциями, посвящёнными итогам 100-летия Советской Социалистической революции, – их предметное поле и повестка дня в основном направлены на причинные отношения и далеки от разработки противоречий).

На наш взгляд, это обусловлено реакцией общественного сознания на процессы идеологизации и политизации духовной сферы последнего десятилетия – возрастающим уровнем запроса (востребованности) у человека и общества интерпретационных моделей, связанных не с онтологическими, а метафизическими проекциями и телеологическими концептами, которые активно встраиваются в бытующие и актуализируемые идеологемы. Нарастающая аксиологизация дискурсов в условиях низкой политико-правовой культуры, реализуемой все больше в форме

скоморошества, способна не только перегружать смысло-значимые элементы семиотического пространства культуры и усиливать социокультурную, этно-политическую напряженность, но и составлять реальную угрозу политической стабильности, что повышает уровень внимания к этно-религиозной и религиозно-идеологической сферам жизни общества в целом и отдельных групп в частности со стороны как силовых структур государства, так и политических сил. Высокий уровень конкуренции общественных организаций в доступе к государственному заказу (бюджетам) не в меньшей мере стимулирует «политизацию» религиозной сферы, в том числе в аспекте правоопределённости – кто именно и по каким основаниям может являться «религиозным»⁹.

Обращая внимание на широкую общественно-научную дискуссию о развитии религиоведческих и теологических компетенций [Кимелев, Еремеев, Шмидт, 2012] в системе мировоззренческих и общекультурных компетенций, её можно считать завершённой – эта позиция не является более актуальной, но её проблемность при этом остаётся острой: в соответствии с подпунктом «г» пункта 2 перечня поручений Президента Российской Федерации по итогам заседания Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям от 04.12.2016 № Пр-2338, Правительству Российской Федерации было поручено обеспечить утверждение профессионального стандарта специалиста по вопросам межнациональных и межконфессиональных отношений (поручение Правительства Российской Федерации от 7 декабря 2016 г. № АХ-П44-7462) и в настоящее время работы по формированию Профессионального стандарта № 1191 «Специалист в сфере национальных и религиозных отношений» завершены [Козлов, Шмидт, 2017]. В соответствии с рекомендациями Управления Президента по внутренней политике Администрации Президента Российской Федерации и согласно приказу Минтруда России, в отличие от предложений группы разработчиков, данный профстандарт ориентирован лишь на «специалистов в области политики и администрирования» (код Общероссийского классификатора занятий – 2422, код по Общероссийскому классификатору видов экономической деятельности определён 84.11 – деятельность органов государственного управления и местного самоуправления по вопросам общего характера), т.е. на государственных и муниципальных служащих, чья деятельность должна определяться исключительно Общими квалификационными требованиями для замещения должностей муниципальной службы в органах местного самоуправления. Из двух обобщённых трудовых функций «Организация деятельности по сохранению этнокультурного многообразия народов России, укреплению межнационального (межэтнического) и межрелигиозного мира и согласия» (код А, уровень квалификации 6) и «Управление национальными и религиозными отношениями народов России в деятельности организации, включая социальную и культурную адаптацию мигрантов» (код В, уровень 7) в итоговой версии профстандарта осталась одна – «Организация и обеспечение деятельности государственных и муниципальных служащих, общественных объединений и организаций, направленной на укрепление общероссийской гражданской идентичности, сохранение этнокультурного многообразия народов России, межнационального (межэтнического) и межрелигиозного согласия, социальную и культурную адаптацию и интеграцию» (код А, уровень 7), из которой была исключена формула «*общественных объединений и организаций*».

Всё это, на наш взгляд, говорит об устойчивой тенденции – последовательном усугублении противоречий системного, сущностного порядка, о чем уже упоминалось выше: подобные решения органов исполнительной власти, сколь бы формально логичными и обоснованными на первый взгляд они не казались, именно такой логической (по сути – идеологической) ущербностью формируют политико-правовые условия, подрывающие конституционные основы государственно-политического (общественного) устройства Российской Федерации – нивелируют/упраздняют те базовые принципы, на которых покоится Российское государство как государство федеративное, в частности – формируют условия правового ограничения доступа институтов гражданского общества и граждан к обеспечению государственной программы Российской Федерации «Реализация государственной

национальной политики» (утверждена постановлением Правительства Российской Федерации от 29.12.2016 № 1532) и разбалансировки стратегических целей государственной национальной политики Российской Федерации за счёт невозможности исполнять нормы Федерального закона «О независимой оценке квалификации» от 03.07.2016 № 238-ФЗ.

Все вышесказанное указывает на:

1) потребность в формировании новых подходов к пониманию процессов и явлений в духовной жизни общества, особенно в её крайних пределах – религиозно-аксиологической и политико-идеологической, учитывая беспрецедентно высокий набор инструментов, сформированных в философско-методологических разделах гуманитарного знания и способных не только продуцировать реальности неклассического типа, но и удерживать их средствами пропаганды сколь угодно долго в зависимости от политической задачи;

2) ревизии понятийно-категориального аппарата и переосмысления подходов к типологии и классификации религиозных систем [Религиоведение, <http://igsu.ganepa.ru/news/p36745/>], включая и социально-мифологические, с учётом формирования тенденций к определённым новому уровню – принципам и универсалиям, способных задавать и удерживать модели миропорядка, определяемые как глобальные, универсальные, учитывая, в том числе и рекомендации ВРМ: 20 мая 2019 г. государства Мира переходят на новую систему определения основных единиц измерения «СИ».

В качестве апробации предлагаем следующие тезисы в основание если не теории, то новой типологии и классификации:

1) *противоречие первого уровня*: мировоззренческие (религиозные) свободы, включая их гарантии и защиту, – признак правового государства и зрелости общества, но государство в лице его институтов и системы права испытывает давление вплоть до клерикализации в условиях неопределённости принципа равноудалённости от права субъектов правоотношений и стимулирования политизации религии (религиозной радикализации), что в свою очередь приводит к регрессу правоотношений – идеологизации права – борьбе с инакомыслием и условиями мировоззренческого плюрализма – ограничению свобод в условиях религиозной радикализации;

2) *противоречие второго уровня*: уровень и структура реальности, включая её культы и шкалу (иерархию) ценностей, находится в прямой зависимости, вплоть до тождественности, со способами и механизмами актуализации индивидуализации-идентификации (принцип субвенциализма при этом – не только залог устойчивости и безопасности системы индивид-государство, но и суть, диалектика их идеократической функции); отчуждение воли как и иных атрибутирующих субъект признаков ради формирования общностей разного уровня и порядка находится в прямой зависимости от уровня их правового обеспечения – равных гарантий на свободу их отчуждения и институционального (политико-правового) потребления/использования;

3) *к проблеме определения понятия*: понятие религия в своём формальном, пустом изводе есть ни что иное как (суть) противоречие, снимаемое / выражающееся в культе (его форме), который есть (суть) установление тождества между сформированной в результате снятия новой реальностью (= природа) и условиями её появления. В части доступного изъяснения, религия суть метафора – совокупность приёмов и механизмов метафоризации явлений в целях получения эпистемы, в которой морально-эстетическое чувственное становится рациональным, а всякое субъективное может претендовать на объективность – объективируется.

Природ может быть множество – всё зависит от противоречия, способного быть снятым – задавать реальность, реализоваться как сущность. И каждое новое воплощение/становление/разворачивание реальности есть не что иное, как взыскание себя – вхождение в свою полноту, полноту себя – соотнесение себя в умопостижении с умопостигнутым умопостигаемым (умопостижением) – именем. А это не что иное, как неизменно повторяющийся праксео-гносеологический акт: мифология извечно «беременна» – вынашивает метафизику (религию и философию), из которой рождается «пожирающая» их наука, – и так до бесконечности. Форма форм – вот

и сущность, и образ, и метафора Бога, открывающие и прообразующие диалектику реальностей – религию, её бытие (соотношения их – принцип, лежащий в основе бытия = жизни, потому в динамике и мерности мы ощущаем полноту, гармонию, потенцию; смысл начинается быть лишь как опыт и открытие этих закономерностей, их мерности с учётом уровня/вида реальности).

В условиях полионтологизма/высвобожденного сознания, семиогенез утрачивает догматизм – становится «пластичным», что проявляется в «дурной виртуализации» – создании симулякров, которые, в свою очередь, формируют квази-пространства, обеспеченные не неотчуждаемыми ценностями, а квази-ценностями, за счет которых и которыми и обеспечивается диффамацию ценностей неотчуждаемых, традиционных.

Библиографический список

1. Аринин, Е.И. 750 определений религии: история символизаций и интерпретаций / под ред. Е.И. Аринина. – Владимир, 2014. – 650 с.
2. Аринин, Е.И. Религия, философия религии и «глокальное религиоведение»: между «экзотикой», «совестью» и «профессионализмом» (к дискуссиям на Конгрессах российских исследователей религии) / Е.И. Аринин // Вопросы философии. – 2017. – № 4. – С. 25–36.
3. Аринин, Е.И. Философия религии: Академическое введение в основные концепции и термины: учебн. пособие для студентов специальности и направления «Религиоведение» / Е.И. Аринин. – Владимир, 2014. – 407 с.
4. Аринин, Е.И. Что такое религия: 500 определений термина с комментариями / Е.И. Аринин. – Владимир, 2013. – 245 с.
5. Аркадьев, М.А. Временные структуры новоевропейской музыки: опыт феноменологического исследования / М.А. Аркадьев. – М., 1993. – 167 с.
6. Аркадьев, М.А. Лингвистическая катастрофа / М.А. Аркадьев. – М., 2013. – 504 с.
7. Жильсон, Э. Философ и Теология / Э. Жильсон. – М., 1995., – 192 с.
8. Забияко, А.П. Феноменология религии (статья первая) / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2010. – № 4. – С. 152–164.
9. Забияко, А.П. Феноменология религии (статья вторая) / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2011. – № 1. – С. 114–126.
10. Забияко, А.П. Феноменология религии (статья третья) / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 88–94.
11. Кимелев, Ю.А. Модель религиоведческого и теологического образования в системе образования России / Ю.А. Кимелев, игумен Петр (Еремеев), В.В. Шмидт // Евразия: духовные традиции народов. – 2012. – № 3. – С. 39–46.
12. Козлов, М.В. «Специалист в сфере национальных и религиозных отношений»: проблемы и перспективы профессионального стандарта / М.В. Козлов, В.В. Шмидт // Государственная служба. – 2017. – № 4. – С. 73–78.
13. Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун. – М., 2003. – 605 с.
14. Молчанов, В. Парадигмы сознания и структуры опыта / В. Молчанов // Логос. – 1992. – № 3. – С. 7–36.
15. Поппер, К. Миф концептуального каркаса / К. Поппер // Логика и рост научного знания: избран. работы / К. Поппер. – М., 1983. – С. 558–592.
16. Пылаев, М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX в. / М.А. Пылаев. – М., 2011. – 220 с.
17. Рахманин, А.Ю. К метатеории религиоведения: концептуальный каркас и проблема нормативного критерия религии науки / А.Ю. Рахманин // Религиоведческие исследования. – 2009. – № 1–2. – С. 7–23.
18. Ризов, Ш.Х. Власть: проблема дефиниции – проблема природы / Ш.Х. Ризов, В.В. Шмидт // Вопросы национальных и федеративных отношений. – 2018. – Т. 8. – Вып. 4 (32). – С. 337–346.
19. Рязанова, С.В. Категориальный аппарат религиоведения: границы, принципы, парадигмы / С.В. Рязанова // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2013. – Т. 13. – Вып. 1. – С. 37–50.
20. СВЕЧА–2013. – Т. 23: Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении: мат-лы Международной конференции «Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении» (30–31.10.2013, Владимир, ВлГУ). – Владимир, 2013. – 279 с.

21. Струп, К. Российские истоки так называемого «постсекулярного момента»: некоторые предварительные наблюдения / К. Струп // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2014. – № 1 (32). – С. 9–39.
22. Труды IV Конгресса российских исследователей религии: Религия как фактор взаимодействия цивилизаций: сборник докладов / Под ред. А.П. Забияко, М.М. Шахнович, Е.А. Аринина, П.К. Дашковского, В.В. Шмидта, Е.С. Элбакян. – Благовещенск, Изд-во Амурского гос. ун-та, 2018. – 582 с.
23. Харитонов, А.С. Практикующая философия: к обоснованию телеологического подхода / А.С. Харитонов, В.В. Шмидт // Евразия: духовные традиции народов. – 2012. – № 3. – С. 15–38.
24. Чанышев, А.Н. Трактате о Небытии / А.Н. Чанышев // Вопросы философии. – 1990. – № 10. – С. 158–165.
25. Шмидт, В.В. О знаке и символе в религии и обществе в аспектах межинституционального диалога / В.В. Шмидт // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 69–74.
26. Шмидт, В.В. Сакральное – профанное: политико-идеологические аспекты бытия / В.В. Шмидт // Этносоциум и межнациональная культура. – 2014. – № 10 (76). – С. 18–24.
27. Элбакян, Е.С. Повседневность религии или религия повседневности? / Е.С. Элбакян // Религия в меняющемся мире. – СПб, 2012. – С. 309–331.
28. Эпштейн, М.Н. Пост-атеизм, или бедная религия / М.Н. Эпштейн // Октябрь. – 1996. – № 9. – С. 158–165.
29. Эпштейн, М.Н. Религия после атеизма: новые возможности теологии / М.Н. Эпштейн. – М., 2013. – 416 с.

Текст поступил в редакцию 25.04.2018.

¹ Иларион, митр. Волоколамский: «...для предотвращения терроризма необходимо полноценное религиозное образование – от начальных классов школы до аспирантуры. Мы должны, наконец, обеспечить нашим гражданам такой уровень грамотности в религиозных вопросах, который сделает невозможным увлечение террористической идеологией под какой бы то ни было религиозной маской. Каждый гражданин нашей страны любого возраста должен знать, чему учат традиционные религии, и понимать, что идеология терроризма противоречит фундаментальным основам любой религии. Выстроить полноценную систему религиозного образования – наша общая задача» [В Москве, <https://mospat.ru/ru/2018/03/27/news158285/>; Выступление, <https://mospat.ru/ru/2018/05/12/news159861/>].

² Всё зависит от уровня организации – способов снятия противоречий, возникающих в социальном мире, начиная с перехода к родо-племенным и вплоть до пост-индустриальных общностей, включая формации с их технологическими укладами – существо проблемы масштабно иллюстрирует Гегель; в редуцированном виде – Энгельс в «Происхождении семьи, частной собственности и государства».

³ Сделаем оговорку: Трансцендентное не в прямом, философском, смысле, а как указание на потустороннее – инобытие, божественное, сакральное – то, что не-/анти-профанно, т.е. не природно, не наличное в смысле естественно-научности, которое дано нам в ощущении, но при этом оно все же не перестаёт быть естественно-налично, поскольку оно также природно – имеет свой контекст противоречий, «снятие» которых происходит когнитивными средствами, а выражение – в номиналистических образах, вслед которым образуются понятия и категории.

⁴ На проблему переосмысления бытующих в религиоведении понятий и их ревизии в российском религиоведении мы неоднократно обращали внимание: бытующее некорректное понятие «религиозное сознание» вместо «религиозное мышление» или, в условиях мультирелигиозного общества, «государственно-конфессиональные отношения» вместо «государственно-религиозные». Об опыте осмысления см., наприм. [Аринин, 2013; Аринин, 2014; Аринин, 2017, 4; Рязанова, 2013; СВЕЧА–2013; Аринин, http://polatuleit.narod.ru/dvc/com/arinin_filofosija_religioi.html; Забияко, <http://religious-life.ru/2013/03/zabiyako-religiya-opyit-ponimaniya-i-tipologii/>].

⁵ См. раздел «Дискуссия» в журнале «Религиоведческие исследования» [№ 1–2 (5–6) за 2011]: *Апполонов А.В.* О понятиях «религия» и «светское» в средневековой европейской традиции; *Узланер Д.А.* О «религии» и «секулярном» ещё раз: ответ Алексею Апполонову; *Апполонов А.В.* Ещё раз о том же. Об освоении проблем секулярно-постсекулярного пространства-традиции, связанных, по сути, с частным исследовательским интересом и отдельными рецепциями идей западно-европейской религиоведческой жизни см. в журналах: «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом» [2012. № 1 (30), «2 (30)», «Логос» [2011. № 3 (82)]. О взгляде на российскую действительность см. [Струп, 2014].

⁶ Базирующиеся на методологических основаниях полионтологизма концепции и подходы «постсекулярного мира», в частности, когнитивизм, вызывают большой интерес, но вряд ли они дадут нечто более основательное и убедительное в сравнении с «классическими» эпистемами (см.: *Агаджанян А.* Религия и теория: современные тенденции; *Шахнович М.* Когнитивная наука и исследование религии; *Михельсон О.* Подходы к изучению религии в современной эволюционной психологии; *Гириц А.* Новые атеистические подходы в когнитивной науке о религии; *Пахомов С.,*

Рахманин А., Светлов Р. Творческое наследие Евгения Торчинова и особенности его типологии религий; Аригин Е. Религия как «аутопоиетическая система» в работах Никласа Лумана; Астахова Л. Интерпретативная антропология религии Клиффорда Гирца: религиозные практики как сети значений // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2013. № 3 (31), даже если и принять во внимание фундаментального порядка разработки проф. М.А. Аркадьева, который строит свою концепцию на положениях, что язык, во всей его невообразимой сложности – причина (а не следствие) человеческого сознания, т.е. сознание (в узком, а не обычном широком смысле) он рассматривает как особую различающую, объективирующую и отчуждающую способность, возникшую благодаря различающей силе и структуре языка [Аркадьев, 1993, 2013].

⁷ P.S. – аксиоматическое допущение: Человек – объект, знающий себя как нетождественное себе. Как следствие: Человек – закон бытия; отчуждённая воля – власть.

⁸ При рассмотрении такого феномена как вера (религия) – анализа объёма и содержания этого/этих понятий, – мы предлагаем опираться на их качественный семантический (генетический) признак – отчуждение, который вместе с тем есть фундаментальное начало становления «Я» (субъектности и суверена). Особенность природы «отчуждения» – этой фундаментальной функции – открывать, обеспечивать проявление универсалий и/или категорий, базовыми из которых являются бинамы «бытие – ничто», «сакральное – профанное», «духовное – вещное», «идеальное – материальное», «Бог/Абсолют – человек», «трансцендентное – трансцендентальное/имманентное», «власть – право/обязанность», «единое/целое – конкретное/индивидуальное» «общее – частное» и т.п. Именно эта «природная», по отчуждению, схожесть Религии и Власти обуславливает процессы сакрализации/клерикализации власти и религиозизации политики как и идеологизации и политизации (этатизации) религии – по сути, диффамации каждой, если в культуре институты науки и образования не обеспечивают онто-аксиологическое удостоверение их оснований, а законодательные и правоохранительные органы не обеспечивают разделение властей и развитие гражданского-государственных процессов и институтов [Ризоев, Шмидт, 2018].

⁹ См. подробнее: Аллаhverдян, Я.О., Шмидт, В.В. Религия в системе гражданских и государственных отношений: вызовы, контекст, задачи / Я.О. Аллаhverдян, В.В. Шмидт // Труды IV Конгресса российских исследователей религии: Религия как фактор взаимодействия цивилизаций: сборник докладов / Под ред. А.П. Забияко, М.М. Шахнович, Е.А. Аринина, П.К. Дашковского, В.В. Шмидта, Е.С. Элбакян. – Благовещенск, Изд-во Амурского гос. ун-та, 2018. – С. 289–295.

References

1. Arinin E.I. *750 opredeleniy religii: istoriya simvolizatsiy i interpretatsiy* [750 Definitions of Religion: The History of Symbolizations and Interpretations]. Vladimir, 2014, 650 p. (in Russian).
2. Arinin E.I. *Chto takoye religiya: 500 opredeleniy termina s kommentariyami* [What Religion Is: 500 Definitions of the Term with Commentaries]. Vladimir, 2013, 245 p. (in Russian).
3. Arinin E.I. *Filosofiya religii: Akademicheskoye vvedeniye v osnovnyye kontseptsii i terminy: uchebn. Posobiye dlya studentov spetsialnosti i napravleniya «Religiovedeniye»* [Philosophy of Religion: Academic Introduction to the Main Concepts and Terms: Textbook for Students of “Religious Studies”]. Vladimir, 2014, 407 p. (in Russian).
4. Arinin E.I. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. Moscow, 2017, no. 4, pp. 25–36 (in Russian).
5. Arkadyev M.A. *Lingvisticheskaya katastrofa* [Linguistic Catastrophe]. Moscow, 2013, 504 p. (in Russian).
6. Arkadyev M.A. *Vremennyye struktury novoyevropeyskoy muzyki: opyt fenomenologicheskogo issledovaniya* [Temporary Structures of New European Music: The Experience of Phenomenological Study]. Moscow, 1993, 168 p. (in Russian).
7. Chanyshv A.N. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. Moscow, 1990, no 10, pp. 158–165 (in Russian).
8. Elbakyan E.S. *Religiya v menyayushchemsya mire* [Religion in Changing World]. St. Petersburg, 2012, pp. 309–331 (in Russian).
9. Epshteyn M.N. *Oktyabr* [October]. Moscow, 1996, no 9, pp. 158–165 (in Russian).
10. Epshteyn M.N. *Religiya posle ateizma: novye vozmozhnosti teologii* [Religion after Atheism: New Abilities of Theology]. Moscow, 2013, 416 p. (in Russian).
11. Gilson E. *Filosofiya Teologii* [Philosophy and Theology]. Moscow, 1995, 192 p. (in Russian).
12. Kharitonov A.S., Shmidt W.V. *Evrasiya: dukhovnyye traditsii narodov* [Eurasia: Spiritual Traditions of Peoples]. Moscow, 2012, no 3, pp. 15–38 (in Russian).
13. Kimelev Yu.A., Petr (Eremeyev) hegumen, Shmidt W.V. *Evrasiya: dukhovnyye traditsii narodov* [Eurasia: Spiritual Traditions of Peoples]. Moscow, 2012, no 3, pp. 39–46 (in Russian).
14. Kozlov M.V. Shmidt W.V. *Gosudarstvennaya sluzhba* [State Service]. Moscow, 2017, no 4, pp. 73–78 (in Russian).
15. Kun T. *Struktura nauchnykh revolyutsiy* [The Structure of Scientific Revolutions]. Moscow, 2003, 605 p. (in Russian).
16. Molchanov V. *Logos*. Moscow, 1992, no 3, pp. 7–36 (in Russian).
17. Popper K. *Logika i rost nauchnogo znaniya: izbran. raboty* [Logic and Growth of Scientific Knowledge: Selected Works]. Moscow, 1983 (in Russian).
18. Pylayev M.A. *Kategoriya «svyashchennoye» v fenomenologii religii, teologii i filosofii XX v.* [The Category “Sacred” in the Phenomenology of Religion, Theology and Philosophy of the 20th Century]. Moscow, 2011 (in Russian).

19. Rakhmanin A.Yu. *Religiovedcheskiye issledovaniya* [Religious Studies]. Moscow, 2009, no 1–2, pp. 7–23 (in Russian).
20. Rizoyev, Sh.Kh. Shmidt, W.V. *Voprosy nacional'nykh i federativnykh otnoshenij* [Questions of National and Federal Relations]. Moscow, 2018, no 4 (32), pp. 337–346 (in Russian).
21. Ryazanova S.V. *Nauchniy ezhegodnik Instituta filosofii i prava Uralskogo otdeleniya Rossiyskoy akademii nauk* [Scientific Yearbook of the Institute of Philosophy and Law of Ural Branch of RAS]. Moscow, 2013, t. 13, vol. 1, pp. 37–50 (in Russian).
22. Shmidt W.V. *Etnosotsium i mezhnatsionalnaya kultura* [Ethnosociety and International Culture]. Moscow, 2014, no. 10 (76), pp.18–24 (in Russian).
23. Shmidt W.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2011, no. 3, pp. 69–74 (in Russian).
24. Strup, K. *Gosudarstvo, religiya, tserkov v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and Abroad]. Moscow, 2014, no. 1 (32), pp. 9–39 (in Russian).
25. *SVĖChA–2013. T. 23: Religiya, religio i religioznost v regionalnom i globalnom izmerenii: mat-ly Mezhdunarodnoy konferentsii «Religiya i religioznost v lokalnom i globalnom izmerenii» (30–31.10.2013. Vladimir. VIGU)* [Candle-2013. Vol. 3. Religion, religio and Religiosity in Regional and Global Terms: Proc. of International Conference “Religion and Religiosity in Local and Global Terms” (October 30–31, 2013, Vladimir, Vladimir State University)]. Vladimir, 2013, 279 p. (in Russian).
26. *Trudy IV Kongressa rossijskix issledovatelej religii: Religiya kak faktor vzaimodejstviya civilizacij: sbornik dokladov* [Proc. of the 4th Congress of Russian Scholars of Religion: Religion as a Factor of Interrelation of Civilizations]. Ed. A.P. Zabiako, M.M. Shaxnovich, E.A. Arinin, P.K. Dashkovskiy, V.V. Shmidt, E.S. Elbakyan. Blagoveshchensk, Izd-vo Amurskogo gos. un-ta, 2018, 582 p. (in Russian).
27. Zabiako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2010, no. 4, pp. 152–164 (in Russian).
28. Zabiako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2011, no. 1, pp. 114–126 (in Russian).
29. Zabiako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2011, no. 3, pp. 88–94 (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.4.92-99

Аринин Е.И.



Феномен российского «православия»: трансформация денотаций и коннотаций от «веры» к «конфессии»

Исследование выполнено в рамках работ по гранту РФФИ (18-011-00935 А, 2018–2020)

Аннотация. Текст описывает ряд аспектов феномена отечественного православия как «книжного», массмедийного и социологического факта на материалах «Национального корпуса русского языка». Исследуются категориальные конфликты интерпретаций данной внетекстовой и экстралингвистической действительности как религиозного объединения с позиций лингвосомиотического

подхода, различая в отношениях человека с мирозданием референцию (внетекстовую действительность) и символизацию (текстовую реальность), в которой будут выделяться денотаты (обозначаемые реалии, значения) и коннотаты (локальные смыслы денотатов). Специально рассматриваются некоторые апории и парадоксы, возникающие при анализе данной религиозной идентичности: «языка конфессий»/«терминов религиоведения», «внешнего»/«внутреннего», «нормативного»/«девиантного», и т.п.

Ключевые слова: религия, православие, социология, интерпретация

Evgeniy I. Arinin

The Phenomenon of Russian “Orthodoxy”: The Transformation of Denotations and Connotations from “Faith” to “Confession”

The research was carried out within the framework of the RFBR grant (18-011-00935 A, 2018-2020)

Abstract. The text describes a number of aspects of the phenomenon of Russian Orthodoxy as a “dictionary”, mass media and sociological fact on the materials of the “National Corpus of the Russian Language”. The categorical conflicts of interpretations of this extra-textual and extra-linguistic reality as a religious association from the standpoint of the linguistic-semiotic approach are investigated, distinguishing between reference and the universe the reference (extra-textual reality) and symbolization (textual reality) in which denotata (denoted realities) and connotates (local meanings of denotations) will be detached. Some aporias and paradoxes arising from the analysis of a given religious identity: “language of confessions” / “terms of religious studies”, “external” / “internal”, “normative” / “deviant”, etc. are specially considered in the article.

Key words: religion, orthodoxy, sociology, interpretation

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

Evgeniy I. Arinin – Doctor of Philosophy, Full Professor, Head of the Department of Philosophy and Religious Studies, Vladimir State University; 87 Gorkogo str., Vladimir, Russia, 600000; eiarinin@mail.ru

Введение

В наши дни человек, который хочет получить авторитетную информацию о чем-либо, часто обращается к интернету, где, к примеру, набрав в поисковой системе запрос «православие» он через секунду получит около 12 900 000 документов в системе «Google» и 73 000 000 в системе «Яндекс». При этом на первых местах в открывающемся списке будут представлены как вездесущая «Википедия» и документы из изданий Московского Патриархата (Русской Православной Церкви), так и тексты совсем другого рода, к примеру, с сайта с многообещающим названием «Узнай правду», где сообщается, что «Православие, древнее русское понятие, насчитывает несколько десятков тысяч лет и берет свои корни из Древней Ведической Русской национальной Религии...» [Этимология, <http://www.uznaipravdu.info/topic-35.html>].

Отмеченное количество найденных документов, полный, детальный и исчерпывающий анализ которых невозможен даже теоретически, видимо, отражает тот факт, что в современном российском обществе произошло возрождение «культурной памяти» и, как показали социологи, в конце XX века сложился «проправославный консенсус» [Каамайнен, Фурман, 1997, 35–36]. Ниже мы рассмотрим феномен отечественного православия с позиций лингвосомиотического подхода, различая в отношениях человека с мирозданием референцию (связь с внетекстовой реальностью) и символизацию (связь с текстовой действительностью), в которой будут выделяться денотаты (обозначаемые реалии, значения) и коннотаты (локальные смыслы денотатов).

1. Феномен «православие» как парадоксальный референт

Отношениями человека с мирозданием занимается, среди прочего, лингвистика, где и сегодня возможность унифицированного понимания терминов «референция», «символизация», «денотация», «коннотация» и т.п. является дискуссионной темой [Коровина, 2010, 332–336]. В целом очевидно, что важно различать, с одной стороны, «референцию», т.е. отсылку к внетекстовой и экстралингвистической реальности («объективности как таковой» и т.п.), и, с другой, «символизацию», т.е. то, как эта «объективность» представлена в действительно явленных текстах, всегда выступающих как совокупность «знаков» (слов, терминов, лексем и т.п.). Среди этих знаков важно, в свою очередь, различать «денотаты» (т.е. обозначение реалий, универсальной объективности, того, что «есть само по себе») и «коннотаты» (индивидуальные или групповые «смыслы» денотатов, т.е. то, как мы представляем себе то, что есть само по себе).

В таком контексте «феномен православия» выступает, прежде всего, как референт некоторой сложной, многоплановой и противоречивой действительности, т.е. фактов повседневно-социального бытия, о котором нам могут сообщать как минимум три типологически разных источника: сами «православные», их «оппоненты» и беспристрастные «созерцатели» (журналисты, социологи, историки и т.п. наблюдатели). Выделим, соответственно, «феномен православия референтный» (ФПР), т.е. «то, что существует само по себе», в отличие от его описания в символических системах (текстах), т.е. «феномена православия символизированного» (ФПС). Проблему постижимости социальной действительности как внетекстовой, т.е. «молчащей», реальности (концепции «молчаливого большинства» и «безмолвствующего большинства») наглядно представили в конце XX века Жан Бодрийар (Jean Baudrillard, 1929–2007) и А.Я. Гуревич (1924–2006).

Сложность интерпретации современного феномена «проправославного консенсуса» и его парадоксов отмечают социологи [Лебедев, 2015, 14–21]. Отдельного анализа требует и тот лингвистический факт, что в «Национальном корпусе русского языка» (НКРЯ) за 1700–2013 годы слово «православие» встречается в 933 документах при 2228 вхождениях (начиная с 1709 года), при этом за весь XVIII век оно встречается только в 5 текстах, «пики» его употребления приходятся на XIX век (1888–1891), а основной массив тестов, как ни парадоксально на первый взгляд, относится к XX веку, когда советская власть решила, что «религия отмирает» [Национальный корпус, <http://www.ruscorpora.ru/>]. При этом исследования древнерусской литературы выявляют интересный парадокс: слово «православие» встречается с 1246 года, а «православный» с 1076 года [Словарь, 1992, 118–119]. Этимологические

исследования утверждают, что слово «православие» является калькой с греческого «ὀρθοδοξία», среди значений которого присутствует, как ни удивительно, и «невиновный» [Фасмер, 2009, 352]. Первое употребление этого греческого слова, в свою очередь, восходит к «Строматам» Климента Александрийского (Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς, Clemens Alexandrinus, Titus Flavius Clemens, 150–215), который обозначил им «людей доброй воли», т.е. тех, кто искренне считает, «в отличие от подъяремного скота», работающего, подобно рабам, только из страха наказания, что «должны творить добрые дела, ясно понимая, что делают» [Шуфрин, 2013, 236–237].

В этом контексте возникает необходимость разделить денотаты (т.е. объективно существующие социальные и индивидуальные «реалии») и коннотаты (т.е. зафиксированные в текстах социальные и индивидуальные трактовки этих «реалий»), связанные со словами «православие» и «ὀρθοδοξία».

2. Феномен «православие» как факт коннотаций

Интернет впервые в истории человечества позволяет нам обратиться к массиву текстов, которые представляют не только книжные жанры или фольклор, но и специфичные формы повседневной бытовой речи. В этом контексте слово «православие», как уже отмечалось ранее, в системе «Google» представлено 12 900 000 документами, в системе «Яндекс» – 73 000 000, а в НКРЯ – 933 документами при 2228 вхождениях. Заметно, что в интернете слово «православие» более популярно, чем слово «христианство» (Google/Яндекс – 9 390 000/7 000 000), но оба они сильно уступают таким словам, как, например, «футбол» (2 320 000 000/596 000 000) или «секс» (3 630 000 000/792 000 000). В отличие от интернета, в НКРЯ слово «христианство» (1186/3709) оказывается близким к «футболу» (1183/2286), превосходя не только «православие», но и «секс» (709/1999).

В рамках такого анализа феномен «православие» выступает как лингвистический факт маркировки (номинации) ФПР с помощью ряда денотатов и коннотатов ФПС. Важно при этом различать языки «первого» и «второго» порядка, где к первой категории мы будем относить описания окружающего мира (денотацию и коннотацию) индивидами «от своего лица» (наблюдения за действительностью, описание своего непосредственного, «мгновенного» и «поэтического» мировосприятия, представленного высказыванием в блоге и т.п.), тогда как ко второй категории – те «созерцательные» и «отстранённые» описания («воображаемые конструкции», умозрения, фантазии, «фантазмы»), которые индивид подаёт как выражение позиции некоторого «группового», а в идеале «Божественного и Универсального Мы» и соответствующего «наблюдения за наблюдателями» (теория «настоящего», «должного», «подлинного», «нормативного» и т.п. как отстранённое, объективное, коллективное, традиционное, отчуждённое, универсальное утверждение).

Так, на первом уровне мы можем найти в интернете множество утверждений, одно из которых сообщает, что его автор «сердцем почувствовал, что Православная Церковь – это место, где моей душе хорошо <...> Не знаю, как кому, а мне без Православия не спастись» [40 историй, <https://pravlife.org/ru/content/40-istoriy-prihoda-k-vere-izvestnyh-lyudey>]. Другой пользователь сети утверждает, что «Православие – это не религия, не христианство, а вера» [Лазарев, <https://lazarev.ru/news/17-news/985-2013-09-29-2>]. Третьи стремятся убедить всех в терминах лексики советских газет 30-х годов XX века, что «это религия рабов и для рабов» [Православие, <http://maxpark.com/community/43/content/3707933>]. Все эти примеры позволяют предположить, что один и тот же денотат, т.е. зарегистрированное министерством юстиции РФ юридическое лицо «Русская Православная Церковь» может описываться через различные, вплоть до полярных, коннотаты.

«Язык второго порядка» представлен, к примеру, С.С. Аверинцевым, который возражал ряду общепринятых объяснений, в том числе и представленным в «Википедии», отмечая, что «распространённое толкование, согласно которому речь идет о правильном способе славить Бога, с намёком на литургическую культуру православия, этимологически невозможно» [Аверинцев, 2010, 312]. Действительно, простое обращение к греко-русским словарям показывает, что термин «ὀρθοδοξία» относится к категории сложных слитных слов, включая в себя два слова «ὀρθός» и «δόξα», каждое из которых имеет более 7 значений, что, соответственно, порождает

Этимологические исследования М. Фасмера показывают, что семантика

Историческое слово «православный» начиная с XI века сосуществовало с

С XIX века в русском языке согласно НКРЯ утверждается дополнитель-

В истории европейской культуры и христианства «ортодоксия» с одной сто-

3. Феномен «православие» как факт денотаций

Все отмеченные выше коннотации определяются социальной реальностью

и наставлял в условиях т.н. «ecclesia pressa» («гонимой, угнетаемой Церкви») и печально известного приговора «christianos ad leones» («христиан львам»), когда решался вопрос об «ὀρθοδοξία» как «гордой в своей правоте и уникальности истине Спасителя из Назарета», поддерживаемой в солидарном сообществе тех, кто, вопреки гонениям со стороны имперских властей и насмешкам окружающих, считал себя «народом святым» («ἔθνος ἅγιον»). Это сообщество поддерживало свою солидарность через собрания «во имя Его» в «восьмой день недели» на «евхаристии» («ὁ-ἡ-χριστία», «Eucharistia», «благодарение»), дающей радость переживания присутствия в том, что называлось «βασίλεια τῶν οὐρανῶν» («Царство Небесное»), дистанцируясь при этом от иудейской диаспоры и переосмысливая древнеримский идеал «Pax Deorum», который стал трактоваться как «Ecclesia Catholica» и братская общность «Dei Ecclesia» всех «людей доброй воли», включающая Моисея, Будду, Зороастра и Сократа.

Эта денотация принципиально изменилась в IV веке, после признания властями сообщества «Καθολικὴς Ἐκκλησία» / «Ecclesia Catholica» в качестве уникального имперского интеграционного проекта, границы которого стали фиксироваться в нормативном «кредо» Вселенских соборов [Аринин, Атабеков, Викулов, 2015, 56–70]. Присутствие «иноного» могло быть расценено как «уголовное преступление», когда уже не только Будда, Зороастр или Сократ, но даже собственные «отцы», к примеру, Арий, некоторые патриархи и императоры могли быть квалифицированы как «еретики», отлучены от евхаристического общения, отправлены в ссылку или даже казнены. Новые денотации формируются в условиях сложной военно-политической истории Средневековья, где институт «Καθολικὴς Ἐκκλησία» / «Ecclesia Catholica» превратился в сообщество «патриархатов», отношения между которыми и императорами «мерцали» между «евхаристическим братством» и «анафемой», а некогда глобальная «Dei Ecclesia» превратилась в локальные конфессии «Ecclesia Catholica Romana», «ἡ Μεγάλη τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία» или, к примеру, «Հայաստանեայց Առաքելական Եկեղեցի».

Успех проповеди Мухаммеда, сочетавшейся с политикой веротерпимости к «людям Писания» (ахль аль-китаб, أهل الكتاب), способствовал военным победам его «правоверных» сторонников, создавшим глобальный «Pax Islamica», куда вошли территории трёх из пяти «халкидонских» патриархатов «Pax Christiana» («Πενταρχία»). Ислам, возможно, повлиял на политику императоров Царьграда, которые начали борьбу за «правоверие без икон», которое только через более чем сто лет сменилась узакониванием иконопочитания и учреждением особого праздника «Торжество православия» («το θρίαμβο της Ορθοδοξίας», 843). К юрисдикции «ἡ Μεγάλη τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία» присоединяется «земля русская» княжеской династии Рюриковичей в качестве митрополии. Русь включается в братство «христианских народов», дистанцируя свою веру от соседей – исламской Волжской Булгарии и иудейской Хазарии. При этом, согласно первым княжеским «Церковным уставам», принятие пищи, вступление в брак или «блуд» с «жидовинами» и «бесерменинами» было запрещено, наказываясь штрафами, а занятие «чародейством» («волшебь», «волхования» и т.п.) – смертью.

В XIII веке Константинополь подпадает под юрисдикцию Рима как столица «Empire latin de Constantinople», а Русь становится частью глобального «Pax Tatarica». Братство «христианских народов» трансформируется в политические конфликты и непрерывные войны «греков», «руси», «славян», «немцев», «фрязей», «латыне» и т.п. между собой и с «бесерменинами», «сарацинами», «агарянами», «моавитянами», «турками» и т.п., сменявшимися периодами относительного мира. Слово «православие» начинает выделяться как обозначение «царского правоверия» Москвы, когда, к примеру, в летописном свидетельстве о походе войска Ивана III на Новгород (1471), событие описывалось буквально как война «православия» против «неверных», уподобляемых «безбожному Мамаю» [Московская повесть, <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5065>]. В контексте трагических событий эпохи Реформации «московское правоверие» начинает поддерживаться охранительными нормами «Соборного уложения» (1648) и «12 статей царевны Софьи» (1685), утверждающими строгий моноконфессионализм населения и смертную казнь всем «церковным мятежникам».

Новые денотации утверждаются в XVIII веке, когда закон выделяет институт господствующей императорской «Всероссийской Церкви» (в терминах «Духовного регламента», 1721) и «грекороссийскую веру». При этом поощрялось приглашение «иноземцев», которым, в духе норм «Вестфальского мира» (1646), дозволялось исповедовать свою «веру» и строить свои храмы. В русский язык входит слово «религия», собирательно обозначающее господствующие исповедания («конфессии») разных европейских государств, философы обсуждают концепции «истинной религии» и «христианства вообще», отделяя «грубые верования народа» (местного «православия»), различные в разных странах, от «утончённой веры» элиты и просвещённой публики, признававшей единство и универсализм «нашей святой религии», к примеру, в письмах Екатерины Второй [Аринин, 2017, 75]. За весь XVIII век, согласно данным НКРЯ, выявляется только 5 текстов с лексемой «православие», тогда как в XIX веке таких текстов отмечено уже более 150, что отражает поворот правящих элит к «народности» («триада» С.С. Уварова) и православию, которые должны были сплотить «дворец», «храм», «университет» и «избу» как одну «нацию».

Основной массив (около 800) текстов НКРЯ приходится на XX век, в начале которого слово «православие» начинает выступать в качестве разделительного обозначения юрисдикции «Православной российской церкви» (в терминах документов Поместного собора, 1917–1918), вышедшей из «синодального пленения», но быстро утратившей юридическую и институциональную самостоятельность. В 1919–1946 это слово становится собирательным обозначением множества возникающих и исчезающих самоорганизующихся сообществ «обновленцев», «живоцерковников» и т.п., появление которых представлялось властями в качестве наглядного свидетельства того, что «религия отмирает».

С 1943 года денотат слова начинает «троиться», поскольку оно, во-первых, стало обозначать воссозданный по инициативе властей институт, получивший современное разделительное наименование «Русская Православная Церковь» («Положение об управлении Русской Православной Церкви» 1945 года, закреплённое в качестве имени собственного особого юридического лица на Архиерейском Соборе 2000 года). Во вторых, оно обозначает более десятка отдельных «религиозных объединений» (в терминах современного ФЗ N 125-20 о свободе совести и о религиозных объединениях, 1997), зарегистрированных министерством юстиции постсоветской России, название которых включает в себя термин «православный». В-третьих, этим словом именуют себя миллионы наших сограждан, образующих т.н. «народное православие», порой способных объединяться в спонтанно складывающиеся «братства», как, к примеру, скандально известные «Пензенские затворники» (2006–2008).

Таким образом, важно выделить лексему «православие», её иноязычные эквиваленты («ὀρθοδοξία», «Orthodoxia», «Православье» и т.п.), их эмпирические денотаты и поэтические коннотаты. Все эти лексемы выражаются «сложными словами», которые филологи подразделяют на «слитные» («ὀρθοδοξία», «Orthodoxia», «православие») и «сложносоставные» («Русская Православная Церковь»), задачей которых является создание образов относительной определённости, гомогенности и понятности в бесконечно сложной, изменчивой и многозначной социальной реальности.

Библиографический список

1. 40 историй прихода к вере известных людей [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravlife.org/ru/content/40-istoriy-prihoda-k-vere-izvestnyh-lyudey> (дата обращения 04.07.2018).
2. Аверинцев, С.С. Православие / С.С. Аверинцев // Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2010. – Т. 3. – С. 312.
3. Аринин, Е.И. Религия между нормативным, маргинальным и девиантным / Е.И. Аринин, Т.Р. Атабеков, И.Е. Викулов // Религиоведение. – 2015. – № 4. – С. 56–70.
4. Аринин, Е.И. Религия как «релѣя»: между политикой, поэтикой и логикой (XIV–XVIII вв.) / Е.И. Аринин // Религиоведение. – 2017. – № 3. – С. 75.
5. Каарияйнен, К. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) / К. Каарияйнен, Д.Е. Фурман // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 35–36.

- Текст поступил в редакцию 01.08.2018.*

- 98

16. *Slovar' russkogo yazyka XI–XVII vv.* [The 11–17th Century Russian Language Dictionary]. Ed. G.A. Bogatova. Vol. 18. Moscow, 1992, pp. 118–119 (in Russian).
15. Fasmer M. *Etimologicheskij slovar' russkogo yazyka* [Russian Etymologic Dictionary]. Vol. 3. Moscow: Astrel': AST, 2009 (in Russian).
16. Chesterton G.K. *Ortodoksiya* [Orthodoxy]. Available at: http://www.verappravoslavnyaya.ru/?Chesterton_Ortodoksiya (accessed July 20, 2018) (in Russian).
17. Shufrin A.M. *Gnosis, Bogoyavlenie, Obozhenie: Kliment Aleksandrijskij i ego istochniki* [Gnosis, Theophany, Deification: Clement of Alexandria and His Sources]. Transl. V.R. Rokityansky. Moscow: Biblioteka bogoslova, 2013, pp. 236–237 (in Russian).
18. *Etimologiya slova "PRAVOSLAVIE"* [Etymology of the word "Orthodoxy"]. Available at: <http://www.uznaipravdu.info/topic-35.html> (accessed June 5, 2018) (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.4.100-104

Сейтахметова Н.Л., Бектенова М.К.

К проблематизации диалога религий как диалога цивилизаций



Н.Л. Сейтахметова



М.К. Бектенова

Аннотация. Является ли религия основой для диалога цивилизаций в современных условиях постмодерна или фактором разобщённости и отчуждения культур и общества? Вопрос далеко не риторический, а, напротив, глубоко экзистенциальный. Включённость религии в стратегии цивилизационных диалогов представляется сложным процессом, поскольку религиозность как модель миропонимания в них должна быть сохранена как часть идентификационного кода той или иной религии, внутри которой имеются внутриконфессиональные и этнокультурные особенности. Однако в современных условиях парадигма религиозной толерантности подвергается критике, поскольку всё чаще религиозный фактор вовлекается в политические технологии конструирования религиозной и культурной нетерпимости. Неoliberalный дискурс, продвигаемый сторонниками нелиберальных доктрин в сферу религии, оказывается не совсем состоятельным из-за «размытости» ценностного ресурса нелиберализма в вопросах межконфессиональных отношений как условия диалога между цивилизациями.

Ключевые слова: диалог, религия, цивилизация, межконфессиональное согласие, религиозная идентичность, толерантность

Nataliya L. Seitakhmetova, Madina K. Bektenova

To the Problematization of the Dialogue of Religions as a Dialogue of Civilizations

Abstract. Is religion a basis for the dialogue of civilizations in the modern conditions of the postmodern or a factor of disunity and alienation of cultures and societies?

The question is not rhetorical, but on the contrary, profoundly existential. The inclusion of religion in the strategy of civilizational dialogues seems to be a complex process, since religiosity as a model of the worldview must be preserved in them as part of the identification code of a particular religion, within which there are intra-confessional and ethno-cultural characteristics. However, in modern conditions, the paradigm of religious tolerance is criticized, since the religious factor is increasingly involved in political technologies for constructing religious and cultural intolerance. The neoliberal discourse promoted by the supporters of neoliberal doctrines into the sphere of religion turns out to be not entirely wealthy because of the “blurring” of the value resource of neo-liberalism in matters of interfaith relations as a condition for dialogue among civilizations.

Key words: dialogue, religion, civilization, inter-confessional accord, religious identity, tolerance

Сейтахметова Наталья Львовна – доктор философских наук, профессор, член-корреспондент НАН РК, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК; 050010, Республика Казахстан, г. Алматы, ул. Курмангазы, 29; natalieseyt@mail.ru

Nataliya L. Seitakhmetova – DSc (Philosophy), Professor, Corresponding Member of NAS RK, Chief Researcher at the Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies; 29 Kurmangazy str., Almaty, Republic of Kazakhstan, 050010; natalieseyt@mail.ru

Бектенова Мадина Кенесарыевна – кандидат религиоведения, ученый секретарь Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК; 050010, Республика Казахстан, г. Алматы, ул. Курмангазы, 29; madeka_1982@mail.ru

Madina K. Bektenova – PhD (Religious Studies), Scientific Secretary at the Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies; 29 Kurmangazy str., Almaty, Republic of Kazakhstan, 050010; madeka_1982@mail.ru

Когда-то французский философ Пьер Абеляр поставил проблему религиозного диалога в центр цивилизационных отношений, его диалог между философом, иудеем и христианином открыл перспективу темы «Я и другой» в контексте религиозных идентичностей как философию понимания Я в Другом. Эта же тема звучала в философии исламского мира у аль-Кинди, Ибн-Рушда и других известных исламских учёных вплоть до XXI столетия: Хатами, Тиби, Рамадан, Сардар. Религиоведческие исследования, раскрывающие значение религии как фактора сближения / разобщения цивилизаций и культур, поднимают проблему онтологии религиозной традиции в бытии культуры, которая зачастую была основой, ядром, сохранившей и «хранящей» культуру. В религии содержится и интенция на признание мультикультурности и парадигмы веротерпимости.

То, что любые культуры, а, следовательно, и цивилизации, формировались в лоне религиозных традиций, вряд ли может быть оспорено. Например, исламская культура формировалась и до сих пор формируется в традиции ислама.

Исламская цивилизация и её значение как цивилизации мультикультурной, в которой состоялась встреча культур и цивилизаций иудаизма, христианства и ислама, имеет непреходящую значимость для поиска новых путей в решении проблема диалога цивилизаций.

Современные общества, живущие по светским нормам и принципам, нуждаются в религии как в духовном, нравственном истоке, пробуждающим в человеке милосердие и гуманизм. Однако религия не должна вовлекаться в политические проблемы, поскольку сразу теряется смысл одухотворения жизни и начинается политизация религии, ведущая к нетерпимости и идеологизации религиозной сферы, где забывается высокая духовная роль религии.

Религия как онтологический фактор цивилизационного диалога напрямую зависит от религиозной политики государства. Такая политика должна быть диалогической, объективной, базироваться на принципах религиозно-культурного суверенитета и на принципе плюрализма. В светском Казахстане религиозная политика направлена на диалог межконфессиональный и внутриконфессиональный. Казахстанские инициативы, направленные на взаимодействие цивилизаций, известны всему миру: диалоговые площадки Астаны, представленные модернизационные концепции в ОИС, Съезды лидеров мировых и традиционных религий и др.

Сбалансированность, взвешенность, противостояние и нетерпимость ко всем экстремистским идеологиям, толерантность и гуманизм – необходимые принципы формирования религиозной политики, ведущей к диалогу цивилизаций.

Мир кардинально меняется, но неизменной должна оставаться принципиальная позиция диалога культур, в котором религия должна играть роль объединительную, поскольку в ней содержится духовность и милосердие.

Для продвижения идеи консолидации человечества, взаимодействия цивилизаций необходима такая образовательная программа, заключающаяся в раскрытии гуманистического потенциала религий и их значения в цивилизационном пространстве, продвижение религиозно-культурных ценностей, объективная реконструкция истории религии как духовно-нравственного артефакта в Казахстане, имеющего тысячелетние интеллектуальные духовно-религиозные и культурные традиции, ведётся большая работа по возрождению духовно-культурных традиций, в которых раскрывается значение ислама, христианства и других религий, исторически укоренённых в культурном пространстве. В этом направлении необходимы также усилия международных институтов по развитию интеграционно-коммуникативных связей, что, в свою очередь, будет способствовать разработке научно-методологических, практическо-прикладных стратегий для совершенствования межконфессиональных, межкультурных отношений, и в целом, цивилизационных. В религиях содержится потенциал взаимодополнительности и диалога, который можно и нужно использовать как эффективный инструмент в преодолении межрелигиозных, внутриконфессиональных разногласий и для формирования толерантного цивилизационного диалога.

В цивилизационном пространстве Казахстана религии всегда играли важную роль в формировании духовного мира человека и общества. Особое место в истории культуры казахского народа занимает ислам как культурный идентификатор

и как онтологический исток нравственности. История ислама и исламской традиции в культурном многообразии бытия казахской культуры представляется неоднозначным и многомерным процессом становления духовного мира. Историю исламской культуры можно представить как диалогический процесс, в который были вовлечены многообразие, поликультурность, полиязычие народов, живших на территории Казахстана.

Культурный ландшафт современного Казахстана представляет собой органичное сочетание древней культурной традиции и традиции модерна. Включенность духовных традиций прошлого, а именно, номадической, тюркской и исламской, в казахскую культуру придала ей уникальность и исключительную самобытность. Тысячелетняя культура шлифовала свою традицию, сохраняя при этом собственный духовный и цивилизационный исток. Долгие годы история казахской культуры в гуманитарной науке, особенно советского периода, освещалась необъективно, поскольку её ренессанс виделся учёным советской формации только исключительно благодаря советскому историческому периоду. Впрочем, такая тенденция была характерна и для освещения тюркского и исламского периодов в истории культуры Казахстана. Новый импульс к объективному, беспристрастному изучению истории культуры начинается с эпохи независимости Казахстана – именно в этот период времени происходит объективное восстановление культурной картины прошлого. Культурные процессы, которые идут сегодня в Казахстане, связаны и с проблемой реконструкции культуры и её истории, и с проблемой встраивания духовно-культурной традиции прошлого в современный культурный ландшафт Казахстана.

Культурная история или история цивилизации казахстанского народа неотделима от его культурно-духовных истоков и от того времени, в котором культура рождалась, трансформировалась, развивалась, впитывая в себя время и бытие различных культур и религий.

Великий Шёлковый путь, по которому везли не только товары, но и нечто большее – духовные артефакты, стал мостом диалога между культурами и религиями. Купцы везли рукописи, украшения, знания о религиях и культурах, везли иные представления об обычаях и моделях жизни. Значение Шёлкового Пути в истории человечества сегодня, возможно, ещё не совсем оценено, но мы должны помнить, что Великий Шёлковый путь – это диалогический обмен культурными традициями и воплощённый диалог Востока и Запада, Запада и Востока. Древняя земля Казахстана не только впитывала в себя традиции других культур, но и сама была той благодатной почвой, на которой произрастали духовно-религиозные традиции. Буддизм, манихейство, зороастризм, конфуцианство, даосизм, иудаизм, позднее христианство прошли здесь духовно-культурными тропами, порой – задерживаясь, порой – растворяясь, порой – вбирая в себя живительный сок другой культуры, культуры номадов. Многообразие культурных традиций могло бы изменить номадическую культуру, но она оставалась неизменной, благодаря собственному коду культуры. Хотелось бы обратить внимание, что номадическая и кочевая культура в исторической науке прошлых лет рассматривалась также весьма однобоко. Исследователи (номадических) кочевых культур считали, что цивилизация начинается с процесса земледелия, оседлости человека. Да, собственно, ведь и самому термину «культура» мы обязаны римскому учёному, оратору и юристу, отцу красноречия – Цицерону, который определил его как «возделывание» почвы, земли. Что касается Цицерона, то, наверняка, для него большую роль играло значение слова «культура» как возделывание души, да и для нас тоже. Если вспомнить древнейший памятник духовной культуры народов Средней Азии и Ирана – «Авеста», в котором были изложены идеи зороастризма и в котором мы почти впервые слышим о культурном противостоянии Ирана и Турана, развившим позднее идею этого противостояния был никто иной, как знаменитый Фирдоуси в своей «Шах-намэ». Именно здесь мы прочитываем, что тот, кто возделывает землю, является нравственным человеком: «Кто сеет хлеб, тот сеет праведность» [Оранский, 1960, 83–85], хотя в самых первых стихосложениях мы находим выражения и о том, что номадический (кочевой) образ жизни ведут «обладатели прекрасных многочисленных стад». Противоречивость в текстах Авесты, возможно, связана с противопоставлением двух культур – культуры Ирана и культуры Турана, поскольку их соперничество затрагивало все

сферы жизнедеятельности, но особенно это коснулось духовно-религиозного начала, поскольку культура Ирана выстраивалась в те времена по зороастрийской картине мира и мироотношения, в то время как туранская представляла собой пратюркскую модель культуры, встроенную в тюркскую картину мира.

Кочевая цивилизация или, как мы называем её сегодня – номадическая цивилизация – складывалась тысячелетиями, её история – долгий и очень длительный процесс, включавший в себя историческую практику людей, которых мы называем номадами. Если до XIX столетия номадическая культура и её значение для мирового культурного процесса всячески принижались, поскольку только с земледельческой культурой связывался и культурный прогресс, то уже в XIX–XX столетиях произошла переоценка такого положения и на основании глубокого изучения духовных и материальных памятников номадической культуры в научном мире сегодня существует однозначная оценка огромного вклада культуры номадов в историю человеческой цивилизации.

Современное казахстанское общество мультикультурно и поликонфессионально. Период независимости связан с так называемыми религиозными ренессансами, это впрочем, характерно в целом для всего постсоветского пространства и возрастающей ролью религии в современном обществе в условиях идеологии плюрализма и демократии. Религиозность современных казахстанцев связана с интересом к собственным религиозным традициям, с поиском религиозной идентичности и т.д., но, однако нужно отметить, что для большинства казахстанцев религиозность связана с духовно-нравственным преобразованием самих себя. Религиозная практика чаще всего связана с традиционными религиозными системами. Формирование религиозного сознания связано также с идентификацией индивидуума или общества с той или иной религиозной ценностной парадигмой, которая имеет чёткие мировоззренческие ориентиры и систему религиозных ценностей.

Множество религиозных течений, чуждых онтологически нашему обществу, проникают на территорию Казахстана, а их проповедники пытаются формировать чуждое религиозное сознание и пытаются воздействовать на религиозные процессы современности. Чаще всего такие религиозные практики отличаются нетерпимостью, фанатизмом, что вообще нехарактерно для казахстанского общества. Более того, опасность таких течений заключается в деконструкции диалогического потенциала религии и способствует формированию нетерпимого, интолерантного отношения к религиям и цивилизациям.

Проникновение нетрадиционных псевдорелигиозных течений, призывающих к экстремизму и терроризму в странах постсоветского пространства (Узбекистан, Россия, Кыргызстан и др.) в последние годы связано с агрессивным прозелитистским миссионерством, вторжение которого и для Казахстана может иметь негативные последствия в разрушении толерантного религиозного ландшафта. Опасения эти небезосновательны. Исторически сложилось так, что ислам суннитского толка (ханафитский мазхаб) и христианство (православие) являются исторически традиционными религиями в современном Казахстане, их духовно-нравственные парадигмы формируют толерантное религиозное сознание современного казахстанского общества. В целях продвижения политики межконфессионального согласия необходимо использовать гуманистический и толерантный потенциал ханафитского мазхаба для «удержания» онтологии религиозного ландшафта современного Казахстана для формирования религиозного толерантного сознания казахстанского общества. Первостепенные задачи в этом направлении связаны с продвижением реформ в религиозном образовании для современного общества (курсы религиозоведения, основ религиозной культуры, основ традиционной культуры); укреплением диалога между конфессиями; усилением просветительской деятельности духовных лидеров; сохранением религиозно-культурного паритета, баланса религиозной традиции и либеральных ценностных традиций.

Всё это будет способствовать дальнейшей диалогизации межконфессиональных и внутриконфессиональных отношений, что, в свою очередь, является цивилизационным условием в коммуникации культур и религий. Межконфессиональное согласие как модель устойчивого религиозного ландшафта Казахстана обеспечивает

не только религиозную безопасность, но и национальную, поскольку религиозный фактор в современном обществе оказывает влияние на духовную сферу жизни. Политизация же религиозного фактора, которая стала трендом политикорелигиозного истеблишмента, ведёт к деконструкции диалога между конфессиями. Выдвинутая в своё время стратегия С.М. Хатами «диалога цивилизаций» [Хатами, 2001] была весьма действенна для внутриконфессионального диалога между суннитами и шиитами. Доктрины евроислама, например, открыли перспективу диалога между Исламским и Западным миром. Концепции Рамадана, Тиби, Хакима представляются стратегиями диалога цивилизаций Востока и Запада [Евроислам, 2013]. Известный концепт о «столкновении цивилизаций» Хантингтона показывает деконструктивный потенциал религий, который при определённых условиях может «исполниться». Но в религиях существует самый главный потенциал – интеграционный, гуманистический, направленный на единение общества, коммуникацию, в которой существует презумпция милосердия и толерантности. Гуманитарные исследования в области религиоведения, философии и культурной антропологии XXI столетия сформированы вокруг диалога как одной из центральной проблемы, поскольку необходимо сохранение культурного многообразия и вместе с тем культурной индивидуальности, национальной традиции и религиозной традиции.

Известные учёные современности, такие как С. Жижек, А. Панарин, П. Бьюкенен и другие, считают, что именно этнические и религиозные проблемы будут усугубляться, а рост религиозной напряжённости вводится в дискурс экономики и политики [Жижек, 2002]. Для религиоведческого дискурса необходима философская рефлексия над диалогизацией религиозного образования. Утрата понимания значимости религии в духовной структуре общества неизбежно приводит к утрате значимости слова бога в судьбе человека.

С точки зрения современного постмодернизма – это не совсем глобальная проблема, но с точки зрения философии вообще она глобальна и, возможно, требует переоткрытия слова божьего как «коммуникативно-рационального», ведущего к диалогу человека с другим человеком, в этом и есть суть цивилизации.

В Казахстане на протяжении многих веков диалог культур формировался как диалог цивилизаций, в котором коммуникативные практики ислама определяли толерантную парадигму межкультурных и межрелигиозных отношений. И сегодня Казахстан вносит значительный миротворческий вклад в диалог религий, без которого сложно представить культурное пространство современного мира.

Библиографический список

1. Евроислам как диалогическая стратегия современности (к философскому вопросу о диалоге культур) = Euroislam as a Dialogic Strategy of Modernity (to the Philosophical Question about the Dialogue of Culture): философская монография / под общей редакцией З.К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2013. – 162 с.
2. Жижек, С. Добро пожаловать в пустыню Реального / С. Жижек. – М., 2002. – 160 с.
3. Оранский, И.М. Введение в иранскую филологию / И.М. Оранский. – М.: Наука, Изд-во восточной лит-ры, 1960 – 490 с.
4. Хатами, М. Ислам, диалог и гражданское общество / М. Хатами. – М.: РОССПЭН, 2001. – 240 с.

Текст поступил в редакцию 02.06.2018.

References

1. *Euroislam kak dialogicheskaja strategija sovremennosti (k filosofskomu voprosu o dialoge kul'tur)* [Euroislam as a Dialogic Strategy of Modernity (to the Philosophical Question about the Dialogue of Culture)]. Ed. Z.K. Shaukenova. Almaty: Institut filosofii, politologii i religiovedenija KN MON RK, 2013, 162 p. (in Russian and English).
2. Zhizhek S. *Dobro pozhalovat' v pustynju Real'nogo* [Welcome to the Desert of the Real]. Moscow, 2002, 160 p. (in Russian).
3. Oranskij I.M. *Vvedenie v iranskiju filologiju* [Introduction to Iranian Philosophy]. Moscow: Nauka, Izd-vo vostochnoj lit-ry, 1960, 490 p. (in Russian).
4. Khatami M. *Islam, dialog i grazhdanskoe obshchestvo* [Islam, Dialogue and Civil Society]. Moscow: ROSSPJeN, 2001, 240 p. (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.4.105-110

Васечко В.Ю.

Три проекта: конфессиональная самоидентификация как фактор личного религиозно-нравственного поиска в русской философии

Аннотация. Интеллектуал, поскольку он касается социальных и мировоззренческих вопросов, непременно должен определиться и со своим отношением к роли института церкви в обществе и культуре. В частности, это касается той конфессиональной церкви и деноминации, с которой он себя идентифицирует. Актуальность этой проблемы тем острее, чем значимее роль церкви как социального института и чем большее место занимает религия в индивидуальных поисках конкретного мыслителя. Русская мысль XIX века предложила, как минимум, три варианта (традиции, парадигмы, матрицы), каждый из которых определяет свой специфический тип религиозно-философского дискурса: актуализация наличного духовного и культурного потенциала православия (Достоевский); протоэкуменизм и «свободная теократия» (Владимир Соловьев); внеконфессиональное супранациональное христианство (Лев Толстой). Эти три проекта находят своих преемников среди современных отечественных авторов, считающих религию важнейшим фактором личностной и социальной самоидентификации.

Ключевые слова: церковь, православие, Достоевский, Владимир Соловьев, Лев Толстой, личность, конфессионализм, свободная теократия, рационализация, экуменизм

Vyacheslav Y. Vasechko

Three Projects: Confessional Self-Identification as a Factor of Personal Religious and Moral Search in Russian Philosophy

Abstract. An intellectual, as concerning social and ideological issues, must necessarily determine the role of the institution of the Church in society and culture. This applies also to the confessional church or denomination with which he identifies himself. The greater is the place of religion in the individual search for a specific thinker, the higher is the urgency of this issue. The Russian thought of the XIX century offered at least three options (traditions, paradigms, matrices), each of the which defined its specific type of religious and philosophical discourse. They are: update cash spiritual and cultural capacity of the Orthodox Church (Dostoevsky); protoecumenism and «free theocracy» (Vladimir Solovyov); non-confessional and supranational Christianity (Leo Tolstoy). These three projects find their successors among modern domestic authors considering religion as the most important factor of personal and social identity.

Key words: Church, the Orthodoxy, Dostoevsky, Vladimir Solovyov, Leo Tolstoy, personality, confessionalism, free theocracy, rationalization, ecumenism

Васечко Вячеслав Юрьевич – доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения РАН; Екатеринбург, ул. Софьи Ковалевской, 16, каб. 912; vyacheslavpetro@narod.ru

Vyacheslav Y. Vasechko – Doctor of Philosophy, Associate Professor, senior researcher at the Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences; of. 912, 16 Sofiy Kovalevskoj street, Yekaterinburg, Russia; vyacheslavpetro@narod.ru

Трое крупнейших русских мыслителей XIX века – Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьёв и Л.Н. Толстой, – при всех их расхождениях всегда оставались людьми религиозными, ставя и решая социальные и мировоззренческие вопросы в формате христианской парадигмы. Они всегда определённо и последовательно осуждали безверие, материализм и атеизм. Однако их личные отношения с православной церковью складывались по-разному. По-разному решали они и проблемы, связанные с её значением в истории и культуре России – прошлой, настоящей и будущей, с её местом в обществе и государстве, с её ролью в становлении личности христианина. Внимательный анализ этих различий показывает, что способы мышления и принципы, которыми руководствовались трое этих классиков русской культуры, сохраняют свою ценность и для современной России, явно или подспудно определяя характер тех споров, которые продолжаются среди отечественной интеллигенции.

1. Проект Достоевского. Безусловно, ближе всего к «церковной ограде» стоит Достоевский, особенно если мы рассматриваем последнее двадцатилетие его жизни, когда он довольно строго соблюдает православные обряды и праздники, регулярно посещая церковные службы. И в романах Достоевского, и в его журнальной публицистике («Дневник писателя») православие предстаёт в роли духовного, нравственного и организационного стержня русской цивилизации, выступает как живая душа русского народа, как высший ориентир и как спасение от всех несчастий. Православие – это та высшая идея, которой жив наш великий народ и благодаря которой он сможет «стать во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их <...> к окончательной цели, всем им предназначенной» [Достоевский, 2010, 496].

Но Достоевский далёк от идеализации как того состояния, в котором находится современная ему православная церковь. Он с горечью признаёт, что авторитет церкви в глазах низших сословий весьма низок и сам приводит тому немало примеров: отвращение от православия и увлечение в штундизм большой группы простых людей посредством обычной проповеди трезвости [Достоевский, 2010, 111–114], или же такой полуанекдотический случай: «Загорелось село и в селе церковь, вышел целовальник и крикнул народу, что если бросят отстаивать церковь, а отстоят кабак, то выкатит народу бочку. Церковь сгорела, а кабак отстояли» [Достоевский, 2010, 256]. Именно православные семинарии плодят циников и нигилистов типа Ракитина, ярко описанного в «Братьях Карамазовых», а священники в массе своей невежественны и не склонны к честному диалогу с народом, даже хуже: «...Духовенство наше не отвечает на вопросы народа давно уже. Кроме иных, ещё горящих огнём ревности о Христе священников, <...> остальные, если уже очень потребуются от них ответы, – ответят на вопросы, пожалуй, ещё доносом на них» [Достоевский, 2010, 622–623].

В целом, однако, проект Достоевского состоит в том, чтобы, не затрагивая радикально ни социально-политическое статус-кво, ни существующую церковную иерархию, не ломая их форму, попытаться влить в эти старые мехи новое вино: оживить, одухотворить эту конструкцию изнутри, воспитав молодое поколение православных (как мирян, так и священников) в духе истинно евангельских идеалов, сделав их христианами не на словах, а на деле. Понятно, что такая скромная программа с её упором на личное самопожертвование и неприятием насильственных методов в отношении существующих институтов, не посягающая на земные интересы клира, вполне импонировала официальной церкви, и эту традицию дореволюционной синодальной эпохи последовательно продолжают современная РПЦ и лояльные ей националистические круги. Достоевский здесь остаётся одним из корифеев, а его критические высказывания по адресу церкви либо замалчиваются, либо списываются на конъюнктуру того давно минувшего времени (см., например: [Григорьев, 2002], [Преподобный Иустин, 2007]).

Очевидно, что программа Достоевского продолжает находить отклик и у той части интеллигентной российской публики, которая признаёт, что церковное окормление необходимо для поддержания в массовом сознании народа традиционных духовно-нравственных ценностей и что выход за церковную ограду чреват непоправимыми и губительными последствиями для России как культурно-цивилизационного типа и, в конечном счёте, как для государства. То обстоятельство, что Достоевский

был предельно искренен и не скрывал своей критической настроенности по отношению к повседневной практике церковной жизни и к той роли, которую играет в социально-политической и культурной сфере православный клир, делает его личность для этой части российского общества ещё более привлекательной. По мысли этих наших сограждан, те негативные и порой даже просто вопиющие явления, которые имеют место в церквях, монастырях, семинариях и епархиальных учреждениях, ещё не дают повода для каких-либо кардинальных реформ в структуре РПЦ и принципах её взаимоотношения с обществом. То, что церковь, в целом, пользуется пока в глазах населения более высоким авторитетом, чем чиновники, правоохранители и политики, лишний раз это подтверждает. А самокритичность, гласность и открытость призваны помочь ей очистить свои ряды от недостойных пастырей и стать ещё более нужной и полезной для православной паствы.

2. Проект Владимира Соловьёва. Владимир Сергеевич Соловьёв, будучи человеком академически образованным и не особенно тяготеющим к скрупулёзному исполнению церковных обрядов, в молодые годы был весьма близок Достоевскому. Однако в отношении к церкви он оказывается гораздо более рационалистичным, что в результате ставит его намного дальше от церковной ограды.

Соловьёв развёртывает концепцию «свободной теократии» – такого миропорядка, где будет значима каждая личность, где любой индивид получит право на собственный путь к Богу и встречное внимание с Его стороны, где предметом станет «человек как существо божественное, человек в Боге или человек как бог – такой человек, который “имеет область чадом Божиим быти”» [Соловьёв, 1999, 631]. Философ убеждён, что усилия тех или иных социальных структур, включая церковные институты, формализовать и регламентировать этот процесс опасны с этической точки зрения: вместо соработничества человека и Бога в деле пресуществления бытия (как земного, так и космического, вселенского) возымеет место подчинение духовного универсума личности чьим-либо корыстным и совсем не Божественным интересам.

В 1880-е годы Соловьёв становится активным проповедником идеи воссоединения христианских церквей, что впоследствии и создало ему славу как «пророка и мученика экуменизма». Узкий конфессионализм православия, его отказ от диалога с западными христианскими церквями, сращивание с государственно-бюрократическим аппаратом, национализм и «партикуляризм» вызывают у философа всё большее отторжение. Он считает, что «Каиафы и Ироды нашей [т. е. российской. – В.В.] бюрократии» и «зилоты воинствующего панславизма» [Соловьёв, 1991, 47] извратили великую христианскую идею, что синод и чиновники светской власти не могут быть верховными судьями в делах религии и что эта роль принадлежит только святым отцам церкви. Давая свой обзор церковной истории, Соловьёв проявляет заметную снисходительность к католицизму и, напротив, подчёркивает негативные моменты в византийском православии и православии русском как его преемнике.

Свой идеал церкви Соловьёв находит у славянофилов (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский) и некоторых католических писателей. Его главные признаки: 1) *вселенский характер* – в том смысле, что церковь должна представлять из себя единый и неделимый моральный организм, охватывающий весь мир (христианский, во всяком случае); 2) *непогрешимость* – постольку, поскольку будучи соборным органом, церковь способна преодолевать субъективную ограниченность и порочность отдельных своих членов и группировок; 3) *независимость* от земных правителей – именно такое качество даёт ей возможность возвыситься над делами и страстями этого мира и сосредоточиться на реализации своей божественной миссии. Ошибка славянофилов, считает Соловьёв, заключалась в том, что этот идеал, призванный реализоваться в отдалённом будущем и лишь благодаря долгой и трудной работе, они приняли за свершившийся факт и отождествили с нынешней Восточной Православной церковью. Последняя, представляя собой «департамент гражданской администрации» Российской Империи, всех указанных признаков лишена и поэтому не может быть даже зачатком будущей «Вселенской Церкви».

Очевидно, что проект Соловьёва представляет интерес для тех образованных россиян, которых вслед за ним не удовлетворяет обособление православия

от иных христианских конфессий, непоследовательность и формализм того диалога, который нынешняя РПЦ ведёт с католиками и протестантами, часто акцентируя внимание на догматических и обрядовых различиях и не желая идти на серьёзное структурное сближение. Импонирует этой части населения и «вселенская» установка Соловьёва, в которой христианская церковь, в целом, рассматривается как главный и необходимый фактор формирования единого общечеловеческого организма – политического, культурного, религиозного. Привлекает и то, что «теократия», о которой он много писал, является именно «свободной», не претендует на подавление человеческой личности и менее всего похожа на замкнутую корпорацию, основанную на жёстко-иерархическом принципе. И даже апокалипсические настроения последних лет жизни Соловьёва неплохо вписываются в эту картину, если мы верим, что признание реальной возможности воцарения Антихриста и конца света – это достаточно мощный стимул для всех христиан и вообще здравомыслящих и порядочных людей, чтобы объединить все здоровые и прогрессивные силы общества и не допустить такого поворота событий в действительности.

3. Проект Льва Толстого. Следующий и самый радикальный шаг в направлении от церковной огады к чистому разуму делает Л.Н. Толстой, который предпринимает грандиозную попытку собственной интерпретации христианства, в которой эта религия была бы полностью освобождена от мистических элементов и конфессиональной окраски. Именно такое христианство видится Толстому основой и форматом для диалога между воцерковлёнными и невоцерковлёнными, европейцами и азиатами, православными и неправославными – главное, чтобы человека волновал наиважнейший вопрос: «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожался бы неизбежно предстоящей мне смертью?» Знаменитая «Исповедь», где эта мысль сформулирована в предельно острой форме, потрясла русское общество и стала началом того процесса, который вполне логично привёл её автора к разрыву с официальной церковью – разрыву, который получил окончательное оформление в специальном определении Святейшего Синода.

Всякая церковная религия и мораль, полагает Толстой, излишни, обременительны и опасны, так как церковь, подобно всякому институту, предполагает выделение когорты профессионалов, делающих из своих занятий средство для упрочения своего положения в обществе и вовсе не озабоченных вековыми вопросами. Последовательный логический анализ раскрывает противоречивость, софистику и казуистику церковных учений и, стало быть, их неразумность, а потому субъект, если он ориентирован на мышление честное и рациональное, никак не может руководствоваться их императивами ни в теории, ни на практике.

«Истинная вера не нуждается в церкви», «Церковная вера – рабство» [Толстой, 1993, 230], «Христос учил людей тому, что между Богом и человеком не нужно посредников. Он учил тому, что все люди – сыны Бога. Какие же могут быть посредники между отцом и сыном?» [Толстой, 1998, 73]. Церковь, позиционирующая себя в роли посредника между Богом и людьми, высшим и низшим миром, преследует при этом исключительно земные корпоративные интересы и, следовательно, однозначно является неразумным и вредным (с точки зрения истинной веры) учреждением. Поэтому в её деятельности Толстой не может, да и не хочет признавать ничего нравственно позитивного. Если речь заходит о сохранении, толковании и популяризации Священного Писания, то это для Толстого, когда такой деятельностью занимается служитель церкви, – «самый лютый соблазн – учителей веры, называющих себя православными. Берегитесь этого соблазна более всех других, потому что они-то, эти самозванные учителя, придумав ложное богочитание, отманивают вас от истинного Бога <...> Эти самозванные учителя, думая учить других, сами лишают себя истинной жизни и другим мешают познать её» [Толстой, 2001, 709].

Предельно рационалистический проект Толстого оказывается адекватным и приемлемым для той части наших мыслящих соотечественников, которые, не желая полностью порывать с религией, склонны отвергать церковные ценности как разнovidность ценностей коллективистских вообще, а жить и действовать, опираясь исключительно на собственный разум. Привлекает их в толстовском учении и десакрализация библейских текстов с одновременным вниманием к тому, что обще-

священным книгам самых разных религиозных конфессий. Привлекают и толстовский антидогматизм и антимистицизм при максимальном акценте на нравственных проблемах, связанных с проблемами добра и зла, смысла жизни и счастья реально-го живого человека. Мысли Толстого будут востребованы и самыми радикальными экуменистами – теми, кто не считает возможным ограничивать экуменизм рамками христианства и стремится найти зерно истины в любом религиозном учении.

Идеи Толстого будут созвучны чаяниям и тех, кто верит, что опора на разум помогает преодолеть пропасть между религиозным и атеистическим мышлением, наладить диалог между всеми людьми здравого смысла и доброй воли. Наконец, антиклерикализм Толстого оказывается важным для тех, кто не приемлет и псевдоэкуменические извращения, когда организуются массовые богослужения с участием всевозможных клириков и где свои ритуалы одновременно совершают христианские священники, мусульманские муллы, индусские брахманы, иудейские раввины, сибирские шаманы и африканские колдуны. Вычурность, нелепость и фарсовый характер подобных священнодействий лишь подчёркивают фальшь и противность разуму каждого конфессионального ритуала в отдельности.

Итак, перед нами три проекта, три парадигмы, которые, с одной стороны, опираются на прошлый отечественный и зарубежный религиозно-философский опыт, а с другой, предлагают различные форматы духовного и конфессионального самоопределения личности, которой предстоит действовать в новых социально-исторических координатах. Проект *Достоевского* предполагает, что человек, поскольку он воцерковлён и ведёт надлежащий богоугодный образ жизни, сможет максимально реализоваться в рамках православной иерархии ценностей, если он актуализирует тот духовный и культурный потенциал, который накоплен за почти двухтысячелетнюю историю этой конфессии. Проект *Владимира Соловьёва* носит более масштабный характер: «всеединое человечество», которое для него совпадает с христианским миром, предполагает самый широкий диалог между православием, католицизмом и протестантизмом, обязательное преодоление национализма и партикуляризма, которыми страдают православные церкви со времён Византии. Наконец, самый радикальный проект – *Льва Толстого* (которому и рамки христианства кажутся слишком тесными) – требует обращения к всемирно-историческому культурному опыту, поиска духовности и жизненного смысла в любом религиозном и философском учении, при обязательном условии отказа от национальной и конфессиональной идентификации.

Библиографический список

1. Григорьев, Д., протоиерей. Достоевский и церковь. У истоков религиозных убеждений писателя / Д. Григорьев, протоиерей. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2002. – 176 с.
2. Достоевский, Ф.М. Дневник писателя / Ф.М. Достоевский. – М.: Институт русской цивилизации, 2010. – 880 с.
3. Преподобный Иустин (Попович). Философия и религия Ф.М. Достоевского / Преподобный Иустин (Попович). – Минск: Изд-во Д.В. Харченко, 2007. – 309 с.
4. Соловьёв, В.С. Русская идея / В.С. Соловьёв. Смысл любви: Избранные произведения. – М.: Современник, 1991. – С.41– 68.
5. Соловьёв, В.С. Критика отвлечённых начал / В.С. Соловьёв // Философское начало цельного знания. – Минск: Харвест, 1999. – С. 398–906.
6. Толстой, Л.Н. Путь жизни / Л.Н. Толстой. – М.: Республика, 1993. – 431 с.
7. Толстой, Л.Н. Об истине, жизни и поведении / Л.Н. Толстой. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1998. – 1040 с.
8. Толстой, Л.Н. Четвероевангелие: Соединение и перевод четырёх Евангелий / Л.Н. Толстой. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – 768 с.

Текст поступил в редакцию 28.04.2018.

References

1. Dostoevsky F.M. *Dnevnik pisatelja* [Writer's Diary]. Moscow: Institut russkoj civilizacii, 2010, 880 p. (in Russian).
2. Grigor'ev D., protoierej. *Dostoevskij i cerkov'. U istokov religioznyh ubezhdenij pisatelja* [Dostoevsky and the Church. At the beginnings of the religious beliefs of the writer]. Moscow: Pravoslavnyj Svjato-Tihonovskij Bogoslovskij institut, 176 p. (in Russian).
3. Prepodobnyj Iustin (Popovich). *Filosofija i religia F.M. Dostoevskogo* [F.M. Dostoevsky's Philosophy and Religion]. Minsk: Izd-vo D.V. Harchenko, 2007, 309 p. (in Russian).
4. Solovyov V.S. *Filosofskoe nachalo cel'nogo znanija* [Philosophical Principle of Whole Knowledge]. Minsk: Harvest, 1999, pp. 398–906 (in Russian).
5. Solovyov V.S. *Smysl ljubvi: Izbrannye proizvedenija* [The Meaning of Love: Selected Writings]. Moscow: Sovremennik, 1991, p. 41–68 (in Russian).
6. Tolstoy L.N. *Chetveroevangelie: Soedinenie i perevod chetyreh evangelij* [The four Gospels: a connection and translation of the four Gospels]. Moscow: Izd-vo IEKSMO-Press, 1998, 768 p. (in Russian).
7. Tolstoy L.N. *Ob istine, zhizni i povedenii* [On truth, life and behavior]. Moscow: ZAO Izd-vo IEKSMO-Press, 1998, 1040 p. (in Russian).
8. Tolstoy L.N. *Put' zhizni* [Path of life]. Moscow: Respublika, 1993, 431 p. (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.4.111-117

Пишун С.В.

Духовно-академическая философия: первые попытки формирования отношения к социалистическому проекту



Аннотация. Критике идей социализма и марксизма русская духовно-академическая философия не уделяла существенного внимания вплоть до начала XX в. Доминировал этический подход в восприятии новых социально-философских доктрин, в частности, осуждение идей политического радикализма («противления и разрушения») и классовой борьбы («социальной вражды»). В 60–70-е гг. XIX века критика была в основном связана с обращением к анализу работ французских предшественников научного коммунизма – А. Сен-Симона, Г. Бабёфа, Э. Кабе, А. Фурье, а также русского радикального писателя Н.Г. Чернышевского. Православные философы оказались неподготовленными к обсуждению социально-экономических проблем и критике политической экономии марксизма. Альтернативой классовой борьбе православные авторы признавали христианскую благотворительность и «христианское братское общение», что не являлось адекватным ответом на тот вызов, который был брошен марксистским социально-экономическим учением. Кроме того, царская цензура начиная с 80-х гг. и до середины 90-х гг. XIX века (в период правления Александра III) запрещала вообще что-либо писать о социализме и марксизме. Такое замалчивание лишь способствовало усилению привлекательности социалистических идей и росту влияния политического радикализма в России.

Ключевые слова: православный теизм, консервативная идеология, христианский социализм, утопический социализм, марксизм, богоборческий атеизм

Sergey V. Pishun

Spiritual and Academic Philosophy: The First Attempts of Formation of Relations to the Socialist Project

Abstract. The Russian spiritual and academic philosophy did not pay essential attention to criticism of the ideas of socialism and Marxism up to the beginning of the 20th century. Ethical approach in perception of new social and philosophical doctrines, in particular, condemnation of the ideas of political radicalism (“opposition and destruction”) and class fight (“social hostility”) dominated. In the 60–70s of the 19th century the critics was generally connected with the addressing the analysis of works of the French predecessors of scientific communism – A. Saint-Simon, G. Babeuf, E. Caba, A. Fourier and also the Russian radical writer N.G. Chernyshevsky. Orthodox philosophers were unprepared to discussion of social and economic problems and criticism of political economy of Marxism. Orthodox authors recognized Christian charity and “Christian brotherly communication” to be an alternative to class fight that was not the adequate answer to that challenge which was thrown down by the Marxist social and economic doctrine. Besides, imperial censorship since the 80s and to the middle of the 90s of the 19th century (in the period of Alexander III's government) forbade writing something about socialism and Marxism in general. Such concealment only promoted strengthening of appeal of the socialist ideas and growth of influence of political radicalism in Russia.

Key words: Orthodox theism, conservative ideology, Christian socialism, utopian socialism, Marxism, godless atheism

Пишун Сергей Викторович – доктор философских наук, профессор, профессор Департамента философии и религиоведения Школы гуманитарных наук ДВФУ, Уссурийск; pishoons@mail.ru

Sergey V. Pishun – Doctor of Philosophy, Full Professor, Professor at the Department of Philosophy and Religious Studies of School of the Humanities of FEFU; Ussuriysk; pishoons@mail.ru

Наряду с выработкой собственной этической концепции представители духовно-академического теизма XIX в. стремились выработать воззрение на те социальные процессы и социально-философские доктрины, которые проникали в российское образованное общество. Существенное значение в данном случае имела реакция православных авторов на идеи социализма, в разных вариантах воспринимавшихся политически активной частью общества. Вместе с тем собственный взгляд на социалистическую идеологию православные авторы вырабатывали крайне медленно, по существу, до революции 1905–1907 гг. процесс теоретического обоснования критики социалистических идей так и не был завершён.

Одновременно духовно-академическая наука должна была выработать и собственный положительный социальный идеал. Как писал молодой православный исследователь И.Л. Рей, «если христианство признало за каждым человеком личность, для этого прежде всего имеющей право на земное благополучие, то борьба с бедностью и угнетением во всех его видах есть прежде всего долг церкви... Церковь в христианском государстве не замыкается в круг своих внутренних, неземных интересов; между небом и землёй она не проводит грани непреходимой» [Рей, 1917, 102].

С начала 1860-х гг. появляются нравственно-практические труды православных авторов, имевшие близкое соприкосновение с общественной жизнью. В частности, можно отметить работы И.А. Кораблёва [Кораблёв, 1865] и А.Н. Суходаева [Суходаев, 1864]. Но о социализме в этих работах или совсем ничего не пишется, или этот вопрос затрагивается весьма поверхностно.

Несколько более «отзывчив» в отношении социальной проблематики профессор Казанской духовной академии архим. Феодор (А.М. Бухарев). В 1860 г. был опубликован его труд «О современности в отношении к православию», где автор доказывал, что христианство должно быть положено в основу культурно-социальной жизни, что «Господь в то самое время, когда и всё житейское и гражданское предоставляет государству, в то же самое время даёт свою истину в начало для области дел житейских и гражданских, потому что без этого гражданству нет спасения, разумея под сим благо не только вечное, но и потребное для здешней жизни» [Бухарев, 1860, 206]. Автор с большой осторожностью говорит о потребностях современной жизни даже в тех трёх-четырёх главах (речь идёт о главах II, VII, XI, XIV), которые специально посвящены этому вопросу. Но о социализме и арх. Феодор (Бухарев) ничего не пишет в своих работах.

Только в 1865 г., уже сложив с себя монашеский сан, А.М. Бухарев стал прямо писать о социализме. Так, в сборнике «О современных духовных потребностях мысли и жизни особенно русской» (М., 1866) Бухарев публикует ряд статей, направленных против Н.Г. Чернышевского. В частности, он полемизирует с одной из статей журнала «Современник» [Бухарев, 1866, 454] и позиционирует себя в качестве решительного противника «фурьеристских мечтаний» [Бухарев, 1866, 412]. Но данная полемика не помешала А.М. Бухареву выражать сочувствие экономическим стремлениям «Современника», он вполне согласен с Н.Г. Чернышевским в том, что современная экономическая жизнь должна быть перестроена на новых началах, чтобы отношения между работодателями и рабочими были устроены максимально в духе социального партнёрства, «через распределение заработка» [Бухарев, 1866, 481]. А.М. Бухарев являлся горячим поборником одной из главных идей «Современника» о том, что экономическое развитие должно быть одним из первых условий духовного роста народа.

В общих чертах социалистическая идеология встречает у А.М. Бухарева не только личное сочувствие, он также стремится примирить её с основными положениями Евангелия [Бухарев, 1866, 484–497]. Тем самым в лице А.М. Бухарева мы имеем дело с первым предшественником идей христианского социализма. Но его теоретические изыскания были встречены крайне враждебно большинством православных философствующих публицистов. В то время говорить о возможном примирении между христианством и социализмом, по существу, было запрещено. Можно было только осуждать социализм.

В православном религиозно-философском журнале «Странник» за 1867 г. появилась небольшая по объёму статья священника А. Матвеевского [Матвеевский,

1867, 1–20]. Больше половины этой работы было посвящено историческому очерку социализма, начиная с коммунистических идей Платона. Вместе с тем, имя Маркса в работе не упоминается. Тем не менее, когда автор говорит о новейшем немецком социализме, то он, очевидно, имеет в виду как раз только зарождавшийся тогда в Европе марксистский научный социализм.

В целом, в 60-х гг. XIX в. в силу установившихся тогда традиций духовные вожди православия видели истинную задачу христианства в развитии индивидуального нравственного чувства. Социальный аспект евангельского учения тогда освещался очень слабо. На этот счёт были и соответствующие официальные документы. В частности, второй пункт «Временных правил для печати» от 12 мая 1862 г. гласил: «Не допускать к печати сочинений и статей, излагающих вредные учения социализма и коммунизма, клонящиеся к потрясению или ниспровержению существующего порядка и к водворению анархии» [Богучарский, 1904, 345]. Запрет был повторён в третьем пункте «Временных правил» [Богучарский, 1904, 346]. Запрет что-либо писать о социализме был повторён в крайне консервативном уставе «Закона о печати», принятом во время правления Александра III-го в 1886 г.

Такое замалчивание упоминания о социализме, игнорирование самой темы имело негативные последствия для консервативной идеологии, так как фактически лишало пропагандистов идей социализма в печати серьёзных оппонентов. В этом смысле представители православной церкви в определённом смысле были сами повинны в необыкновенно сильном развитии идей социализма среди русской интеллигенции.

В 1870 г. в «Страннике» были помещены статьи православных исследователей А.Н. Надеждина «Христианство и т.н. социализм» (в первой книге журнала) и А.С. Родосского «Коммунизм и христианская любовь» (во второй книге журнала). В этих достаточно робких статьях авторы лишь только устанавливают различия между христианством и социализмом. В статьях доказывается, что христианство отличается от социализма так, как область непосредственного чувства, веления сердца отличается от требований рассудка и от правового самоутверждения человека. Следует сразу же указать, что такие параллели носят ненаучный характер, что показал в своё время известный русский юрист Г. Петражицкий. А.Н. Надеждин и А.С. Родосский в основном подвергают критике идеи таких коммунистов и социалистов-утопистов, как Сен-Симон, Бабёф, Кабэ, Фурье, Прудон, но они не пишут о Марксе, Энгельсе и русских социалистах. В силу этого факта их критика лишена актуальности и выглядит архаичной и чрезмерно отвлечённой.

В 1875 г. в журнале «Христианское чтение» появляется анонимная статья «О христианстве и социализме». В ней впервые упоминается марксизм. Автор статьи называет К. Маркса «отцом современных русских социалистов» [О христианстве и социализме, 1875, 146]. Сущность современного социализма определяется автором как материализм и «богоборческий атеизм» [О христианстве и социализме, 1875, 146]. Вместе с тем автор не вполне понимает существо марксистской социальной философии, считая Маркса «отцом демократической анархии». Критика содержания учения марксизма здесь, по сути, отсутствует, она ограничивается лишь указанием на его противоположность христианству.

В том же году в «Домашней беседе» В.И. Асоченского печатается извлечение из слова архим. Августина на тему «Христианство и социализм» [Августин, 1875, 1140–1144]. Критик утверждает, что основной интерес деятельности социалиста – не любовь, а ненависть, за стремление к равенству он именуется социалистическое общество «скотоподобным».

В 70-е гг. XIX в. среди всех работ о социализме лучшей, по всей видимости, являлось сочинение протоиерея А.И. Иванцова-Платонова «Христианское учение о любви к человечеству в сравнении с крайностями учений социалистических». Его основные пункты были произнесены в лекционном курсе для студентов Московского университета, а в 1884 г. это сочинение было издано в сборнике слов и поучений Иванцова-Платонова «За 20 лет священства» и одновременно появилось в виде отдельной небольшой брошюры.

А.И. Иванцов-Платонов не тратит много времени на изложение социалистической идеологии, а концентрирует своё внимание на критических замечаниях

в адрес данной доктрины. Он признаёт, что «социальная идея» сама по себе согласна с «христианской идеей». Вместе с тем, по мнению Иванцова-Платонова, «социалистические извращения делают социальную идею пугалом в глазах общества» [Иванцов-Платонов, 1884, 233–235]. Согласно Иванцову-Платонову, сущность современного социализма противоположна христианству: это не любовь, а начало социальной вражды, злобы, противления и разрушения. Но в то же время он находит возможным говорить об «истинном социализме», где нет злобы и вражды [Иванцов-Платонов, 1884, 244]. Иванцов-Платонов особенно негативно относится к пропаганде насилия и ненависти [Иванцов-Платонов, 1884, 245–259, 272–279].

Весьма примечательно то, что при всём критическом отношении к социалистическим идеям Иванцов-Платонов не отвергал социальный прогресс как таковой, выражал сочувствие «идеям науки, свободы, любви к человечеству», что следует из содержания других его статей в сборнике «За двадцать лет священства» [Иванцов-Платонов, 1884, 8–35, 210–237].

Кроме вышеуказанных работ, в православных журналах вышел ещё ряд примечательных публикаций на данную тему. В частности, в 1875 г. в философско-богословском журнале Санкт-Петербургской духовной академии «Христианское чтение» (Кн. 1) была напечатана в русском переводе статья датского епископа моралиста Мартенсена «Христианство и социализм». В 1879 г. в том же «Христианском чтении» была напечатана статья А. Хойнацкого «О коммунизме». Весьма интересна также статья С.П. (авторство не расшифровано) «О мнимом коммунизме в древней иерусалимской церкви» в «Чтениях в Обществе любителей духовного просвещения» за 1880 г.

Статья Мартенсена интересна тем, что в ней предпринимается попытка противопоставить социализму социально-культурные принципы христианства. Христианство не возмражает против частной собственности, оно поддерживает заповедь «обладайте землёю» [Еп. Иоанн (Мартенсен), 1876, 367]. Евангелие открывает возможность активного воздействия на социальную жизнь [Еп. Иоанн (Мартенсен), 1876, 363] и не оправдывает «социального квиетизма». Оно даёт устойчивые принципы для лечения социальных недугов [Еп. Иоанн (Мартенсен), 1876, 369], и поэтому благотворительность не является единственным христианским средством борьбы с бедностью.

Среди всех авторов указанного периода особенно враждебен к социализму учитель Уфимской семинарии И. Клеванов, выпустивший специально маленькую брошюру (объёмом 36 стр.). Он видит глубокую пропасть между социализмом и христианством и доходит до того, что пишет о социалистах и коммунистах как «злодеях» [Клеванов, 1880, 35]. Его точка зрения является крайней, он полагает, что любовь христиан и любовь социалистов в корне противоположны. Любовь и братство проповедуются социалистами не искренне, лицемерно, в основе социалистической идеологии лежат ненависть и злоба. В целом оценки Клеванова отличаются примитивизмом и крайней ангажированностью.

В 70-е гг. официальные издания, в том числе и духовно-академические журналы, сосредоточили своё внимание на дискредитации и критике учения социалистов-утопистов, которые в то время уже стали историческим анахронизмом. Вместе с тем идеи марксистской социальной философии не рассматривались, не замечалось их революционное значение. Не было понимания того, что марксизм для существовавшего тогда в России политического режима представляет гораздо большую опасность, чем все социалисты-утописты вместе взятые. Тем более не брались во внимание такие идеи марксизма, как принцип классовой борьбы, монополизации, солидарности рабочих и др. Православные авторы из духовных академий особенную беспомощность проявляли при обсуждении проблем политической экономии.

Между тем светские авторы к тому времени уже стали обращать внимание на марксизм. В частности, можно указать работы А.Д. Градовского [Градовский, 1903] и Б.Н. Чичерина [Чичерин, 1878].

Такие значительные фигуры русской религиозной философии, как Ф.М. Достоевский и В.С. Соловьёв, также обращались к критике социалистической идеологии. Квинтэссенцией творчества Ф.М. Достоевского являлось то, что он связывал

моральную сторону социализма с утилитаризмом. В.С. Соловьёв видел главный недостаток социалистических идей не столько в том, что они требуют от пролетариев слишком многого, сколько в том, что в области нравственных потребностей и интересов они требуют слишком малого и, «стремясь возвеличить рабочего, ограничивают и унижают человека» [Соловьёв, 1905, 130]. Соловьёв писал на данную тему следующее: «Социализм выражает отвлечённое начало именно потому, что он берёт человека исключительно как экономического деятеля, отвлекаясь от всех других сторон и элементов человеческого существа и человеческой жизни. Как все отвлечённые начала, социализм, представляя один частный элемент цельного человеческого бытия, ограничиваясь этим частным элементом, вместе с тем стремится стать всем, покрыть собой всё и в этом стремлении к универсальности вступает во внутреннее противоречие с самим собой и логически уничтожается» [Соловьёв, 1905, 130]. Таким образом, В.С. Соловьёв стремится доказать, что экономический базис с логической точки зрения не может быть единственной основой всего исторического бытия человечества.

В 80-е гг. XIX века, в период контрреформ Александра III-го, уменьшается количество выходящих в духовно-академических изданиях работ, посвящённых критике теории социализма и коммунизма. Этот факт объясняется усилением цензуры и приходом во власть откровенных охранителей и реакционеров, вроде К.П. Победоносцева [Обзор, 1901, 716–725]. Можно отметить лишь брошюру протоиерея А. Склабовского, направленную главным образом на защиту частной собственности. В этой работе о К. Марксе и его последователях ничего не говорится, но автор уже знаком с трудовой теорией ценности [Склабовский, 1887, 13–15]. Вместе с тем, Склабовский пишет в основном о французских экономистах, умалчивая об экономистах немецких и английских. В целом уровень научности данной работы невысок, выводы и рекомендации автора утопичны. В частности, в противовес социальному насилию для решения социально-экономических проблем он предлагает широко распространять христианскую благотворительность и «христианское братское общение». Социально угнетённых он утешает указанием на воздаяние в загробной жизни.

В целом же, как мы отмечали выше, царская цензура запрещает вообще что-либо упоминать о социализме и коммунизме. Главный идеолог контрреформ К.П. Победоносцев, выразивший социальное и политическое кредо в 1896 г. в своём «Московском сборнике», указывал, что Запад, пронизанный рационализмом, в своём политическом развитии ориентируется на демократию, а это есть, по его мнению, одно из самых «лживых политических начал». Будучи апологетом крайнего консерватизма, К.П. Победоносцев полагал абсолютно неприемлемой для России точку зрения о том, что всякая власть должна опираться на народную волю, выраженную в демократическом выборе. С его слов, люди вообще не способны и не имеют права строить свою жизнь по собственному усмотрению. Ключевым источников всех социальных и культурных потрясений Победоносцев признавал пагубную веру в общие начала, в логическое построение жизни человека.

Такого рода критика всё более усиливавших свою значимость в том числе и в России идей социального переустройства на началах политического и даже имущественного равенства была огульной и, по сути, лишь усиливала привлекательность идей социализма, в том числе марксистского толка. Не разбиралась с критических позиций существо марксистского учения, особенно его политическая экономия. Следует признать, что православные полемисты просто не были к ней подготовлены по причине слабого знакомства с набравшими свою силу общественными науками — социологией, экономикой и политологией.

Библиографический список

1. Августин, архим. Христианство и социализм / архим. Августин. – Домашняя беседа, 1875. – С. 1140–1144.
2. Богучарский, В.Я. Из прошлого русского общества / В.Я. Богучарский. – СПб.: «Герольд», 1904. – 360 с.
3. Бухарев, А.М. О современности в отношении к православию / А.М. Бухарев. – СПб.: «Странник», 1860. – 320 с.
4. Бухарев, А.М. О современных духовных потребностях мысли и жизни особенно русской. – М.: Тип. А.И. Манухина, 1866. – 310 с.
5. Градовский, А.Д. Собрание сочинений / А.Д. Градовский. – СПб.: Тип. Стасюлевича, 1903. – Т. 3.
6. Иванцов-Платонов, А.И. За двадцать лет священства / А.И. Иванцов-Платонов – М.: Тип. Снегирева, 1884.
7. Еп. Иоанн (Мартенсен). Социализм и христианство / Еп. Иоанн (Мартенсен) // Христианское чтение. – 1876. – №№ 3–4.
8. Клеванов, И. Опровержение лжеучений социалистов и о нравственно-воспитательном значении истории как науки / И. Клеванов. – Уфа, Губ. типография, 1880.
9. Клеванов, И. Повесть о славном царствовании и плачевной кончине государя императора Александра II / И. Клеванов. – Киев, Тип. Киево-Печ. Лавры, 1882.
10. Кораблёв, И.А. Нравственность, честность и честь в приложении к практической жизни / И.А. Кораблёв. – СПб.: Тип. В. Спиридонова, 1865.
11. Матвеевский, А. Историко-критический разбор новейшего западноевропейского социализма / А. Матвеевский // Странник. – 1867. – Кн.1. – Отд.2.
12. Обзор деятельности ведомства императора Александра III. – СПб., 1901.
13. О христианстве и социализме // Христианское чтение. – 1875. – № 7.
14. Рей, И.Л. Церковь и культура. / И.Л. Рей. – СПб., 1917 // Российский государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф.277. Оп.3. Е.х.106.
15. Склабовский, А. Христианские взгляды на неравенство состояния людей на земле / А. Склабовский. – М.: Просвещение, 1887.
16. Соловьёв, В.С. Собрание сочинений / В.С. Соловьёв. – М.: Изд. Просвещение, 1905. – Т. 2.
17. Суходаев, А.Н. О добродетелях и недостатках, какие замечаются на всех степенях общественной жизни или нравственных правилах в руководство к исправлению и к утверждению добрых начал в многосторонней земной жизни для благо общего / А.Н. Суходаев. – М.: Тип. Лазаревского ин-та восточных языков, 1864.
18. Чичерин, Б.Н. Немецкие социалисты / Б.Н. Чичерин. – СПб.: Тип. В. Безобразова, 1878.

Текст поступил в редакцию 22.04.2018.

References

1. Avgustin, archim. *Domashnjaja beseda* [Home Conversation]. 1875, pp. 1140–1144 (in Russian).
2. Bogucharskij V.Ja. *Iz proshlogo russkogo obshhestva* [From Former Russian Society]. St. Petersburg: «Gerol'd», 1904, 360 p. (in Russian).
3. Buharev, A.M. *O sovremennosti v otnoshenii k pravoslaviju* [On the Present in the Relation to Orthodoxy]. St. Petersburg: «Strannik», 1860, 320 p. (in Russian).
4. Buharev A.M. *O sovremennyh duhovnyh potrebnyh mysl' i zhizni osobenno russkoj* [On Modern Spiritual Needs of the Especially Russian Thought and Life]. Moscow: Tip. A.I. Manuhina, 1866, 310 p. (in Russian).
5. Gradovskij A.D. *Sobranie sochinenij* [Collection of Works]. St. Petersburg: Tip. Stasjulevicha, 1903, vol. 3 (in Russian).
6. Ivancov-Platonov A.I. *Za dvadcat' let svjashhenstva* [In Twenty Years of Priesthood]. Moscow: Tip. Snegireva, 1884 (in Russian).
7. Ep. Ioann (Martensen). *Hristianskoe chtenie* [Christian Reading]. 1876, no. 3–4 (in Russian).
8. Klevanov I. *Oproverzhenie lzheuchenij socialistov i o нравstvenno-vospitatel'nom znachenii istorii kak nauki* [Disproof of False Doctrines of Socialists and about Moral and Educational Value of History as a Science]. Ufa: Gub. tipografija, 1880 (in Russian).
9. Klevanov I. *Povest' o slavnom carstvovanii i plachevnoj konchine gosudarja imperatora Aleksandra II* [The Story about Nice Reign and Deplorable Death of the Sovereign Emperor Alexander II]. Kiev: Tip. Киево-Печ. Лавры, 1882 (in Russian).
10. Korabl'jov I.A. *Nravstvennost', chestnost' i ches't' v prilozhenii k prakticheskoj zhizni* [Morality, Honesty and Honor in Application to Practical Life]. St. Petersburg: Tip. V. Spiridonova, 1865 (in Russian).

11. Matveevskij A. *Strannik* [Wanderer]. 1867, book 1, chapter 2 (in Russian).
12. *Obzor dejatel'nosti vedomstva imperatora Aleksandra III* [An Overview of the Activities of Department of the Emperor Alexander III]. St. Petersburg, 1901 (in Russian).
13. *Hristianskoe chtenie* [Christian Reading]. 1875, no. 7 (in Russian).
14. Rej I.L. *Rossijskij gosudarstvennyj istoricheskij arhiv Sankt-Peterburga* [St. Petersburg Russian State Archive]. Fund 27, inventory 3, file 106 (in Russian).
15. Sklabovskij A. *Hristianskie vzgljady na neravenstvo sostojanija ljudej na zemle* [Christian Views of Inequality of People on the Earth]. Moscow: Prosveshhenie, 1887 (in Russian).
16. Solovyov V.S. *Sobranie sochinenij* [Collection of Works]. Moscow: Izd. Prosveshhenie, 1905, vol. 2 (in Russian).
17. Suhodaev A.N. *O dobrodeteljah i nedostatkah, kakie zamechajutsja na vseh stepenjah obshhestvennoj zhizni ili nravstvennyh pravilah v rukovodstvo k ispravleniju i k utverzheniju dobryh nachal v mnogostoronnej zemnoj zhizni dlja blago obshhego* [On Virtues and Shortcomings Noticed at All Degrees of Public Life or Moral Rules in the Management to Correction and Statement of the Kind Beginnings in Multilateral Mortal Life for General Benefit]. Moscow: Tip. Lazarevskogo in-ta vostochnyh jazykov, 1864 (in Russian).
18. Chicherin B.N. *Nemeckie socialisty* [German Socialists]. St. Petersburg: Tip. V. Bezobrazova, 1878 (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.4.118-125

Силантьева М.В.



Религия в поле цивилизационных конфликтов: способы профилактики

Аннотация. Маркируя цивилизационное пространство по типу наиболее интимных и глубоко значимых ценностей, религия может не только связывать людей, но и противопоставлять друг другу. При этом религия нередко трансформируется в религиозную идеологию, создавая дополнительные ниши обострения конфронтации, изначально не принадлежащей полю религиозности. Среди наиболее радикальных способов предотвращения комплекса религиозно маркированных конфликтов – минимизация числа религиозных организаций и подчинение их прямому государственному регулированию (классическая модель);

и, напротив, диверсификация религиозного пространства за счет введения в него максимального числа «игроков» (американская модель). Обе модели имеют свои «плюсы» и «минусы», анализ которых позволяет прогнозировать степень их релевантности для каждого конкретного социума, обосновывать пути профилактики цивилизационных конфликтов по идеолого-религиозным и собственно религиозным основаниям. Одним из таких путей по-прежнему остается включение религиоведения в перечень дисциплин, обязательных для получения среднего и высшего образования. Знакомство с научным подходом к религии, по нашему мнению, стимулирует перевод восприятия религиозно окрашенных отношений из области идеологического противостояния в область конструктивного диалога. Таким образом, спектр востребованности научного религиоведения может увеличиться за счёт введения этого курса в структуру базовых общеобразовательных дисциплин федерального стандарта.

Ключевые слова: религиозные ценности, религиозные организации, цивилизационные конфликты, научное изучение религии, религиоведение

Margarita V Silantieva

Religion in the Sphere of Civilizational Conflicts: Methods of Prophylaxis

Abstract. Religion labeling civilization space by most personal and significant values types can not only connect people but oppose them to each other as well. At the same time religion often transforms into a religious ideology, creating additional niches for aggravation of confrontation originally having no ties with religious issues. Reducing to minimum religious organizations number and subordinating them to direct governmental regulation (classical model) or diversification of religious space through introducing maximum “players” number to it (American model) are among most radical methods of preventing religiously labeled conflicts. Both patterns have positive as well as negative aspects. Their analysis enables to forecast potential results of following those patterns for the foreseeable future. Currently one of the most potential methods of religious ideology based civilizational conflicts prophylaxis is religion inclusion into a system of subjects obligatory for obtaining secondary and higher education. That would enable transferring religiously labeled processes from ideological confrontation to a meaningful dialogue. Thus relevance range of religious studies may enhance in case of their inclusion into list of general subjects in accordance with the Federal standard.

Key words: religious values, religious organizations, civilizational conflicts, scientific religious studies, religious studies

Силантьева Маргарита Вениаминовна – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии МГИМО МИД России; 119454, Москва, пр-т Вернадского, 76; silvari@mail.ru

Margarita V. Silantieva – DSc (Philosophy), Head of the Department of Philosophy Chair of MGIMO-University under the Ministry of Foreign Affairs of Russia; 76 Vernadskogo pr., Moscow, Russia, 119454; silvari@mail.ru

Для начала стоит признать, что рассмотрение религиозных процессов с точки зрения аксиолого-культурологического подхода в настоящее время нередко связано с крайней вульгаризацией представления о ценностях, страдающей своеобразным эпистемологическим нормативизмом: разговор уходит в поиск «истинных» (по версии каждого из диспутантов) ценностей, а затем – в юридическое рассмотрение тяжб между различным деноминациями, либо между ними и государством. Между тем, нормативизм – всего лишь один из подходов, позволяющих изучать ценности (в том числе, и религиозные); причём изучать скорее с прагматической, чем с онтологической точки зрения. Это, впрочем, не отменяет актуальность взгляда на религиозные ценности сквозь призму их роли в современной культуре: в наши дни, когда ревитализация религии вызвала к жизни оживление общественного интереса к её теориям и практикам, наглядно видно, что она же придала дополнительный импульс повышению конфликтогенного потенциала религии как общественного явления [Глаголев, 2014, 48–49].

Интерес к религии в указанном контексте – не новость. Начиная с работы С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций» (опубликованной в 1996 году, – через три года после одноименной статьи, в конце которой стоял знак вопроса), не прекращаются дискуссии по вопросу о правомерности однозначного отнесения религии к цивилизационному маркеру.

Противостояние культур и религий, по мысли Хантингтона, вытесняет в наши дни экономическое, политическое, идеологическое и военное противостояние [Хантингтон, 2003, 16]. С другой стороны, анализ многочисленных социологических исследований убеждает, что в своей социальной проекции религия нередко «работает» как идеология. Это значит, что огромный пласт связанных с нею практик просто выводится за скобки [Глаголев, 2013, 77–86; Аринин, 2013, 99], а оставшиеся упрощенные схемы создают условия для появления конфронтаций даже там, где их вполне могло не быть: не в области интересов, экономических, политических или военных, – а в области «чистых идей», выражающих «несъедобные» ценности. Иногда складывается впечатление, что религия – «по определению» фактор дестабилизации поликультурного общества, поскольку способна провоцировать непримиримые конфликты буквально «из ничего». Конечно, верно и то, что «экономические, политические, идеологические и военные» конфликты часто камуфлируются религиозной риторикой, привлекая ценностное противостояние для «укрепления» позиции каждой из сторон. «Рационализация», – психологический механизм «обеления» своих устремлений при любой реальной их направленности, – был описан ещё И. Кантом, утверждавшим приоритет долга над склонностями. В противном случае склонности будут диктовать долгу, каким ему следует быть. Однако сводить религиозное противостояние и вытекающее из него насилие исключительно к нерелигиозным побуждениям – «неубедительный аргумент» [Забияко, 2010, 154]. Поэтому изучение особенностей ценностных мотивов религиозного противостояния составляет важную задачу философско-культурологического анализа конфликтогенного потенциала культур, задает перспективы изучения способов профилактики обострений их противостояния.

Разумеется, религии и культуры могут не только противопоставлять, но и объединять людей. Одним из удачных следствий предложенного Хантингтоном возвращения к маркированию цивилизационного противостояния принадлежностью к тому или иному религиозно-культурному комплексу (то есть, переводя на язык аксиологии, ценностному «стандарту», выраженному в объективированной форме сакрализованных правил поведения в свете культового поклонения определенным символам) оказалось создание нового языка философии политики, позволяющего более точно описать дисперсный характер современного глобализирующегося мира [Глаголев, 2016, 123]. И, прежде всего, выделить основания, по которым можно установить с высокой степенью достоверности цивилизационную принадлежность «культурных анклавов» (например, миграционных сообществ, проживающих на территории других государств: их представители нередко во втором и третьем поколении являются гражданами страны проживания, однако не чувствуют себя принадлежащими к ней в культурном, – бытовом, нравственном, а иногда и правовом, – смыслах [Дианина, 2016б, 32–37; Каргина, 2014б, 164–174]).

«Конфликты идентификаций», возникающие при столкновении доминирующих (по разным причинам) культурных традиций с традициями, имеющими статус «новых», «чужих» и т.д., — головная боль для органов власти и источник бытового напряжения для рядовых граждан многих государств. Достаточно вспомнить ситуацию, сложившуюся в Европе на фоне миграционного кризиса, развернувшегося в связи с сирийским конфликтом. При этом возможности адаптации, а в перспективе — интеграции мигрантов в принимающую культуру, нередко наталкиваются на стойкое сопротивление самих общин, лидеры которых обозначают свою позицию с помощью религиозно окрашенных терминов [Дианина, 2016а, 18–20], тем самым демонстрируя твердость своей позиции: религиозные ценности, как известно, залегают в глубинных пластах сознания [Яблоков, 2018, 46–55], где располагаются наиболее значимые для личности векторы социальной ориентации. Такие векторы проходят через процесс сакрализации, представляющий собой сложно организованное взаимодействие личного и общественного сознания в деятельности [Лурье, 2003, 7–12; Стефаненко, 2014, 20–22; 38–40], со времен древних обществ [Дильтей, 2001, 52; Кассирер, 2001, 187–229] распознаваемой [Луман, 2007, 115] в качестве исходной для самоопределения личности. Таким образом, религиозные маркеры оказываются значимыми даже там, где, казалось бы, не идет речи о «классическом» участии личностей и групп в отправлении религиозного культа. Редуцируясь до «культурных проекций», они составляют основу светских интерпретации ценностей [Каргина, 2014а, 109–114; Камедина, 2011, 107–138], содержательно восходящих к исторически определенным их религиозно заданным интерпретациям.

Последнее вполне объяснимо, ведь религиозные институты долгое время выступали монополистами «духовного производства». Даже сравнительно долгое сосуществование с образовательными учреждениями, школами и университетами, не сразу лишило их статуса «главного идеолога», регулирующего знание: ещё И. Кант в своей работе «Спор факультетов» серьезно рассуждает о том, почему церкви не стоит входить в подробности научных исследований, а государству — претендовать на статус «главного учёного»; и почему им обоим вполне можно удовлетвориться лояльностью со стороны «учёных университета», а не требовать от этих категорий граждан подчинения в определении приоритетов исследования и способов организации научного знания [Кант, 1994, 61]. Правда, в наши дни просветительская модель образования все чаще подвергается критике. С ней связывают критическое для общества усиление социальной конфликтности, указывая на параллели роста числа университетски образованных людей и темпы роста числа сторонников революционных движений (например, в России). Вместе с тем история показывает, что сам факт включения религиозной идеологии в реестр официальной государственной пропаганды (а тем более, признание исключительного статуса за единственной идеологией такого рода) не является панацеей от конфликтов. Скорее, напротив — при определённых условиях стимулирует их развитие [Халиль, 2012, 187–189].

Как уже отмечалось, дисперсность распределения социальных групп, чья социокультурная идентичность (обычаи, традиции, мораль и т.д.) не совпадает с «нормативным» представлением о ней, принятым за точку отсчёта в социокультурном пространстве данной страны, не позволяет найти строгую корреляцию между «национальной культурой» и государственными границами, что создает дополнительные трудности для выяснения многих практически значимых социальных и социально-психологических параметров, влияющих на социальное поведение группы (производственная активность, покупательский спрос, гражданская активность, политическая «благонадежность», степень возможной криминализации группы и т.д.). Невозможность установить чёткие соответствия в данном случае снимается с помощью методологии цивилизационного подхода, скорректированной С. Хантингтоном: группы, заявляющие и своей социальной идентичности с помощью религиозных маркеров, легко «вылавливаются» из общей социальной среды вне зависимости от линейных параметров, выделяющих их усредненные позиции в социальном пространстве того или иного государства. По сути, этот подход фиксирует не столько «объединённость», сколько фактическую разделённость общества по религиозному признаку. С одной стороны, для этого имеются объективные основания, состоящие

в различии ценностей и основанного на них образа жизни религиозных и «пострелигиозных» групп (культурных сообществ). С другой – акцент на разнице ценностных основ неизбежно усиливает потенциал возможного противостояния в случае конфликтов, в том числе – имеющих внерелигиозную природу (например, конфликты экономические и социальные могут приобретать в связи с этим дополнительную напряжённость, переводя проблему на язык противопоставления религиозных ценностей). Таковы, например, многие территориальные конфликты на Ближнем и Среднем Востоке, спекулирующие противостоянием ислама и христианства, христианства и иудаизма (Палестина), различных деноминаций ислама, например, суннизм и шиизм (Ирак и Иран) и т.д.

С другой стороны, желание перевести экономический или территориальный конфликт в сферу противостояния религиозных идеологий свидетельствует о стремлении зафиксировать позиции сторон в качестве непримиримых (ведь, если опираться на точку зрения современной эпистемологии, ненаучные (идеологические в том числе) суждения нефальсифицируемы, неопровержимы, – поскольку составляют предмет веры и/или убеждения [Поппер, 2004, 28–30]). Отсюда – спекулятивный характер идеолого-религиозной риторики, приводящий к таким последствиям, как разделение в 2011 г. Судана по этнорелигиозному принципу (Судан, где преобладает исламское большинство, и Южный Судан, где большая часть населения исповедует христианство и до ¼ – традиционные африканские религии); попытки расколоть гражданское единство Египта (противопоставление последователей ислама и христиан-коптов), спекуляции на близкие темы применительно к другим поликонфессиональным странам, например таким, как Россия, и т.д.

Современные государства в лице своих руководящих органов, признавая эту проблему, борются с возможными негативными последствиями двумя основными путями.

Во-первых, используется сценарий, который можно условно назвать американским. Здесь применяется приём обнуления конфронтации за счёт «запуска» процесса самоорганизации максимального числа религиозных акторов. Религиозное разнообразие доводится до максимальной степени, выбор конкретных способов того, кому и во что верить, оставляется за конкретным субъектом [Филатов, 2007, 45]. Сложности, которые встречает данный способ профилактики религиозно окрашенных конфликтов, нельзя преуменьшать: здесь и вопрос о «возрасте религиозного согласия», роль семьи в осуществлении религиозного воспитания, проблемы прозелитизма и религиозной миссии в контексте активизации новых религиозных движений и т.п. Важно также отметить, что экспорт этой модели организации религиозного пространства в постсоциалистические европейские страны (например, в Сербию) и Россию в 1990–2010-е гг. очень наглядно проявил её ограниченность: люди, не привыкшие к «религиозному разнообразию», оказались заложниками искажённой интерпретации религиозной свободы. Рост числа лиц, попавших в психологическую зависимость от ряда религиозных лидеров, реализующих с помощью своей паствы криминальные устремления (всем известный пример – деятельность движения Аум Синрекё) на фоне сплоченности созданных ими организаций, со всеми тяжёлыми личными и социальными проявлениями такой зависимости, – подобные следствия апробации «американской модели» фиксировались в названных регионах именно в связи с расширением спектра «разрешенных» конфессий и религиозных деноминаций.

Во-вторых, сегодня существует (и активно продвигается в России) регрессивный сценарий профилактики религиозных конфликтов, построенный на поэтапном выведении государством ряда «нежелательных» деноминаций из легитимного присутствия в правовом и, как следствие, социальном поле. Здесь реализуется модель постепенного возвращения к фиксированному числу более или менее «традиционных» участников религиозно-идеологического управления общественными процессами, исключая по максимуму упомянутые выше формы зависимости от малопонятных большинству населения (и властным элитам) религиозных направлений. Негативными следствиями перехода к этой модели является ограничение религиозной свободы, а также подспудное тяготение к установлению

ранжирования конфессий со стороны власти, стремление к поддержанию претензий на главенство в политическом пространстве государства одной из религиозных идеологий. Что, в свою очередь, усиливает риторику об исключительности избранных ценностей и нарастание нормативизма ценностного мышления. Утверждение несомненной общезначимости «своих» ценностей, помимо провоцирования встречной активности, вырывает их из культурного контекста, нарушает преемственность исторической памяти. Ситуация напоминает диалог двух глухонемых, каждый из которых замкнут в круге собственных представлений о музыке Моцарта и пытается навязать свою точку зрения оппоненту. К музыке Моцарта такой спор имеет весьма косвенное отношение, как и нормативистский спор о ценностях – к изучению ценностей.

Вместе с тем, «нормативистское» прочтение религиозных ценностей не является единственно возможным их прочтением. Описание религии как «непонятного», «неизвестного» [Аринин, Чудаева, 2013, 52–53] демонстрирует «избыточность» её содержания по отношению к нормативизму. Наука, в том числе современная наука, возвращает религиозоведение к нормативизму, вводя требование объективизма и, казалось бы, приравнивая его к дистанцированию от ценностного контекста. Дискуссия когнитивистов и анти-когнитивистов, развернувшаяся в 2017–2018 гг. на страницах журнала «Religion, Brain & Behavior» [Reychler; McPhetres, 2017, 1–12; Colombo, 2016, 743–763; Lane, 2017, 299–304; Sterelny, 2017, 1–20] показывает, насколько вопрос об эпистемологических основаниях изучения религии фундаментален для современного научного знания. При этом изгнанные в дверь, ценности возвращаются в окно: само рассуждение о *норме* объективизма вводит в «беспристрастную науку» ценностное измерение. Таким образом, даже «конфессионально неангажированное» религиозоведение нередко обвиняется в излишней пристрастности – например, потому, что недостаточно «социологично». С другой стороны, призрак ценностей преследует социологию, как и любую другую позитивную науку, не меньше, чем более широкоформатные исследования религии. Очевидно, что выйти из этого круга можно, только признав неприятный факт вторжения ценностей в самые «чистые» исследовательские призмы. И меньше всего пострадают при этом сами эти призмы – только признав наличие искажения, можно надеяться на достоверность полученных с их помощью суждений. Как следствие, место нормативизма займут установки на *актуализацию* и *проблематизацию*, требующие вытеснения обыденного нормативизма из повседневных дискурсивных практик. Меньше негативной риторики – меньше поступков, основанных на заданных ею ценностных лекалах.

Именно такой, научный, подход видится наиболее сбалансированным при попытке реализовать стратегию профилактики цивилизационных конфликтов. В том числе – маркированный религиозными ценностями или развивающихся по сценарию собственно религиозных конфликтов. Разворот образования, в том числе, школьного и университетского, к изучению реальных проблем общества в рамках общеобязательных базовых гуманитарных предметов предполагает в данной связи их насыщение сведениями из области религиозно-культурной семантики и прагматики. Подобное насыщение вряд ли перевесит властную волю к реализации одного из описанных выше сценариев предотвращения конфликтов, «минимизирующего» и «расширительного». Однако, создавая условия для понимания и принятия культурного разнообразия как данности, не перечеркивающей личный и групповой ценностный выбор, но позволяющей ему состояться в полной мере на фоне реальных *различий*, «постпросветительские» образовательные стратегии в конечном итоге могут способствовать движению общества в сторону преодоления вектора эскалации конфликтов. В частности, переводя их во внутренний план поиска оптимальных решений по выходу из потенциально драматических ситуаций.

Было бы слишком легковесным завершить рассуждение о религии в поле современных цивилизационных конфликтов очередным призывом «изучать религиозоведение» – представителям научного сообщества это и так в основном понятно; а денег (и часов), как всегда, не хватает на всех. Однако молчать на данную тему сегодня становится слишком опасно. Что может и чего не может сделать религиозоведение для профилактики разрушительного столкновения цивилизаций? Как и всякая наука, оно не может стать панацеей. Вместе с тем, его положения и выводы о

религиозных метках культурных границ уместно доносить до общества. Хотя бы в тех формах, которые дает современный школьный курс обществознания и университетский курс философии.

Библиографический список

1. Аринин, Е.И. Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана / Е.И. Аринин // Религиоведение. – 2013. – Т. 2. – С. 97–105.
2. Аринин, Е.И. Проблема «духовной безопасности» в контексте понимания религиозности в религиоведении / Е.И. Аринин, Е.А. Чудаева // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. – 2013. – № 1. – С. 50–54.
3. Глаголев, В.С. Герметичность религии как проблема социологического исследования / В.С. Глаголев // Социология религии в обществе позднего Модерна. – Белгород, 2013. – С. 77–86.
4. Глаголев, В.С. Религиозные транзитивы как социальная реальность / В.С. Глаголев // Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы. Сборник материалов третьего конгресса российских исследователей религии в 6 томах. – Владимир, 2016. – С. 123.
5. Глаголев, В.С. Столкновение в светском обществе религиозных и секулярных парадигм / В.С. Глаголев // Проблемы укрепления единства российской нации. Материалы всероссийского научно-практического форума с участием зарубежных ученых. – Пермь, 2014. – С. 48–55.
6. Дианина, С.Ю. Особенности трансляции исламских ценностей средствами массовой коммуникации скандинавских стран : дис. канд. филос. наук : 09.00.13 / С.Ю. Дианина; МГИМО. – М., 2016а. – 250 с.
7. Дианина, С.Ю. Философско-культурологические проблемы взаимодействия коренных обществ стран Северной Европы с иммигрантами в контексте процесса исламизации / С.Ю. Дианина // Общество: философия, история, культура. – 2016б. – № 5. – С. 32–37.
8. Дильтей, В. Сущность философии / В. Дильтей: пер. с нем. – М.: Интрада, 2001. – 160 с.
9. Забияко, А.П. Религия и насилие / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2010. – № 2. – С. 153–162.
10. Камедина, Л.В. Духовная целостность русской культуры и ее смысловая репрезентация в художественной словесности XI–XXI вв. : дис. докт. культурологии : 24.00.01 / Л.В. Камедина; ЗабГУ. – Чита, 2011. – 414 с.
11. Кант, И. Собрание сочинений в 8 тт. Т. 7. / И. Кант: пер. с нем. – М.: Чоро, 1994. – 495 с.
12. Каргина, И.Г. Качественные изменения дискурса секуляризации в конце XX – начале XXI вв. / И.Г. Каргина // Теория и практика общественного развития. – 2014а. – № 1. – С. 109–114.
13. Каргина, И.Г. Религия как фактор адаптации иммигрантов / И.Г. Каргина // Полис. Политические исследования. – 2014б. – № 2. – С. 164–174.
14. Кассирер, Э. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление / Э. Кассирер: пер. с нем. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – 280 с.
15. Луман, Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Н. Луман; пер. с нем. – СПб.: Наука, 2007. – 648 с.
16. Лурье, С.В. Психологическая антропология. История, современное состояние, перспективы / С.В. Лурье. – М.: Академический Проект, Альма Матер, 2003. – 624 с.
17. Поппер, К.Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания / К.Р. Поппер; пер. с англ. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПЛ «Ермак», 2004. – 638 с.
18. Стефаненко, Т.Г. Этнопсихология / Т.Г. Стефаненко. – М.: Аспект Пресс, 2014. – 352 с.
19. Филатов, С.Б. Традиционные религии, «русская цивилизация» и суверенная демократия / С.Б. Филатов // Религия и конфликт. – М.: РОССПЭН, 2007. – 560 с.
20. Халиль, М.А.М. Динамика религиозно-культурной ситуации в постреволюционном Египте / М.А.М. Халиль // Вестник МГИМО Университета. – 2012. – № 6 (27). – С. 187–189.
21. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон: пер. с англ. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.
22. Яблоков, И.Н. Религиозное сознание: специфика, уровни, репрезентации / И.Н. Яблоков // Вопросы философии. – 2018. – № 2. – С. 46–55.
23. Colombo, M., Explanatory judgment, moral offense and value-free science / M. Colombo, L. Bucher, Y. Inbar // Review of philosophy and psychology. – 2016. – Т. 7. – №. 4. – P. 743–763.
24. Lane, J.E. Can we predict religious extremism? / J.E. Lane // Religion, Brain & Behavior. – 2017. – Vol. 7. – №. 4. – P. 299–304.

25. McPhetres, J. Using findings from the cognitive science of religion to understand current conflicts between religious and scientific ideologies / J. McPhetres, T.T. Nguyen // Religion, Brain & Behavior. – 2017. – P. 1–12.
26. Reychler, L. Religion and conflict / L. Reychler // The International Journal of Peace Studies. – 1997. – Vol. 2. – № 1 [Электронный ресурс]. – URL: https://translate.google.com/translate?hl=ru&sl=en&u=http://www.gmu.edu/academic/ijps/vol2_1/Reyschler.htm&prev=search (дата обращения 15.04.2018).
27. Sterelny, K. Religion re-explained / K. Sterelny // Religion, Brain & Behavior. – 2017. – P. 1–20. doi:10.1080/2153599X.2017.1267953.

Текст поступил в редакцию 10.05.2018.

References

1. Arinin E.I. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2013, vol. 2, pp. 97–105 (in Russian).
2. Arinin E.I., Chudaeva E.A. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i social'nye nauki* [Bulletin of the Northern (Arctic) Federal University. Series: Humanities and Social Sciences]. 2013, no 1, pp. 50–54 (in Russian).
3. Glagolev V.S. *Sociologija religij v obvestve pozdnego Moderna (pamjati Ju.Ju. Sinelinoj). Materialy Tre'tej Mezhduнародной nauchnoj konferencii* [Sociology of religion in the society of the late Modern (in memory of Y.Y. Sinelina). Materials of the Third International Scientific Conference]. Belgorod, 2013, pp. 77–86 (in Russian).
4. Glagolev V.S. *Akademicheskoe issledovanie i konceptualizacija religij v XXI veke: tradicii i novye vyzovy. Sbornik materialov tret'ego kongressa Rossijskikh issledovatelej religij v 6 tomah* [Academic research and conceptualization of religion in the 21st century: traditions and new challenges. Collection of materials of the third congress of Russian researchers of religion in 6 volumes]. Vladimir, 2016, p. 123 (in Russian).
5. Glagolev V.S. *Problemy ukreplenija edinstva Rossijskoj nacii. Materialy vserossijskogo nauchno-prakticheskogo foruma s uchastiem zarubezhnyh uchenyh* [Problems of strengthening the unity of the Russian nation. Materials of the All-Russian Scientific and Practical Forum with the participation of foreign scientists]. Perm, 2014, pp. 48–55 (in Russian).
6. Dianina S.Ju. *Osobennosti transljatsii islamskikh cennostej sredstvami massovoj kommunikacii skandinavskih stran. Diss. kand. filos. nauk* [Features of the transplantation of Islamic values through the mass media of the Scandinavian countries. Ph.D. Thesis in Philosophy]. Moscow: MGIMO, 2016, 250 p. (in Russian).
7. Dianina S.Ju. *Obshchestvo: filosofija, istorija, kul'tura* [Society: philosophy, history, culture], 2016, no. 5, pp. 32–37 (in Russian).
8. Dilthey W. *Sushchnost' filosofii* [The Essence of Philosophy]. Moscow: Intrada, 2001, 160 p. (in Russian).
9. Zabyako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2010, no 2, pp. 153–162. (in Russian).
10. Kamedina L.V. *Celostnost' russkoj kul'tury i ee smyslovaja reprezentacija v hudozhestvennoj slovesnosti XX–XXI vv.* [Spiritual integrity of Russian culture and its semantic representation in artistic literature of the 11th–21st centuries]. Chita: ZabGU, 2011, 414 p. (in Russian).
11. Kanh I. *Sobranie sochinenij v 8 t.* [Collected Works in 8 vols. Vol. 7]. Moscow: Choro, 1994, 495 p. (in Russian).
12. Kargina I.G. *Teorija i praktika obvestvennogo razvitiya* [Theory and practice of social development]. 2014, no. 1, pp. 109–114 (in Russian).
13. Kargina I.G. *Polis. Politicheskie issledovanija* [Polis. Political Studies]. 2014, no. 2, pp. 164–174 (in Russian).
14. Kassirer E. *Filosofija simvolicheskikh form. Tom 2. Mifologicheskoe myshlenie* [Philosophy of symbolic forms. Volume 2. Mythological thinking]. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaja kniga, 2001, 280 p. (in Russian).
15. Luhman N. *Social'nye sistemy. Oчерk obvej teorii* [Social systems. Essay on the General Theory]. St. Petersburg: Nauka, 2007, 648 p. (in Russian).
16. Lur'e S.V. *Psihologicheskaja antropologija. Istorija, sovremennoe sostojanie, perspektivy* [Psychological anthropology. History, current state, prospects]. Moscow: Akademicheskij Proekt, AI'ma Mater, 2003, 624 p. (in Russian).
17. Popper K.R. *Predpolozhenija i oproverzhenija: Rost nauchnogo znanija* [Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge]. Moscow: OOO «Izdatel'stvo ACT»: ZAO NPL «Ermak», 2004, 638 p. (in Russian).
18. Stefanenko T.G. *Jetnopsihologija* [Ethnopsychology]. Moscow: Aspekt Press, 2014, 352 p. (in Russian).
19. Filatov S.B. *Religija i konflikt* [Religion and conflict]. Moscow: ROSSPEN, 2007, 560 p.
20. Halil' M.A.M. *Vestnik MGIMO Universiteta* [Bulletin of MGIMO University], 2012, no. 6 (27), pp. 187–189 (in Russian).
21. Huntington S. *Stolknovenie civilizacij* [The Clash of Civilizations]. Moscow: OOO «Izdatel'stvo AST», 2003, 603 p. (in Russian).

22. Yablokov I.N. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 2018, no. 2, pp. 46–55 (in Russian).
23. Colombo M., Bucher L., Inbar Y. *Explanatory judgment, moral offense and value-free science. Review of philosophy and psychology*. 2016, vol. 7, no. 4, pp. 743–763.
24. Lane J.E. *Can we predict religious extremism? Religion, Brain & Behavior*. 2017, vol. 7, no. 4, pp. 299–304.
25. McPhetres J., Nguyen T.T. *Using findings from the cognitive science of religion to understand current conflicts between religious and scientific ideologies. Religion, Brain & Behavior*. 2017, pp. 1–12.
26. Reyhler L. *Religion and conflict. The International Journal of Peace Studies*. 1997, vol. 2, no. 1. Available at: https://translate.google.com/translate?hl=ru&sl=en&u=http://www.gmu.edu/academic/ijps/vol2_1/Reyschler.htm&prev=search (accessed April 15, 2018).
27. Šterelny K. *Religion re-explained. Religion, Brain & Behavior*. 2017, pp. 1–20. DOI:10.1080/2153599X.2017.1267953.



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.4.126-130

Иванова И.И.



Канада на рубеже XX–XXI вв.: религиозные изменения как отражение миграционных процессов в стране

Аннотация. Коренными жителями в Канаде считаются только индейцы, а они составляют не более 2% населения. Это говорит о Канаде как о стране по преимуществу иммигрантской и потому богатой разнообразием языков, религий, культур. При этом анализ взаимосвязи религии и языка с конкретной этнокультурой позволяет заключить, что в условиях канадской иммиграции такая связь между религией и культурой отражает специфику последней гораздо сильнее, нежели связь между культурой и национальным языком. Начиная с рубежа XX–XXI вв.

Канада испытывает значительное усиление миграционных потоков и, соответственно, переживает изменения в религиозной картине. Так, если не учитывать традиционную религиозность индейцев, то можно утверждать, что за 1991–2001 гг. более всего увеличилось число мусульман (на 129 %), а менее всего – иудеев (на 3,7 %). Весьма значительно увеличилась численность представителей сербского православия, христианских древневосточных церквей, а также буддизма, индуизма, сикхизма. Протестантизм обнаруживает явную тенденцию к сокращению, а отказ от какой-либо религиозности вообще – к увеличению. Статистический анализ этой религиозной динамики позволяет руководящим структурам не только выявить действительные миграционные тенденции в стране, но и повысить эффективность государственного управления в целом.

Ключевые слова: Канада, этнокультурное разнообразие, религиозный плюрализм, религия и этнокультура, миграционные процессы, религиозная динамика

Irina I. Ivanova

Canada at the Turn of the 20th and 21st Centuries: Religious Dynamics as a Reflection of the Migration Processes in the Country

Abstract. Indigenous people in Canada are considered to be only Indians, and they make up no more than 2% of the population. This speaks of Canada as a country mainly immigrant and therefore rich in a variety of languages, religions, cultures. At the same time, the analysis of the relationship of religion or language with a particular ethnic culture allows us to conclude that, in the context of Canadian immigration, such a link between religion and culture reflects the specifics of a culture much more than the relationship between culture and the national language. Starting from the turn of the 20th and 21st centuries, Canada is experiencing a significant increase in migration flows and, accordingly, is experiencing changes in the religious picture. So, if we do not take into account the traditional religiosity of the Indians, then we can say that during 1991–2001 the greatest increase in the number of believers was observed among Muslims (by 129 %) and the smallest increase took place among the Jews (by 3.7 %). The number of representatives of Serbian Orthodoxy, Christian Oriental churches and Buddhism, Hinduism, Sikhism has increased considerably. The number of Protestants shows a clear tendency to decline, and the rejection of any religiosity increases. Statistical analysis of this religious dynamics allows the governing structures not only to identify the actual migration trends in the country, but also to improve the effectiveness of public administration in general.

Key words: Canada, ethnic culture multiplicity, religious pluralism, religion and ethnic culture, migration processes, religious dynamics

Иванова Ирина Ивановна – доктор философских наук, профессор Кыргызско-Российского Славянского университета; 720017, Кыргызстан, г. Бишкек, ул. Киевская, 44, КРСУ; ivanova_ii@mail.ru
Irina I. Ivanova – DSc (Philosophy), Professor of the Kyrgyz-Russian Slavic University; KRSU, 44 Kievskaya str., Bishkek, Kyrgyzstan, 720017; ivanova_ii@mail.ru

Тесная взаимосвязь культуры с национальным языком не только позволяет говорить о существовании феномена этнокультуры, но и провоцирует искушение считать здесь язык фактором определяющим. Отсюда, кстати, появляются выражения «французская культура» вместо «франкоязычная культура», «арабская философия» вместо «арабоязычная философия» или «русское население» вместо «русскоязычное население». Не менее тесная взаимосвязь культуры с религией приводит к крайностям иного рода – утверждениям о происхождении «культуры от культа» и даже их отождествлению. Но поскольку саму такую взаимосвязь – культуры с языком или религией – отрицать невозможно, то тем более важно видеть её конкретные векторы. Например, профессор Университета Оттавы Р. Шокетт в своём культурно-историческом анализе, проведённом в работе «Канадские религии» (2004), выделяет такие аспекты развития канадской культуры, как государственно-церковные отношения [Choquette, 2004, 206–225], секуляризация [Choquette, 2004, 353–376], образовательная система [Choquette, 2004, 285–308], взаимосвязь иммигрантских этнокультур с конкретными религиями [Choquette, 2004, 401–402], но никак не языковой аспект.

Действительно, в условиях Канады связь между религией и этнокультурой отражает специфику последней гораздо сильнее, нежели связь между культурой и национальным языком. Сама система национального образования – этого базиса культуры в условиях цивилизационного развития – обязана своим происхождением религии, причём религии христианской, привнесённой, по своему происхождению иммигрантской: «В течение более чем четырёхвековой своей истории школы Канады были конфессиональными, то есть находящимися под влиянием конкретных христианских церквей» [Choquette, 2004, 307]. Даже в высшем профессиональном образовании, берущем начало в 1635 г. и обеспечиваемом до втор. пол. XX в. двадцатью семью колледжами и университетами, первое учебное заведение полностью светского характера появляется лишь в 1850 г. (Университет Торонто), а хоть сколько-нибудь заметное влияние таких образовательных учреждений наблюдается лишь с нач. XX в. [Choquette, 2004, 299]. Иными словами, для истории Канады исходной была следующая последовательность: сначала в той или иной форме приверженность религии, а затем получение высококвалифицированной профессиональной подготовки. И только благодаря корректировке иммиграционного законодательства в 1962, 1967, 1975, 1978, 1987, 1993 и 2001 гг., которая производилась из-за проблем в темпах прироста населения, появилось понятие профессиональной иммиграции, и стало меняться в сторону индифферентизма отношение не только к тому, в какой степени мигранты владеют государственными языками (за исключением иммиграции в Квебек), но и, главным образом, к тому, к какой расе или религии они принадлежат [см.: Владимирова, 2002].

При этом важно заметить, что коренными жителями в Канаде считаются только индейцы и эскимосы, которые составляют менее 2 % всего населения. Ежегодно население страны, насчитывающее сегодня 37 млн. человек [Население, <http://countrysmeters.info/ru/CANADA>], возрастает на 1 % с небольшим, однако картина такого возрастания, если говорить о времени начиная с сер. XX в., выглядит в разные годы по-разному. Наивысшего пика прирост населения достигал в 1956 г. (2,83 %), самого низкого своего уровня – в 1999 г. (0,91 %) [Население, <http://countrysmeters.info/ru/CANADA>]. Именно на рубеже XX–XXI вв. – в 1997–2003 гг. – прирост населения впервые оказался ниже 1 %, и именно в это время, особенно после трагедии, произошедшей в США 11 сентября 2001 г., зависимость благосостояния страны от количества и качества иммиграции приобрела свою предельную ясность. «... сейчас Канада принимает иммигрантов и беженцев больше, чем любая другая страна в соотношении с численностью её населения» [Владимирова, 2002, 120]. В самом деле, за счет внешних источников обеспечивается около двух третей ежегодного прироста населения [Население, <http://canadago.ru/wiki/naselenie-kanady>]. Это говорит о Канаде как стране по преимуществу иммигрантской и потому богатой разнообразием этносов, религий, культур.

Среди наиболее значимых причин канадской иммиграции – экономической, политической, образовательной, этнической и религиозной – главной стала экономическая,

и основным фактором принятия решений в миграционной политике Канады рубежа XX–XXI вв. стал ориентир на привлечение высококвалифицированных кадров. В первую очередь это сказалось на географии иммиграции: Китай, обогнав Индию, оказался на первом месте (в 1997 г. китайцы составляли 8% всех иммигрантов, в 1998 г. – 11 %, в 1999 г. – более 15 %), Пакистан – на третьем, Южная Корея – на пятом. Девятое место заняла Югославия: в основном из-за мигрантов, прибывших в Канаду в качестве беженцев. «В 2000 году всего в Канаду приехало 226837 иммигрантов, из них: из Китая – 36664 человека (16,2 %), из Индии – 26004 (11,5 %), из Пакистана – 14163 (6,2 %), из Филиппин – 10063 (4,4%), из Южной Кореи 7602 (3,4 %), из Шри-Ланки 5832 (2,6 %), из США – 5806 (2,6 %), из Ирана – 5598 (2,5 %), из Югославии – 4699 человек (2,1 %)» [Владимирова, 2002, 119]. Что касается иммиграции по религиозным мотивам, то таковая – по количеству переселенцев – оказывается наименее значимой и является для каждого мигранта в основном делом внутренним, поскольку Канада со своей политикой религиозного плюрализма давно лидирует среди стран, наиболее лояльных по отношению к религиозным конфессиям.

В то же время Канада, не имеющая официальной религии и в своей политической культуре опирающаяся на идею религиозного плюрализма, традиционно находится под влиянием христианства. И в общей религиозной картине страны, включающей христиан, мусульман, иудеев, буддистов, индуистов, сикхов, язычников и даже так называемых нерелигиозных (no religion), к нач. XXI в. христиане составляли подавляющее большинство – около 80 % населения [Choquette, 2004, 1–4, 379; The Religions, 2012, XI–XXVII]. При этом языческо-анимистские верования коренных жителей Канады хотя и обнаружили безусловную тенденцию к возрождению (число приверженцев этих верований за 1991–2001 гг. увеличилось в три с лишним раза), однако в общей религиозной картине едва ли превысили долю в 0,2 % [Choquette, 2004, 7–26; The Religions, 2012, 1–28]. Что касается канадских христиан, то доля католиков среди них составила 43,2%, протестантов – около 30 %, а представителей православия и древневосточных церквей – всего 1,4 %. Приверженцев нехристианских исповеданий – мусульман, иудеев, буддистов и пр. – оказалось чуть более 5%. Довольно весомый компонент составили нерелигиозные канадцы (16,2 % населения), то есть, условно говоря, атеисты, гуманисты, агностики [The Religions, 2012, 408; Choquette, 2004, 379].

Если посмотреть на религиозную картину Канады с точки зрения её динамики, то обнаружится, что на рубеже XX–XXI вв. наибольшими темпами увеличилось число язычников (на 281 %), анимистов (на 175 %), мусульман (на 129 %), христиан без строго фиксированной деноминации (на 121 %) и представителей сербского православия (на 109,5 %), а наименьшими темпами – число католиков (на 4,8 %) и иудеев (на 3,7 %). Весьма значительным был прирост среди индуистов (на 89 %), сикхов (на 89 %) и буддистов (на 84 %), а количество протестантов, особенно пресвитериан, в целом уменьшилось – на 8 % (исключение составили баптисты, мормоны, адвентисты, гуттериты, методисты и представители ряда евангелическо-миссионерских церквей). На этом фоне особенно рельефным стало выглядеть увеличение числа нерелигиозных лиц (на 44 %), или, по-другому, усиление в Канаде тенденции к религиозному индифферентизму [The Religions, 2012, 408]. С учётом же того, что совокупная доля язычников, анимистов и приверженцев сербского православия в общем составе канадского населения не превышает 0,3 %, говорить о безусловном увеличении числа верующих в стране рассматриваемого периода можно только относительно мусульман, христиан неопределённой деноминации, индуистов, сикхов и буддистов.

Аналогичная картина религиозной динамики, но взятая только в аспекте иммиграции, выглядит следующим образом. На рубеже XX–XXI вв. за счёт иммигрантов прирост католиков был обеспечен на 72%, христиан без фиксированной деноминации – на 23%, православных разного толка – практически на 100%, мусульман – на 84,5%, иудеев – на 100%, индуистов – на 85%, сикхов – на 65%, буддистов – на 62%, нерелигиозных – на 27% [The Religions, 2012, 424]. При этом иммигрантами-католиками были в основном приезжие из Филиппин, православными иммигрантами – выходцы из Греции и стран Восточной Европы, а иммигрантами, исповедующими

ислам, – пакистанцы, индонезийцы, иранцы. И поскольку в канадской статистике религий отсутствуют специальные этнические разделы, то остаётся не вполне ясной ситуация с религиозностью иммигрантов из Китая, хотя, как известно, лидерство в пополнении рядов новых канадцев принадлежит именно им. Можно, однако, предположить, что китайские мигранты пополняют в основном нерелигиозную часть канадского населения. В самом деле, подавляющее большинство самих жителей современного Китая (77 %) считают себя неверующими, а традиционные для Китая даосизм, буддизм или конфуцианство принято относить к религиям весьма условно [Религия, <http://www.ruchina.org/religion.html>]. В то же время нельзя не заметить, что число иммигрантов, приехавших из Китая в 1991–2001 гг. (не менее 300 тыс.), вполне сопоставимо с числом всех канадских нерелигиозных иммигрантов этого периода (390 775 тыс.) [The Religions, 2012, 424].

Отдельного рассмотрения заслуживает также динамика иммиграции в Канаду православных верующих. Официальная статистика по этому поводу составлена таким образом, что крайне трудно выработать достаточно чёткое представление и о том, какие конкретно этносы входят в этот православно-миграционный поток, и о том, к каким церквям они относятся, и о том, действительно ли эти церкви имеют православный статус, и даже о том, насколько корректны те цифры в статданных, которые проходят по графам православной религиозности. Так, православным верующим в официальной канадской статистике, отражающей религиозность населения, посвящаются графы «Greek Orthodox» («Греческие православные»), «Orthodox not included elsewhere» («Православные, не включённые в прочие графы»), «Ukrainian Orthodox» («Украинские православные») и «Serbian Orthodox» («Сербские православные») [The Religions, 2012, 408–438]. При этом оговаривается, что к «Greek Orthodox» относятся также и представители Греческой католической церкви, а к «Orthodox not included elsewhere» – все, кто в анкете написал «православный», в том числе представители Армянской апостольской церкви (на самом деле относящейся к дохалкидонским древневосточным церквям), Болгарской православной церкви, Эфиопской православной церкви (относящейся к дохалкидонским древневосточным церквям) и Македонской православной церкви (относящейся к неканоническим православным церквям) [The Religions, 2012, 422]. Примечательно, что принадлежность к Русской православной церкви ни в одном из статистических разделов не оговаривается, а поэтому вызывают большое сомнение данные, которыми, скажем, оперирует М. Тульский, утверждая, что в 1991–2001 гг. численность верующих РПЦ выросла с 6,6 тыс. до 15,6 тыс. [Тульский, <http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=fresh&id=109>].

Что касается действительных цифровых данных по православной динамике в Канаде, то, с одной стороны, за период 1991–2001 гг., согласно статистике, наблюдается безусловный рост общего числа православных верующих (на 84,8%) [The Religions, 2012, 408], а с другой, – число православных иммигрантов, прибывших за это время, почти в полтора раза (на 47,5%) превышает общий прирост верующих данной категории [The Religions, 2012, 424]. Объяснений в данном случае может быть два: либо в Канаде на рубеже XX–XXI вв. произошло резкое сокращение числа коренных православных верующих вследствие естественной убыли и эмиграции, либо статистические данные по православной религиозности населения составлены некорректно. Для полноты картины стоит добавить, что к началу XXI в. численность канадских православных возросла все-таки не повсеместно: она увеличилась среди представителей сербского православия (на 109,5 %) и православия неопределённого типа и древневосточных церквей (на 79,9 %), но уменьшилась среди православных греков (на 7,1 %) и приверженцев Украинской православной церкви (на 5,1 %). При этом совокупная доля представителей православия в общей численности канадского населения в это время не достигала даже 1,5 % [The Religions, 2012, 408].

В конечном итоге можно заключить, что религиозная динамика, происходящая в Канаде на рубеже XX–XXI вв., достаточно адекватно отражает этнокультурное разнообразие страны, её политику этнического и религиозного плюрализма, а также специфику миграционных процессов. Статистический анализ этой динамики служит для административных органов страны хорошим ориентиром в решении

социально-экономических задач, способствует повышению эффективности государственного управления в целом, позволяет прогнозировать будущее. Если же говорить о будущем самих канадских религий, то тут следует сослаться на мнение профессора Р. Шокетта, приведённое в книге «Канадские религии»: «У всех у нас есть множество проявлений – этнических, культурных, политических, экономических, религиозных, – это если обозначить только некоторые из них. Мы носим наши личины, словно разные слои одежды; при этом некоторые из них важнее других. На протяжении большей части истории Канады религиозная принадлежность была для большинства её жителей ключевым моментом в формировании идентификационного самосознания. Практически каждый ощущал себя либо католиком, либо протестантом, либо иудеем, etc. После 1960 г. такое положение вещей стало менее заметным. Однако перепись канадского населения 2001 г. показывает, что 84% канадцев по-прежнему осознают свою религиозную принадлежность. Приведут ли неоконсервативные ориентиры нашего общества к возрождению религиозного сознания и единения в ближайшие годы? Если да, то сделает ли это более заметным присутствие религии в жизни Канады и её влияние? Несомненно, канадцы в конце концов продолжают свой танец со своими религиями, которые укрепляют социальные устремления их паств...» [Choquette, 2004, 438].

Библиографический список

1. Владимирова, М.А. Законодательные основы иммиграционной политики Канады / М.А. Владимирова // США и Канада: экономика, политика, культура. – 2002. – № 9. – С. 109–121.
2. Население Канады [Электронный ресурс] // Canadago. – URL: <http://canadago.ru/wiki/naselenie-kanady> (дата обращения 13.02.2018).
3. Население Канады // Countrymeters [Электронный ресурс]. – URL: <http://countrymeters.info/ru/CANADA> (дата обращения 13.02.2018).
4. Религия в Китае [Электронный ресурс] // Россия и Китай: Азиатское иллюстрированное обозрение. О Китае. – URL: <http://www.ruchina.org/religion.html> (дата обращения 15.03.2018).
5. Тульский, М. Перепись 2001 года в Канаде: Во что верует страна? [Электронный ресурс] // Портал Credo.ru. – URL: <http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=fresh&id=109> (дата обращения 15.03.2018).
6. Choquette, R. Canada's Religions: An Historical Introduction / R. Choquette. – Ottawa: University of Ottawa Press, 2004. – 464 p.
7. The Religions of Canadians / ed. by J.S. Scott. – Toronto: University of Toronto Press, 2012. – 468 p.

Текст поступил в редакцию 29.04.2018.

References

1. Vladimirova M.A. *SShA i Kanada: ekonomika, politika, kul'tura* [The USA and Canada: Economics, Politics, Culture]. 2002, no. 9, pp. 109–121 (in Russian).
2. *Naseleniye Kanady* [Population of Canada]. Available at: <http://www.ruchina.org/religion.html> (accessed February 13, 2018) (in Russian).
3. *Naseleniye Kanady* [Population of Canada]. Available at: <http://countrymeters.info/ru/CANADA> (accessed February 13, 2018) (in Russian).
4. *Religiya v Kitaye* [Religion in China]. Available at: <http://www.ruchina.org/religion.html> (accessed March 15, 2018) (in Russian).
5. Tul'skiy M. *Perepis' 2001 goda v Kanade: Vo chto veruyet strana?* [The Census of 2001 in Canada: What Do the Country Believe in?]. Available at: <http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=fresh&id=109> (accessed March 15, 2018) (in Russian).
6. Choquette R. *Canada's Religions: An Historical Introduction*. Ottawa: University of Ottawa Press, 2004, 464 p. (in English).
7. *The Religions of Canadians*. Ed. by J.S. Scott. Toronto: University of Toronto Press, 2012, 468 p. (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.4.131-144

Забияко А.А., Цмыкал О.Е.

Религиозные искания писателей дальневосточной эмиграции: метаморфозы этнокультурной идентификации

Исследование поддержано грантом Амурского государственного университета. Название проекта: «Русские и китайцы в условиях межэтнических контактов XIX–XXI вв.: культурный, литературный, религиозный контекст»

Аннотация. В статье представлен анализ направлений религиозных поисков дальневосточной эмиграции (в первую очередь, писателей русского Харбина). Несмотря на доминирование православия и православной культуры, этот центр восточной ветви русской эмиграции исторически характеризовался поликонфессиональностью, религиозной терпимостью и тенденцией к культурной и религиозной синкретизации. Интерес к магии, оккультизму, спиритомании, присущий повседневной жизни простых харбинцев, сопрягался с панмистическими настроениями духовной элиты. Тяга к «запредельному» в сознании эмигрантских писателей воплощалась в разных формах и духовных практиках: от теософии и увлечения Н. Рерихом до астрологии, спиритизма и йоги. На материале творчества, переписки и воспоминаний Алексея Ачаира, Валерия Перелешина, Лариссы Андерсен авторы исследуют религиозные искания поэтов старшего и младшего поколения дальневосточной эмиграции.

Ключевые слова: русский Харбин, этнокультурная идентификация, поликонфессиональность, религиозный синкретизм, китайские религии, теософия, Агни-йога, «народное православие», пантеизм, йога, духовные практики

Anna A. Zabiako, Olga E. Tsmikal

Religious Quest of the Writers of the Far East Emigre Community: Metamorphoses of Ethnocultural Identification

The research was supported by the grant of the Amur State University “Russians and Chinese in the Context of Inter-Ethnic Contacts of the 19th–21st Centuries: Cultural, Literary, Religious Context”

Abstract. The article presents an analysis of the directions of religious searches of the Far Eastern emigration (first of all, the writers of Russian Harbin). Despite the dominance of the Orthodox Church, this center of the eastern branch of the Russian emigration has historically been characterized by policonfessionalism, religious tolerance and a tendency to cultural and religious syncretisation. The interest in magic, occultism, spirituality, inherent in the daily life of ordinary Harbin people, paired with the pan-mystic sentiments of the spiritual elite. In the minds of émigré writers, the “transcendent” was embodied in various forms and spiritual practices: from theosophy and passion of N. Roerich to astrology, spiritualism and yoga. On the material of creativity, correspondence and memories of Alexei Achair, Valery Pereleshin, Larissa Andersen, the authors explore the religious quest of poets of the older and younger generation of Far Eastern emigration.

Key words: Russian Harbin, ethnocultural identification, polyconfessionalism, religious syncretism, Chinese religions, theosophy, Agni Yoga, “folk Orthodoxy”, pantheism, yoga, spiritual practices

Забияко Анна Анатольевна – доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой литературы и мировой художественной культуры Амурского государственного университета; 675027, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21; sciencia@yandex.ru

Anna A. Zabiako – Doctor of Philology, Full Professor, Head of the Department of Literature and World Arts, Amur State University; 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia, 675027; sciencia@yandex.ru

Цмыкал Ольга Евгеньевна – аспирант Амурского государственного университета, ассистент кафедры литературы и мировой художественной культуры АМГУ; 675027, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21; olgatsmykal@yandex.ru

Olga E. Tsmikal – post-graduate student (Amur State University), Assistant at the Department of Literature and World Arts; 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia, 675027; olgatsmykal@yandex.ru



А.А. Забияко



О.Е. Цмыкал

Основной тенденцией при характеристике религиозной жизни дальневосточной эмиграции, в частности, русского Харбина как исторически сложившегося центра русской культуры в Китае, становится указание на поликонфессиональность эмигрантской общины и акцент на доминировании православной культуры [Аблова, 2004; Забияко, Забияко, Лешошко, Хисамутдинов, 2015]. Вторым направлением, обозначающим своеобразие религиозных настроений русской эмиграции в Китае, логично выступает так называемый «ориентализм», увлечение Востоком в его китайско-маньчжурском изводе [Кириллова, 2015; Конталева, 2018].

Данная работа имеет целью не опровергать уже наработанные парадигмы, не предлагать альтернативные концепции, но обозначить проблему однозначного толкования многосложного и противоречивого феномена, каковым представляется религиозная жизнь русской эмиграции в Китае. Авторы опираются на уже имеющийся опыт изучения культурной жизни эмигрантского Харбина, отражённой в материалах периодики, мемуарах, художественных текстах, эпистолярных, интервью, архивах БРЭМ и т.д., и на новые источники. Фокусирование исследования на религиозных исканиях писателей русского Харбина объясняется тем, что настроения духовной элиты всегда в сгущённой, концентрированной форме отражают имплицитно развивающиеся тенденции в культуре.

Как известно, с 20-е гг. XX в. Харбин как центр КВЖД на довольно продолжительное время становится уголком дореволюционной России, «сказочно-утопическим пристанищем» для изгоев всех национальностей и всех вероисповеданий [Забияко, Эфендиева, 2009, 15]. Эта харбинская утопия, ситуация «безвременья», а для молодёжи – «безбудущности» [Забияко, Эфендиева, 2009] порождает самые разнообразные религиозные поиски – от ориентации на этнокультурную, национальную (вплоть до национализма) традицию до самых невероятных, далёких от исконно русских, духовных практик [Забияко, Крыжанская, 2009; Конталева, 2018].

В Харбине все конфессии существовали мирно, действовали храмы разных религиозных общин – мечети, синагоги, католический храм, но православных храмов было несравнимо больше – около 24 [ГАХК. Ф. 831. Оп. 1. Д. 29. Л. 36–76]. Православие либо ориентированность на православную культурную традицию для многих бывших граждан Российской империи (до эмиграции, возможно, не считавших себя русскими) стали способом сохранения либо утверждения этничности [Забияко, Забияко, Лешошко, Хисамутдинов, 2015]. Празднование православных праздников, культура посещения православных храмов определяли духовную жизнь большинства населения русского Харбина – а это и были в преимущественно русские, согласно историческим сведениям [Аблова, 2004; Забияко, Забияко, Лешошко, 2015]. Подтверждением данному тезису становятся публикации в газетах и журналах, приуроченные к праздничным дням, например: «Русская эмиграция в Харбине сохранила верность всем красочным старым русским обычаям, из которых наиболее импозантным, несомненно, является крестный ход на Иордань и водосвятие в Сунгари. Величественное зрелище Иордани неизменно собирает многотысячную массу эмигрантов и привлекает множество корреспондентов иностранных газет и журналов, и толпы местного маньчжурского и японского населения, любующегося редкостным зрелищем» [Упшинский, 1936; Зиненко, 2018].

Об укоренённости в православной традиции и о тёплых чувствах, пробуждаемых в православные праздники, с большим вдохновением пишут не только сугубо православно ориентированные журналисты и писатели (М. Колосова, О. Тельтофт, Б. Камский, М. Аргунский [см., напр.: Аргунский, 1928] и др.), но и весьма далёкие от религиозных сентенций в целом – например, Арсений Несмелов [Эфендиева, Зиненко, 2015].

Однако при этом Алексей Ачаир – казачий офицер, белопоходник, патриот, в стихах воспевающий «Святую Русь», «Золотую Русь», является русским секретарём ХСМЛ в Маньчжурии¹ [Дубаев, 2009]. Будучи также членом масонской ложи Розенкрейцеров, он увлекается Рерихом и его Учением Живой Этики, становится членом Русского Комитета Пакта Рериха и Знамени Мира в Харбине [Дневник, 2015, 238]. Откликом на увлечение Н. Рерихом и результатом сообщения с Г. Гребенщиковым стала организация Ачаиром «Молодой Чураевки», выработка её идейной платформы

[Забияко, 2015, 196–223]. Рерихианство А. Ачаира стало одним из определяющих направлений его жизнетворческой концепции, сформировало отношение к миру и людям.

Ещё одним известным апологетом учения Н. Рериха являлся писатель Альфред Хейдок. Как известно, А. Хейдок был воспитан в лютеранской традиции. Но, следуя внутренним импульсам, личному религиозному опыту [Забияко, 2015, 227–242], в Харбине становится уверенным последователем Агни Йоги и рерихианцем. Будучи верен своему Учителю до самого конца, верный ученик смог пронести подаренный Рерихом талисман – кольцо с малахитом – через все испытания лагерями и ссылками. Оказавшись на свободе уже глубоким стариком, но получив возможность писать, Хейдок продолжает начатое в «Звёздах Маньчжурии» (1934) [Хейдок, 1934] – и в художественном слове проповедует Учение Живой этики [об этом см.: Забияко, Крыжанская, 2005, 179–190; Забияко, 2016, 274–282].

Явно противоречивая религиозная ориентированность столь цельных нравственно и идеологически натур, как Алексей Ачаир и Альфред Хейдок, свидетельствует, скорее, не об исключении из правил, а определённой тенденции, характерной не только для отдельных личностей, но в целом – культуры русского Харбина.

Один из авторов данной статьи уже неоднократно обращался к проблеме взаимосвязи популярности учений Е. Блаватской и Н. Рериха и панмистицизмом харбинской культуры [см.: Забияко, 2009; Забияко, Землянская, 2013, Забияко, 2016].

Интерес к теософии, укоренённый в харбинской культуре, был следствием привезённой ещё из дореволюционной России спиритомании и помноженной на неё хиромантии, увлечение которыми в суровые годы эмиграции всемерно усилилось [Забияко, Крыжанская, 2009]. Если теософское учение необходимо было серьёзно изучать (о чем свидетельствует тот же В.А. Слободчиков [Слободчиков, 2005, 62–63, 168]), то спиритов харбинская повседневность производила по мере востребованности – подтверждением тому служат многочисленные объявления и публикации в газетах «Заря», «Копейка» и журнале «Рубеж» [Забияко, Крыжанская, 2009]. К примеру, объявления, расположенные на страницах газеты «Заря» четыре номера подряд, гласили: «Хиромант-окультист М. Тарновский. Научно определяю прошедшее. Руковожу настоящим и предостерегаю в будущем. Веду беседы по оккультизму (телепатия, гипноз и самогипноз). Составляю гороскоп» [Заря, 1929, 16]. В фешенебельном отеле «Модерн» наряду с прославленными знаменитостями – С. Лемешевым, А. Вертинским, Ф. Шаляпиным, практически на постоянной основе снимали номера практикующие спириты и хироманты.

Детальный анализ публикаций еженедельного «Рубежа» (1926–1945) [Конталева, 2018] позволяет судить о том, что не только эмигрантские журналисты уловили мистическую настроенность читателей самых разных предпочтений и религиозных ориентаций – домохозяек, чиновников, бывших военных, служащих, студентов. Маститые писатели, публикующиеся в этом самом востребованном эмигрантском сообществе издания (А. Несмелов, В. Рамбаев, Б. Юльский и др.), следовали духовному запросу публики и практически «на заказ» сочиняли рассказы о встречах с «запредельным», об общении с духами и о тайнах ясновидения [Конталева, 2018]. Редакторская политика «Рубежа» в целом отвечала и следовала панмистическим устремлениям культуры дальневосточной эмиграции – даже перепечатки рассказов из зарубежных изданий в большинстве случаев свидетельствуют о востребованности у читателей именно такого рода произведений, связанных с оккультными практиками, спиритизмом, гаданиями, египтоманией и т.д. [Конталева, 2018].

При этом так называемый «ориентализм» в религиозной сфере [Конталева, 2018] у эмигрантов, живущих на самом что ни на есть Востоке – в сердце Маньчжурии, носил весьма специфический, именно «ориентальный» в смысле его европейского понимания, экзотический характер. Как известно, китайский язык (не говоря о маньчжурском) учили единицы – те, кто родился в русско-китайских семьях, либо те, кто планировал заниматься китаеведением.

Позднее, после прихода японцев, детей стали обязывать учить в школе японский язык. Хотя в данной статье мы говорим о времени, когда Харбин ещё был практически русским и его жители не стали разъезжаться по городам, странам и весям,

то есть о Харбине до 1932 г., всё же подчеркнём – принудительное изучение японского отнюдь не способствовало увлечению японской культурой и религиозными практиками.

Языковая изоляция русскоязычного населения Харбина была общим следствием индифферентного отношения к китайской культуре. Это при том, что в Харбине китайцев было поднято на научный уровень [Хисамутдинов, 2013]. Китай эмигрантов если и интересовал, то только по известной русской «любви к дальнему», – далёкий, южный, недостижимый. Классик китайской литературы, Цюй Цюбо, фиксирует в своём биографическом повествовании воспоминание о встрече с харбинцами. Живя в Харбине, его собеседники сетуют на то что «в Китае не были» [Цюй Цюбо, 1979; об этом: Забияко, Сенина, 2017].

Что же говорить о «чужих богах»... Именно с такими интонациями и в таких определениях описываются в публицистических заметках и очерках, а также в художественных произведениях, как правило, религиозные культы и духовные практики китайцев и маньчжуров [об этом: Эфендиева, Родионова, 2015]. «Чужих богов» следует чтить, уважать «чужую веру», поругание святыни невеждами карается непременно и крайне жестоко (Н.А. Байков «Страшная месть», М. Щербаков «Корень жизни», А. Хейдок «Безумие жёлтых пустынь», А. Ачаир «Тайна северной тайги» и т.д.). Религиозные традиции китайского населения вызывают интерес у эмигрантов, они кладутся в основу художественной этнографии дальневосточной эмиграции [см., напр.: Байков, 1914, Шкуркин, 1924], но, как правило, не влекут за собой духовные практики.

Исключением, возможно, является всё тот же Алексей Ачаир, более, чем кто-либо из его окружения, оказавшийся способным проникнуться духовным опытом китайской традиции. Китайская исследовательница Ли Иннань, комментируя стихотворение «Ханьчжоу», отмечает: «С огромной эмоциональной силой передано растворение в нирване у А. Ачаира...»:

И был только он – только отдых. И сон, и полет
в беспредельность,
и скрипки, и лютни, и цитры, и радостный крик
окарины,
и дрожь трепетавшего гонга, и млечность,
и вечность, и цельность,
и – облачный ладан, и звезды, и путь в поднебесье
орлиный
(«Ханьчжоу, 1939») [Ли, 2002, 277].

Подобные поэтические «проникновения» в инорелигиозный духовный опыт не случайны. Ачаир вырос на Тай-Шане, где скрестились судьбы самых разных народов и религий – мусульман, буддистов, православных, старообрядцев. Потому бывшему казачьему есаулу так легко давалось это погружение в инокультуру – это соответствовало его жизнестроительной концепции.

Позднее, благодаря приобщению к двум «священным текстам» китайских религий – «Лунь Юй» и «Дао Дэ Цзин», Ачаир изживает свой личный душевный драматизм. В 1937 году у поэта выходит сборник стихотворений «Лаконизмы», где в полной мере отразился его интерес к китайской философии, неотделимой от религиозных практик. Книга включила 52 стихотворения так называемой сверхкраткой формы, каждое из которых представляло лаконичное выражение либо философского суждения, либо некоей духовной максимы [Забияко, 2005, 132].

Атеизм

Так. Бога нет. Но есть –
закон и честь,
добро, любовь... и жизнь всего живого...
– Чудак какой! Бежишь трусливо слова:
«Добро..., любовь...» – так это Бог и есть [Ачаир, 1937].

Подобное погружение в китайскую традицию, очевидно, было органично для всеприимчивого Ачаира.

Но – призванный стать наставлением (не случайно «Лаконизмы» были изданы в форме маленькой карманной книжицы, подобно той, какую берут с собой странствующие монахи), сборник не был оценён по достоинству харбинской читающей публикой. Как, в принципе, и его рерихианские интенции, лёгшие в основу формирования «Чураевки», не были ранее восприняты его питомцами [об этом см.: Забияко, 2016, 136–166].

Воспоминания, письма, художественные тексты молодого поколения русских харбинцев свидетельствуют об определённом разброде в умах и религиозном эклектизме эмигрантской поросли. Причины тому были всё те же – многоконфессиональность харбинского общества, довольно лояльная позиция православной церкви по отношению к экуменистическим и «сектантским» движениям [Дубаев, 2016], свобода духовного поиска, которой отличался русский Харбин, но самое главное при этом – отсутствие сколько бы ни было крепких жизненных опор, в которых поколение выросших без родины детей так остро нуждалось.

Многим из пасынков эмиграции выпала доля не просто в малом возрасте оказаться либо родиться на чужбине, но постоянно менять насиженные места, устраиваться и вновь мигрировать. Поначалу в Шанхай, Тяньцзинь, а затем – по странам и континентам. Отсюда – отчаянные поиски «запредельных откровений», иногда в синкретическом единстве с усвоенным в детстве православием.

Подобная вера в «запредельное» весьма ярко запечатлена в одном из писем Марии Павловны Коростовец (дочери известного китаевода, русского консула в Монголии П.С. Попова), натуры, крайне увлечённой «панмистическими» идеями, к В. Перелешину. Речь идет о случае, произошедшем с бывшими чураевцами уже в Шанхае после трагической смерти Николая Петереца: «Самое яркое, что у меня осталось от наших собраний, это – помните? – первая пятница после смерти Николая Петереца, когда мы втроем – Ларисса, Вы и я – накрывали на стол и без сговора поставили лишний прибор «для Коли», и в этот момент в окно раздался стук ногтей (помните, у него были длинные холеные ногти?), и Ларисса сказала – это он! Вы пошли и открыли ему дверь. А, кажется, я сказала: “Если это Вы, подайте знак!” И электрическая лампочка потухла и вспыхнула, потухла и вспыхнула...» [Забияко, Крыжанская, 2009, 181–182].

М.П. Коростовец фигурирует и в автобиографическом произведении В.Ф. Перелешина «Два полустанка», где он рассказывает о собственном опыте соприкосновения с мистическим, теперь уже – с астрологией: «Лично я в астрологию верил не больше, чем в алхимию – до тех пор, пока Мария Павловна (Коростовец) не вызвалась составить мой гороскоп, причём, рассказав о важном и значительном, не произнесла задумчиво:

– А через две недели у вас будут нарывы на правой руке.

Дней через десять после этого разговора я бродил вечером в парке Бэй-гуаня с моими учениками, китайцами. Неподалёку от могилы Д.Л. Хорвата (у храма Мучеников) наступил на сухое деревцо, которое кто-то бросил поперёк тропинки, причём поцарапал кисть правой руки. Только через три дня, когда на руке образовались нарывы, вспомнил я о предсказании Марии Павловны. А руку пришлось бинтовать» [Перелешин, 1989].

Это событие стало для поэта поводом написать стихотворение «Мой гороскоп»:

Вещает мне язык небесных литер,
Что в этот мир пришёл я в час, когда
На небо мудрый восходил Юпитер,
Достойная и щедрая звезда.

На западе, в двуликом знаке Рака,
Стояли рядом Солнце и Нептун,
Глашатая возвышенного брака
Двух жребиев и двух созвучных струн.

И там же стал расчётливый Меркурий,
Лукавый враг и Марсу, и Луне:
Все черные бессонницы, все бури
За их вражду судьба сулила мне... [Перелешин, 1989].

У самой Коростовец есть стихотворение, сходное по тематике, под названием «Астролог»:

Плывут года над башней астролога...
На полках книги разместились строго,
Нахохлилась сова и зябнет кот;
В трубе подзорной тот же небосвод
И так же блещет Млечная Дорога... (1943) [Коростовец, 1973, 114].

Ещё один случай, связывающий воедино астрологические штудии Марии Коростовец и В.А. Слободчикова, человека трезвомыслящего, описан В. Перелешиним весьма двусмысленно: «Году в 1944-ом был я вместе с Марией Павловной Коростовец приглашён обедать к Воле Слободчикову и Ольге Тельтофт. Обед был отличный, но сам хозяин не ел ничего. Грустно хлебал рисовый отвар.

– У меня давно уже колит, – объяснил он. – Я перепробовал десяток врачей. Каждый запретил мне есть то или иное. Один строжайше запретил мясо, другой – молоко и яйца, третий – хлеб и овощи. Я никому не верю, но из предосторожности соблюдаю все их запреты. Последние две недели я так ослабел от болезни, что, кажется, ещё немного, и...

Мария Павловна вызвалась составить гороскоп («Эфемериды» всегда имела при себе) и объяснить, что происходит.

– Да, правда, Владимир Александрович. У вас в шестом доме – доме здоровья – долго болтался Сатурн. И он ходил то взад, то вперед. Совершенно вас измотал. Но вчера Сатурн вышел из вашего дома здоровья. А теперь вы так слабы не от болезни, а от истощения. Мой вам совет: сейчас же просите Ольгу Ярославну сделать вам хороший стэк с жареным картофелем. И непременно выпейте стакан красного вина...

Воля счёл, что терять ему было нечего, и согласился.

Через четверть часа он с волчьим аппетитом съел огромный стэк с картофелем и огурцами, выпил стакан красного вина. Повеселел, засиял своими синими глазами.

– Спасибо, Мария Павловна. Я давно не чувствовал себя таким здоровым, как сейчас» [Перелешин, 1989]. Читатель может теряться в догадках, что же спасло недомогающего Слободчикова: звезды или здоровая пища вкупе с бокалом красного вина?

Если М.П. Коростовец была натурой экзальтированной и увлечённой, и её «панмистические настроения» кажутся вполне закономерными, то Валерий Францевич Перелешин представляет собой интересный пример двойственного отношения не только к оккультизму, но и к восточной философии. Перелешин знал китайский язык. Будучи православным монахом, он всерьёз занимался изучением китайской философии и культуры, результатом чего явился перевод даосского трактата «Дао дэ цзин» (а также множество переводов китайской поэзии) [Пышняк, Эфендиева, 2013, 256–266; Эфендиева, Пышняк, 2014, 136–140]. Правда, в монастыре В. Перелешин не задержался (очевидно, по причине своей неудержимой греховной страсти), идеями даосизма также не особенно проникся, судя по его письмам, воспоминаниям и репликам в адрес друзей поэтов. Но – несмотря на насмешки над теософией и её апологетами (в том числе Е. Блаватской, учение которой он определял как «блеватизм»), поэт верил в астрологию.

Снисходительно (а втайне – положительно) воспринимая мистические воззрения Марии Коростовец, Валерий Францевич, однако, довольно саркастично говорит об увлечении поэта Михаила Волина йогой: «В Шанхае он (Волин) свёл дружбу с Евгенией Васильевной Петерсен (будущая Индра Деви – прим. авт.)... Через короткое время состоялся большой приём у Таисии Павловны Жаспар (её муж занимал настоящий дворец, полный предметов искусства и всяческой роскоши). Для

забавы гостей Мифа был обряжен индусом: в чалме и шелках; для большей смуглости даже был вымазан какой-то краской....

С того момента указанная Таисия Павловна влюбилась в Волина, написала с него десятки картин (в том числе изобразила его на иконе в образе св. апостола Иоанна Евангелиста)» [Перелешин, 1989].

Однако, сколько бы ни иронизировал Перелешин по поводу Волина, для последнего йога не была пустым увлечением: в Шанхае Волин руководил школой гимнастики и йоги, а позже написал 8 книг по хатха-йоге в соавторстве с некой Нанси Фелон [Михаил Волин, <http://www.unification.com.au/articles/1096/>].

Интерес к восточной философии у М. Волина выражался и в стихах:

Побудь с собой наедине,
Уйди в себя на час.
И словно в сладком полусне,
Не открывая глаз,

Глядися пристально в себя
И ты тогда поймёшь
Всё то, что мучило тебя,
Всю суету и ложь...

[Михаил Волин, <http://www.unification.com.au/articles/1096/>].

Панмистицизм харбинской культуры, помноженный на интерес к Востоку и укоренённость в православной культуре, отразился в мировосприятии одной из самых известных поэтесс русского Харбина Лариссы Андерсен – чураевки, ученицы А. Ачаира, в которой он видел «много Света» [Андерсен, 2006, 352–353]. Религиозно-философские искания поэтессы в целом были чрезвычайно интересны и разнообразны. Крещёная в православии, Андерсен восхищалась красотой китайских храмов, серьёзно изучала йогу, интересовалась дзэн-буддизмом. Судя по письмам, воспоминаниям и художественным текстам Андерсен, понятие «Бог» было для неё достаточно абстрактным. В её представлении это был не Иисус, не Яхве, не Шива – это был кто-то, кто стоит надо всеми, влияет на судьбы, карает и прощает, но «лица» у него не нет [Андерсен, 2006, 336]. Истоком такого своеобразного индивидуального духовного синкретизма является внутренняя пантеистичность, позволяющая поэтессе воспринимать мир и себя в этом мире как единое целое.

Андерсен была одной из немногих чураевцев, кто смог проникнуться религиозным чувством жизнестроения в «Духе Жизни, Света и Любви», двигавшим Ачаиром всю его жизнь [Забияко, Забияко, Лёвшин, Хисамутдинов, 2015]. Ларисса вспоминала, как во время визита Н.К. Рериха в Харбин Алексей Алексеевич представил её знаменитому мистика. Заразившись восторгом своего учителя, Ларисса Николаевна позже написала Рериху письмо с просьбой взять её в экспедицию, но детской мечте не суждено было осуществиться. Зато позже, в Индии, жизнь свела Лариссу Николаевну с сыном Н.К. Рериха – Святославом Николаевичем, с которым она в дальнейшем вела переписку. Правда, Агни-йога не стала для Лариссы Николаевны той «путеводной звездой», которой она была для её Учителя – веря в искренность Ачаира, поэтесса воспринимала идеи рериханства весьма отвлечённо. Нельзя, однако, отрицать, что встреча с Николаем Константиновичем Рерихом повлияла на формирование мировоззрения молодой поэтессы, с детства склонной к пантеистическому восприятию окружающего мира и религиозно-философскому поиску [Цмыкал, 2018].

Подтверждением этого являются очерки Лариссы Николаевны, посвящённые Китаю и Корее. Прожив добрую часть своей жизни в Китае, Ларисса Николаевна не проявляла особого интереса к религиозно-философской жизни этой страны, однако она интуитивно уловила «дух» китайской философии. В очерке «Кое-что о Пекине» Андерсен пишет: «Вы можете беспрепятственно и подолгу смотреть на эти вот исполинские ивы, знающие не меньше, чем Будда, закрытый в храме. И даже ясно видеть очертания старческих лиц в их корявых стволах. Недаром китайцы верили, что в старых деревьях живут духи...» [Андерсен, 2006, 290].

Деревья не только приобретают в глазах автора антропоморфные черты, но и приравниваются к божеству – Будде. Известный синкретизм, присущий китайскому религиозному сознанию (смешение народных верований и традиционных религиозно-философских учений – даосизма, конфуцианства, буддизма), находит отклик в сознании Андерсен. Действительно – спросив китайца, какую религию он исповедует, можно услышать в ответ, что он считает себя буддистом, затем увидеть, как он же поклоняется Конфуцию и при этом оставляет символическую «жертву» (купюру достоинством от юаня до десяти) в маленькой кумирне на горном склоне, задабривая духов гор. Эту особенность китайской культуры поэтессе было несложно прочувствовать – ведь и сама она не вполне понимала, во что именно верит, бог был для неё фигурой размытой [об этом, напр., см: Андерсен, 2006, 336–337], взаимодействие же с природными силами она ощущала гораздо более органично.

Потому в садах Пекина Ларисса Андерсен переживает почти религиозный опыт: «...Я вдруг почувствовала, что из меня словно вытекла вся душа. Утекла куда-то туда, где только и есть что снежно-белая верхушка пагоды, тихо, сквозь сон позвякивающая от ветра металлическими колокольчиками» [Андерсен, 2006, 289].

Подобные особенности мировосприятия проявляются и в очерках, посвящённых Корее, которая была наиболее близка Лариссе из дальневосточных стран (возможно, это было обусловлено особенностями самой страны, а возможно – тем, что здесь она была окружена любящими её друзьями и имела возможность отдыхать, ни о чем не думая). «Сокровищница радости» – так называет поэтесса Корею. Слово «радость» рефреном звучит в абзаце, посвящённом описанию этой страны: «Прозрачные ручьи, звенящие в горах – это радость. Запах хвои и прикосновение ветра, слетающего с вершины – это радость. Неизбывная, неисчерпаемая радость земли, которая, несмотря ни на что, будет главной насущной радостью для тех, кто когда-то вдохнул её, принял всем своим существом, всем своим сердцем, глазами, босыми ногами и кожей. Природа принимает в свой обширный храм неограниченное число исповедующих её радостную и простую религию...» [Андерсен, 2006, 284].

Очевидно, что «радость» в данном контексте – практически религиозный концепт, воссоздающий растворение в религии природы, религии самой первобытной и естественной... Повторение слова (ненавязчивое) создаёт эффект «зааминивания» в молитве или заговоре. В горах Кореи лирической героине также видится образ «зелёного» божества: «Вот – зелёный бог, увенчанный нежной хвоей лиственницы, сидит на вершине новинской горы и смотрит вниз, где в долине пенистой реки копошатся люди, уставшие от города и приехавшие к нему на поклон» [Андерсен, 2006, 284].

Дубы, ели и сосны, что оживали когда-то в воображении и танцах юной Лариссы, так и остались для неё одушевлёнными, полными тайны и волшебства. Неудивительно, что в восточных землях эти образы – образы божеств природы – проявились в её сознании особенно ярко.

В период своей шанхайской жизни Л. Андерсен начинает постигать учение йоги, а затем преподавать его. Обращение к йоге вполне объяснимо, если принять во внимание все трудности, с которыми ей пришлось столкнуться в «шанхайский» период. Молодой женщине, неустанно работающей, не чувствующей стабильности, необходима была отдушина, духовная альтернатива внешним обстоятельствам. Страсть поэтессы к танцам, вероятно, тому также способствовало. Танец для Андерсен был не только способом самовыражения – способом существования: «Это живёт в теле, и это приятно вытанцовывать» [Хисамутдинов, 2006, 429–437]. В индуизме танец является не только важной составной частью религиозных культов, но и органичным компонентом индийской культуры в целом. Хатха-йога, в которой одну из ведущих ролей играют физические упражнения, гибкость и пластичность, была воспринята поэтессой очень органично.

Одним из учеников поэтессы становится её будущий муж, француз Морис Шез. По долгу службы Морису приходилось часто переезжать с места на место (разумеется, вместе с супругой). Первым же пунктом назначения четы стал Мадрас. В Индии Ларисса Николаевна прожила 3 года – и была очарована экзотической страной: «В Индии – красота. Небо такое, что, кажется, звезды можно прямо взять. Они висят,

как светильники. На закате, около Мадраса, море зеленоватое. Выходит луна – женщина в красном сари. И храмы смотрят не в море, а в вечность» [Росов, 2004, 79].

В свой «индийский период» Андерсен посетила о. Цейлон. Её лирическая героиня-пантеистка передаёт ощущение всепримирения разнообразных пространств и мифологий, навеянное, безусловно, «райским» ландшафтом Цейлона:

А на самой высокой из гор,
Что в Цейлоне видна отовсюду,
След ступни с незапамятных пор:
Это – Вишну, Адам или Будда
(в общем, кто-то большой и святой...)
Так и выбрал: уж если не рай,
То, конечно, Цейлон, не Аляску,
А потом он уехал в Китай
По делам... Прилетай, моя сказка! [Андерсен, 2006, 153–154].

По буддийскому преданию, Будда оставил след своей левой ноги на вершине горы Шрипада («Священный след») [Адамова вершина, <https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%AD%D0%A1%D0%91%D0%95/%D0%90%D0%B4%D0%B0%D0%BC%D0%BE%D0%B2%D0%B0-%D0%B2%D0%B5%D1%80%D1%88%D0%B8%D0%BD%D0%B0>]. Некоторые христиане верят, что «след» был оставлен Адамом, когда тот ступил на землю после изгнания из Эдема – отсюда второе название горы, «Адамов пик». Для индусов же это – след бога Шивы. Такой синкретизированный религиозный образ, как мы видим, был воспринят поэтессой очень органично. Не вдаваясь в религиозно-конфессиональные тонкости, она, как бы походя, уточняет, что столь притягательный ландшафт создал «в общем, кто-то большой и святой». В стремлении рассказать адресатке стихотворного послания как можно больше, автор даже путает имена богов: вместо Шивы в стихотворении появляется Вишну.

Поэтесса прожила в Мадрасе 3 года. Здесь она познакомилась с философом Кришнамурти и учителем Кришнамачарья, здесь произошло и её знакомство со Святославом Рерихом и его женой, красавицей-актрисой Девикой Рани [Калиберова, http://iimc.dvfu.ru/documents/210702/110529987/VK_article10.pdf/]. Встреча Лариссы Николаевны с Джидду Кришнамурти² произошла в Адьяре, куда философ приезжал каждый год из Америки и давал публичные выступления в Теософском Обществе. При встрече Ларисса Николаевна задала ему вопрос, мучивший её всю жизнь: «Почему в мире Бог создал столько жестокости?» [Росов, 2004], на что учитель ответил ей: «А другого мира нет». Вопрос, заданный Андерсен Кришнамурти, перекликается со строками из её письма Ю.В. Крузенштерн-Петерец: «Если смерть моего рыженького Ульриха (кота – *авт.*) могла помочь человеку, то это утешает, но, Мэри, скажите, кто этим “занимается”? Бог, которого надо питать жизнью его созданий? После христианства с его “Отче наш”, с Пастырем добрым <...> тот страшный Бог Авраама, Исаака и Иакова – совершенно неприемлем... А между тем сам Христос должен был принести себя в жертву? Кому? Совершенно непонятно и страшно. И жертвы этому Кому-то всегда приносились и приносятся. Может быть, это Шива? Шива, который разрушает, потому что надо созидать новое, и все это держит какое-то равновесие в целом» [Андерсен, 2006, 336].

Подобная рефлексия телеологии «божественного промысла» сопровождала Лариссу на протяжении всей жизни, сочетаясь с ироническим отношением ко всему «слишком», связанному с религиозными чувствами. Так, будучи увлечённой йогой, испытав опыт преподавания йоги в храмах Сайгона, Андерсен весьма комично описывает внешние формы йоги, превращающейся в индустрию. Про чужаевского друга Михаила Волина и Индру Дэви – свою приятельницу, ставшую первой женщиной-йогом, Андерсен напишет В. Перелешину: «Получила очень смешную фотографию (газетную вырезку), где изображён Мишка Волин в йогском облачении, и он теперь какой-то Кармананда, что ли, и ездил на съезд йогов в Индию. Может быть, это и вовсе не смешно, человек имеет право сделаться йогом за столько лет, но мне смешно, оттого что я помню его как Мишку. (Прислала пианистка Лида Сарычева).

Ещё получила от Индры Деви тоже смешную (между нами) карточку к Рождеству. Там написано по-английски “мир на земле” и фотография: она и Сайи Баба³, причём у Индры совершенно размякший и умиленный вид, а у Сайи Баба на голове целый колтун волос. Я пишу как дура (не как Нора), ведь и Вы носили рясу, что же тут смешного? И я отовсюду слышу, что этот Сайи Баба, действительно, не то святой, не то гипнотизёр, но Индра совсем “живёт сначала” с тех пор, как его встретила. А поехала она его повидать просто из любопытства, как раз после того, как гостила у меня в Сайгоне. Теперь сигает в Индию каждые полгода, хорошо, что она как-то устраивается благодаря своему Центру. Вы знаете об этом Центре? Ещё одну я видела в Гонконге, после визита к Сайи Баба, у неё глаза как фонари, и как будто он в ней сидит. А я тут хихикаю. Это я заразилась от таитян, они от всего хихикают (25 января 1968, *Taimiti*)» [Лучшие песни, 2011, <https://zvezdaspb.ru/index.php?page=8&nput=1732>].

При этом она весьма органично сочетает йогу, православную часть религиозности и католическую: «Сегодня (я дописываю уже 10-го) Пасха. Ничего Пасхального у нас нет, Морис никаких обычаев не любит, папы нет. Всё же, единственная русская, кот<орую> я знаю в Сайгоне (Женя Астахова), принесла крашенные яички. И сегодня я пошла в катол<ическую> церковь. Церковь была полна, но европейцев было не больше десятка. Служба идет по-вьетнамски. От пения, от многих вьетнамок в трауре стало очень грустно. А вокруг – Пасха, или нет, – погромыхивает.

И все же, Христос Воскресе.

Пасха. 9 Апреля 1966, Сайгон» [Лучшие песни, 2011, <https://zvezdaspb.ru/index.php?page=8&nput=1732>].

Своё отношение к православию Ларисса логично соотносит усвоенной с детства *харбинской привычкой* – будучи уже глубоко пожилым человеком, стоя во время пасхальной службы, возвращается мыслями к тем далёким годам: «Пришла весна, ещё холодная, нерешительная, но, кажется, немножко всё-таки радует. Только очень устала. Вчера могла бы оставить зверей на одну ночь и поехать в Лион на Заутреню, переночевать там, но не хватило пороку. Зато прослушала по радио всю службу из Парижа. Причём отметила силу обычая: ну чем лучше стоять во время молитвы, как у нас принято, – и ноги устают, отвлекает, – а не сидеть, как у католиков? Даже у йогов могла бы научиться. Нет, как только услышала наше пение, встала и простояла час, да ещё со свечкой в руке (если бы кто заглянул!), и впечатление было – что я со всеми “своими” (10 апреля 1988, *Пасха*)» [Лучшие песни, 2011, <https://zvezdaspb.ru/index.php?page=8&nput=1732>].

Как мы видим, индивидуальная религиозность Лариссы Андерсен соединила укоренённое в русском сознании «народное православие», пантеистическое восприятие мира, Агни-йогу и практикующую йогу. При этом долгая жизнь в Китае не сформировала у впечатлительной натуры склонности к китайским религиям – Китай был «свой», «домашний». Данный пример в концентрированном виде отражает метаморфозы этнокультурной идентификации русских дальневосточных эмигрантов.

Выросшие на чужбине, дети эмиграции не только наследовали православную веру «родителей», но и их отчаянную тягу к поиску новых духовных опор. Одни, как В. Перелешин, метались между постригом и анафемой; другие, как М. Коростовец или одиозная Кш. Зороастра (она же – Изида Орлова), ударялись в мистицизм и спиритуализм. Третьи искали практического обоснования своему религиозному синкретизму. Очевидно, что ни православие, ни «ориентализм» не стали панацеей от эмигрантской безытийности, бездомности и бесприютности в условиях дальневосточного фронта.

Библиографический список

1. «Дневник Маньчжурской экспедиции (1934–1935)»: Международный Центр Рерихов. – М., 2015. – С. 238.
2. «Лучшие песни мои со мной...». Из писем Лариссы Андерсен Валерию Перелешину [Электронный ресурс] / вступ. статья, публ., коммент. О.Ф. Кузнецовой // Звезда. 2011. – № 11. – URL: <https://zvezdaspb.ru/index.php?page=8&nput=1732> (дата обращения 8.07.2018).

3. Аблова, Н.Е. КВЖД и российская эмиграция в Китае: международные и политические аспекты истории (первая половина XX в.) / Н.Е. Аблова. – М.: НП ИД «Русская панорама», 2004. – 432 с.
4. Адамова вершина [Электронный ресурс] // Словарь Брокгауза и Эфрона. – URL: <https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%AD%D0%A1%D0%91%D0%95/%D0%90%D0%B4%D0%B0%D0%BC%D0%BE%D0%B2%D0%B0-%D0%B2%D0%B5%D1%80%D1%88%D0%B8%D0%BD%D0%B0> (дата обращения: 15.05.2018).
5. Андерсен, Л.Н. Корея. Сокровищница радости / Л.Н. Андерсен // Одна на мосту: Стихотворения. Воспоминания. Письма. – М.: Русский путь, 2006. – С. 284–287.
6. Андерсен, Л.Н. Кое-что о Пекине / Л.Н. Андерсен // Одна на мосту: Стихотворения. Воспоминания. Письма. – М.: Русский путь, 2006. – С. 290.
7. Андерсен, Л.Н. Одна на мосту: Стихотворения. Воспоминания. Письма / Л.Н. Андерсен. – М.: Русский путь, 2006. – С. 284.
8. Андерсен, Л.Н. Письмо Ю.В. Линнику от 21.09.1994. Иссанжо / Л.Н. Андерсен // Одна на мосту. – М., 2006. – С. 352–353.
9. Андерсен, Л.Н. Письмо к Ю.В. Крузенштерн-Петерс. от 4.05.1969 г., Таити / Л.Н. Андерсен // Одна на мосту: Стихотворения. Воспоминания. Письма. – М.: Русский путь, 2006. – С. 336–337.
10. Аргунский Н. Охотничья Пасха / Н. Аргунский // Рубеж. – 1928. – № 13. – 18 с.
11. Ачаир, А. Лаконизмы / А. Ачаир. – Харбин, 1937.
12. Байков, Н.А. В горах и лесах Маньчжурии / Н.А. Байков. – СПб., 1914. – 464 с.
13. ГАХК. Ф. 831. Оп. 1. Д. 29. Л. 36–76.
14. Дубаев, М.Л. Христианский союз молодых людей и русская эмиграция в Китае. Культурологический аспект взаимодействия русской общины с молодёжными эмигрантскими организациями (первая половина XX в.) / М.Л. Дубаев // История и современность. – 2009. – № 1. – С. 33–44.
15. Забияко, А.А. Китайская философия, регионализм, теософия: «Лаконизмы» А. Ачаира / А.А. Забияко // Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2015. – С. 196–223.
16. Забияко, А.А. Ментальность дальневосточного фронта: культура и литература русского Харбина / А.А. Забияко. – Новосибирск: Издательство Сибирского отделения Российской академии наук, 2016. – 447 с.
17. Забияко, А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта / А.А. Забияко, А.П. Забияко, С.С. Левашко, А.А. Хисамутдинов / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2015. – 462 с.
18. Забияко, А.А. Спиритизм, теософия, масонство: харбинский вариант космополитизма / А.А. Забияко, К.А. Крыжанская // Меж двух миров: русские писатели в Маньчжурии. – Благовещенск, 2009. – С. 181–182.
19. Забияко, А.А. Тропа судьбы Алексея Ачаира / А.А. Забияко. – Благовещенск, 2005. – 275 с.
20. Заря. – 1929. – № 5. – С. 16.
21. Зиненко, Я.В. Как русский Харбин Крещение праздновал / Я.В. Зиненко // Любимый Харбин – город дружбы России и Китая: Материалы Международной научной конференции, Харбин, 16–18 июня 2018 г. / под ред. С.М. Дударенок, А.А. Забияко; отв. ред. Ли Яньлинь. – Харбин, 2018.
22. Калиберова, Т.Н. Встречи со Святославом Рерихом (из архива Лариссы Андерсен) / Т.Н. Калиберова [Электронный ресурс]. – URL: http://iimc.dvfu.ru/documents/210702/110529987VK_article10.pdf/ (дата обращения: 7.07.2016).
23. Кириллова, Е.О. Ориентальные темы, образы, мотивы в литературе русского зарубежья Дальнего Востока (Б.М. Юльский, Н.А. Байков, М.В. Щербаков, Е.Е. Яшнов): монография / Е.О. Кириллова. – Владивосток: Дальневост. федерал. ун-т, 2015. – 276 с.
24. Конталева, Е.А. Оккультизм и мистика на страницах харбинской периодики (по материалам журнала «Рубеж») / Е.А. Конталева // Религиоведение. – 2018. – № 2. – С. 140–153.
25. Коростовец, М.П. Астролог (Рондо) / М.П. Коростовец // Оккультизм и йога. – 1973. – № 56. – С. 114.
26. Крыжанская, К.А. Опыт соприкосновения с мистическим в повседневной жизни русского Харбина (по материалам периодической печати г. Харбина 1920–1930-х гг.) / К.А. Крыжанская // Россия и Китай: социально-экономическое взаимодействие между странами и приграничными регионами / под общ. ред. Л.А. Понкратовой, А.А. Забияко. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2011. – С. 346–352.
27. Ли, И. Образ Китая в русской поэзии Харбина / И. Ли // Русская литература XX века: Итоги и перспективы изучения: Сборник научных трудов, посвященных 60-летию проф. В.В. Агеносова. – М.: Советский спорт, 2002. – С. 271–285.

28. Михаил Волин [Электронный ресурс] / Наталья Крофтс // Единение: русская газета в Австралии (от 10.12.2014). – URL: <http://www.unification.com.au/articles/1096/> (дата обращения: 07.07.2018).
29. Перелешин, В.Ф. Два полустанка / В.Ф. Перелешин. – Амстердам, 1987.
30. Пышняк, О.Е. Валерий Перелешин как переводчик китайской классической поэзии / О.Е. Пышняк, Г.В. Эфендиева // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Исторический опыт этнокультурного взаимодействия. – Благовещенск, 2013. – Вып. 10. – С. 256–266.
31. Росов, В.А. Белый Храм на высоких горах. Очерки о русской эмиграции и сибирском писателе Георгии Гребенщикове / В.А. Росов. – СПб.: Алетейя, 2004. – 120 с.
32. Слободчиков, В.А. О судьбе изгнанников печальной... Харбин. Шанхай / В.А. Слободчиков. – М., 2005. – 432 с.
33. Упшинский, А. Иордань на Сунгари. Свыше 20 000 молящихся и до 70 купальщиков / А. Упшинский // Рубеж. – 1936. – № 5. – 26 с.
34. Хейдок, А. Звёзды Маньчжурии / А. Хейдок. – New-York, New-Syndicate, 1934. – 148 с.
35. Хисамутдинов, А.А. Ларисса – чайка изящной русской словесности (Послесловие) / Л.Н. Андерсен // Одна на мосту: Стихотворения. Воспоминания. Письма. – М.: Русский путь, 2006. – С. 429–437.
36. Хисамутдинов, А.А. Русские эмигранты-востоковеды в Харбине / А.А. Хисамутдинов // Известия Восточного Института. – 2013. – № 21. – С. 20–32.
37. Цмыкал, О.Е. Восток в художественном сознании Лариссы Андерсен / О.Е. Цмыкал // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2018. – № 4. – С. 237–243.
38. Цюй, Цюбо. Публицистика разных лет / Цюй Цюбо: перевод с кит. // Главная редакция восточной литературы. – М.: Наука, 1979. – 300 с.
39. Шкуркин, П.В. Китайские легенды и предания / П.В. Шкуркин. – Харбин, 1921. – 160 с.
40. Шкуркин, П.В. Хунхузы: Этнографические рассказы / П.В. Шкуркин. – Харбин, 1924. – 138 с.
41. Эфендиева, Г.В. К истории церковной и духовной жизни русской эмиграции Дальнего Востока: из публицистического наследия Арсения Несмелова / Г.В. Эфендиева, Я.В. Зиненко // елигиоведение. – 2015. – № 4. – С. 170–187.
42. Эфендиева, Г.В. «Рубеж» как источник этнографического знания о народах Восточной Азии / Г.В. Эфендиева, К.И. Родионова // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Исторический опыт взаимодействия культур. – Благовещенск, 2015. – Вып. 11. – С. 302–328.
43. Эфендиева, Г.В. Валерий Перелешин и его опыт стихотворного перевода древнекитайского трактата «Дао Дэ Цзин» / Г.В. Эфендиева, О.Е. Пышняк // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2014. – № 4. – С. 136–140.

Текст поступил в редакцию 01.08.2018.

¹ ХСМЛ (Христианский Союз Молодых Людей) – ХСМЛ, или YMCA (или YWCA – Христианский союз молодых людей), – межконфессиональная всемирная организация с центром в США. В 20-х гг. по всему миру эта организация насчитывала более 10 тысяч местных союзов YMCA, и общая численность членов ХСМЛ достигала более полутора миллионов человек. ХСМЛ был основан в 1844 г. Георгом Вильямсоном и имел своей целью улучшение религиозно-нравственного, интеллектуального, общественного и физического состояния молодых людей. ХСМЛ является хорошо организованной кооперацией молодых людей христианского, но не направления. Союз не признает в своей среде различий в вероисповеданиях, в его правление входят представители разных церквей, это делает Союз организацией общехристианской и препятствует ей принять сектантский характер. Конечной целью Союза является идея всемирного христианского объединения людей путём бескорыстного и всестороннего служения человечеству на почве развития религиозной веротерпимости, в противовес объединению под давлением догматов одной церкви – будь то католическая или православная.

² Джидду Кришнамурти – индийский философ, оратор. Среди интересующих его тем были психологическая революция, природа сознания, медитация, отношения между людьми, достижение позитивных изменений в обществе. Неоднократно подчёркивал необходимость революции сознания каждого отдельно взятого человека и особо акцентировал на том, что подобные изменения не могут быть достигнуты с помощью внешних сил – будь то религия, политика или общество.

³ Сайи Баба – неоиндуистский религиозный лидер и гуру. Почитается своими последователями как чудотворец, аватара, воплощение Бога в индуизме.

References

1. «Dnevnik Man'chzhurskoj ekspedicii (1934–1935)»: *Mezhdunarodnyj Centr Rerihov* [“The Diary of the Manchurian Expedition (1934–1935)”: International Center of the Roerichs]. Moscow, 2015, p. 238 (in Russian).

2. «Luchshie pesni moi so mnoj...». Iz pisem Larissy Andersen Valeriyu Pereleshinu ["My Best Songs are still with Me ..."]. From the Letters of Larissa Andersen to Valery Pereleshin]. Available at: <https://zvezdaspb.ru/index.php?page=8&nput=1732> (accessed July, 8, 2018) (in Russian).
3. Ablova N.E. *KVZhD i rossijskaya eh migraciya v Kitae: mezhdunarodnye i politicheskie aspekty istorii (pervaya polovina XX v.)* [CER and Russian Emigration in China: International and Political Aspects of History (First Half of the 20th Century)]. Moscow: «Russkaya panorama», 2004, 432 p. (in Russian).
4. *Adamova vershina* [Adam's peak]. Available at: <https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%AD%D0%A1%D0%91%D0%95/%D0%90%D0%B4%D0%B0%D0%BC%D0%BE%D0%B2%D0%B0-%D0%B2%D0%B5%D1%80%D1%88%D0%B8%D0%BD%D0%B0> (accessed May, 15, 2018) (in Russian).
5. Andersen L.N. *Odna na mostu: Stihotvoreniya. Vospominaniya. Pis'ma* [Alone on the Bridge: Poems. Memories. Letters]. Moscow: Russkij put', 2006, pp. 284–287 (in Russian).
6. Andersen L.N. *Odna na mostu: Stihotvoreniya. Vospominaniya. Pis'ma* [Alone on the Bridge: Poems. Memories. Letters]. Moscow: Russkij put', 2006, p. 290 (in Russian).
7. Andersen L.N. *Odna na mostu: Stihotvoreniya. Vospominaniya. Pis'ma* [Alone on the Bridge: Poems. Memories. Letters]. Moscow: Russkij put', 2006, pp. 284 (in Russian).
8. Andersen L.N. *Odna na mostu: Stihotvoreniya. Vospominaniya. Pis'ma* [Alone on the Bridge: Poems. Memories. Letters]. Moscow: Russkij put', 2006, pp. 352–353 (in Russian).
9. Andersen L.N. *Odna na mostu: Stihotvoreniya. Vospominaniya. Pis'ma* [Alone on the Bridge: Poems. Memories. Letters]. Moscow: Russkij put', 2006, pp. 336–337 (in Russian).
10. Andersen L.N. *Odna na mostu: Stihotvoreniya. Vospominaniya. Pis'ma* [Alone on the Bridge: Poems. Memories. Letters]. Moscow: Russkij put', 2006, pp. 429–43 (in Russian).
11. Argunskij N. *Rubezh* [Frontier]. Harbin, 1928, no. 13, 18 p. (in Russian).
12. Achair A. *Lakonizmy* [Laconisms]. Harbin, 1937 (in Russian).
13. Baikov N.A. *V gorah i lesah Man'chzhurii* [In the Mountains and Forests of Manchuria]. St. Petersburg, 1914, 464 p. (in Russian).
14. *Gosudarstvennyj arhiv Habarovskogo kraya* [State Archive of the Khabarovsk Krai]. Fund 831. Inventory 1. File 29, fols. 36–76 (in Russian).
15. Dubaev M.L. *Istoriya i sovremennost'* [History and Modernity]. Moscow, 2009, no. 1, pp. 33–44 (in Russian).
16. Zabijskaja A.A., Zabijskaja A.P., Levoshko S.S., Khisamutdinov A.A. *Russkij Harbin: opyt zhiznestroitel'stva v usloviyakh dal'nevostochnogo frontira* [Russian Harbin: Life Building Experience in the Far Eastern Frontier]. Blagoveshchensk: Amurskij gos. un-t, 2015, 462 p. (in Russian).
17. Zabijskaja A.A., Zabijskaja A.P., Levoshko S.S., Khisamutdinov A.A. *Russkij Harbin: opyt zhiznestroitel'stva v usloviyakh dal'nevostochnogo frontira* [Russian Harbin: Life Building Experience in the Far Eastern Frontier]. Blagoveshchensk: Amurskij gos. un-t, 2015, pp. 196–223 (in Russian).
18. Zabijskaja A.A. *Mental'nost' dal'nevostochnogo frontira: kul'tura i literatura russkogo Harbina* [The Mentality of the Far Eastern Frontier: the Culture and Literature of Russian Harbin]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Sibirskogo otdeleniya Rossijskoj akademii nauk, 2016, 447 p. (in Russian).
19. Zabijskaja A.A., Kryzhanskaya K.A. *Mezh dvuh mirov: russkie pisateli v Man'chzhurii* [Between the Two Worlds: Russian Writers in Manchuria]. Blagoveshchensk, 2009, pp. 181–182 (in Russian).
20. Zabijskaja A.A. *Tropa sud'by Alekseya Achaira* [Path of Alexey Achair]. Blagoveshchensk, 2005, 275 p. (in Russian).
21. *Zarya* [The Dawn]. Harbin, 1929, no. 5, p. 16 (in Russian).
22. Zinenko Ya.V. *Lyubimyj Harbin – gorod druzhby Rossii i Kitaya: Materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii* [Beloved Harbin – the City of Friendship Between Russia and China: Materials of the International Scientific Conference]. Harbin, 2018 (in Russian).
23. Kaliberova T.N. *Vstrechi so Svyatoslavom Rerihom (iz arhiva Larissy Andersen)* [Meetings with Svyatoslav Roerich (from the Archive of Larissa Andersen)]. Available at: http://iimc.dvfu.ru/documents/210702/110529987/VK_article10.pdf/ (accessed July, 7, 2018) (in Russian).
24. Kirillova E.O. *Oriental'nye temy, obrazy, motivy v literature russkogo zarubezh'ya Dal'nego Vostoka (B.M. Yul'skij, N.A. Bajkov, M.V. Shcherbakov, E.E. Yashnov)* [Oriental Themes, Images, Motifs in the Literature of the Russian Diaspora of the Far East (B.M. Yul'sky, N.A. Baykov, M.V. Shcherbakov, E.E. Yashnov)]. Vladivostok: Dal'nevost. federal. un-t, 2015, 276 p. (in Russian).
25. Kontaleva E.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2018, no. 2, pp. 140–153 (in Russian).
26. Korostovets M.P. *Okkul'tizm i yoga* [Occultism and Yoga]. 1973, no. 56, p. 114 (in Russian).
27. Kryzhanskaya K.A. *Rossiya i Kitaj: social'no-ehkonomicheskoe vzaimodejstvie mezhdu stranami i prigranichnymi regionami* [Russia and China: Socio-Economic Interaction between Countries and Border Regions]. Blagoveshchensk: Izd-vo AmSU, 2011, p. 346–352 (in Russian).
28. Li I. *Russkaya literatura XX veka: Itogi i perspektivy izucheniya: Sbornik nauchnyh trudov, posvyashchennyh 60-letiyu prof. V.V. Agenosova* [Russian Literature of the 20th Century: Results and Prospects of Study: Collection of Scientific Papers on the 60th Anniversary of Prof. V.V. Agenosov]. Moscow: Sovetskij sport, 2002, pp. 271–285 (in Russian).
29. Mikhail Volin [Mikhail Volin]. Available at: <http://www.unification.com.au/articles/1096/> (accessed July, 7, 2018) (in Russian).
30. Pereleshin V.F. *Dva polustanka* [Two Railway Stations]. Amsterdam, 1987 (in Russian).
31. Pyshtnyak O.E., Efendieva G.V. *Rossiya i Kitaj na dal'nevostochnykh rubezhah. Istoricheskij opyt ehtnokul'turnogo vzaimodejstviya* [Russia and China on the Far East. Historical Experience of Ethnocultural Interaction]. Blagoveshchensk, 2013, vol. 10, pp. 256–266 (in Russian).

32. Rosov V.A. *Belyj Hram na vysokih gorah. Ocherki o russkoj eh migracii i sibirskom pisatele Georgii Grebenshchikove* [White Temple on the High mountains. Essays on Russian Emigration and Siberian Writer Georgy Grebenshchikov]. Saint-Petersburg: Aleteya, 2004, 120 p. (in Russian).
33. Slobodchikov V.A. *O sud'be izgnannikov pechal'noj... Harbin. Shanghai* [On the Sad Fate of the Exiles... Harbin. Shanghai]. Moscow, 2005, 432 p. (in Russian).
34. Upshinskiy A. *Rubezh* [Frontier]. Harbin, 1936, no. 5, 26 p. (in Russian).
35. Heidok A. *Zvyozdy Man'chzhurii* [The Stars of Manchuria]. New-York, New-Syndicate, 1934, 148 p. (in Russian).
36. Khisamutdinov A.A. *Izvestiya Vostochnogo Instituta* [News of the Eastern Institute]. Vladivostok, 2013, no. 21, pp. 20–32 (in Russian).
37. Tsmikal, O.E. *Social'nye i gumanitarnye nauki na Dal'nem Vostoke* [Social and Human Sciences in the Far East]. Khabarovsk, 2018, no. 4, pp. 237–243 (in Russian).
38. Tsuj, Tsyubo. *Publicistika raznyh let* [Journalism of Different Years]. Moscow, 1979, 300 p. (in Russian).
39. Shkurkin P.V. *Kitajskie legendy i predaniya* [Chinese Legends and Traditions]. Harbin, 1921, 160 p. (in Russian).
40. Shkurkin P.V. *Etnograficheskie rasskazy* [Ethnographic Stories]. Harbin, 1924 (in Russian).
41. Efendieva G.V., Zinenko Ya.V. *Religiovedenie* [Study of the Religions]. Blagoveshchenck, 2015, no. 4, pp. 170–187 (in Russian).
42. Efendieva G.V., Rodionova K.I. *Rossiya i Kitaj na dal'nevostochnyh rubezhah. Istoricheskij opyt vzaimodejstviya kul'tur* [Russia and China on the Far East. Historical Experience of Interaction between Cultures]. Blagoveshchensk, 2015, vol. 11, pp. 302–328 (in Russian).
43. Efendieva G.V., Pyshnyak O.E. *Social'nye i gumanitarnye nauki na Dal'nem Vostoke* [Social and Human Sciences in the Far East]. Khabarovsk, 2014, no. 4, pp. 136–140 (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.4.145-151

Элбакян Е.С.

Энциклопедичность и практикоориентированные исследования в современном религиоведении

Аннотация. В статье рассмотрены прикладные аспекты религиоведения, указана востребованность обществом результатов исследования религии в научной парадигме. В частности, уделено внимание энциклопедичности как важнейшему принципу изложения объективированных знаний о религии, имеющих место в религиоведении, и рассчитанных на широкую аудиторию, а также практикоориентированным религиоведческим исследованиям, дающим реалистичную картину динамики религиозной ситуации в стране и мире в целом (социологические исследования), а также во многом являющихся одним из оснований для правоприменительной практики (религиоведческая экспертиза).



Ключевые слова: прикладное религиоведение, социология религии, энциклопедии и словари в религиоведении, религиоведческая экспертиза

Ekaterina S. Elbakyan

Encyclopedic and Practical-Oriented Studies in the Modern Study of Religion

Abstract. The article examines applied aspects of the Study of Religion, indicates the relevance of the results of the study of religion in the scientific paradigm. In particular, attention is paid to the encyclopedic nature as the most important principle of the presentation of objectified knowledge of religion that take place in religious studies and designed for a broad audience, as well as practical religious studies that provide a realistic picture of the dynamics of the religious situation in the country and the world as a whole (sociological research), and also in many respects are one of the tools of law enforcement practice (religious studies expertise).

Key words: applied religious studies, sociology of religion, encyclopedias and dictionaries in religious studies, religious studies expertise

Элбакян Екатерина Сергеевна – доктор философских наук, старший научный сотрудник, директор Центра религиоведческих исследований «РелигиоПолис»; Москва; elbakyanes@gmail.com

Ekaterina S. Elbakyan – DSc (Philosophy), Senior Researcher, Head of Center for Religious Studies «ReligioPolis»; Moscow, Russia; elbakyanes@gmail.com

В современных условиях можно нередко услышать вопрос – а зачем нужно религиоведение? Вопрос может быть экстраполирован на всю науку, но естественнo-испытатели, конечно, элементарно на него ответят и приведут массу примеров собственной «нужности». С гуманитарными науками всё не так просто и однозначно. Хотя их необходимость для развития общества сомнений и не вызывает, само «общество» зачастую этого не видит. А религиоведение вообще находится на «переднем крае», поскольку мощный натиск теологии, по существу, выдавливает науку о религии из системы вузовского образования. Признание научного статуса теологических изысканий ведёт к аналогичным процессам и в сфере науки, когда нередко возникают вопросы – а зачем нам религиоведение, если есть теология, которая вполне адекватно решает вопросы, относящиеся к религии? Ясно, что подобными вопросами задаются люди, не имеющие к науке – в частности, религиоведению, – никакого отношения, и не понимающие научных задач, подходов, методов, объекта и предмета исследования, принципиально отличных от теологических штудий. Однако актуальность их звучания и пагубность влияния на статус религиоведения, очевидны.

Вместе с тем, не останавливаясь на проблеме демаркации теоретического религиоведения и теологии, о чем на протяжении почти двадцати лет коллеги-религиоведы и автор этих строк, в том числе, неоднократно аргументированно говорили и писали [см., например: Элбакян, 2016, 119–132 и др.], хотелось бы акцентировать внимание на прикладном аспекте религиоведения. То есть на той его стороне, которая напрямую может и должна использоваться обществом и которая со всей очевидностью указывает на востребованность социумом религиоведческих исследований. К их числу я отношу подготовку и издание религиоведческих энциклопедий, словарей, справочников, а также практикоориентированные религиоведческие исследования – как в сфере прикладной социологии религии, так и в области религиоведческой экспертизы.

Энциклопедичность в религиоведении

Энциклопедичность в любой сфере знаний подразумевает определённое соотношение формы и содержания. Содержательно энциклопедическое знание достоверно, полно и аксиологически нейтрально. Форму оно, как правило, имеет относительно краткую и научно-популярную, доступную для понимания достаточно широкого круга читательской аудитории, зачастую не имеющей специальной подготовки. Принцип энциклопедизма может нарушаться, если нарушается требование нейтральности и текст статьи содержит оценочные суждения и негативные/позитивные коннотации.

Названная позиция чрезвычайно важна, если речь идет об универсальных энциклопедиях, и не только не теряет, а порой усиливает свою значимость при создании отраслевых словарно-энциклопедических изданий.

Если говорить об энциклопедичности в религиоведении, то необходимо сразу же оговориться, что речь не идет о конфессиональных энциклопедиях и словарях (например, современная многотомная Православная энциклопедия, Католическая энциклопедия и др.), которые при всей своей информативности и значительном наполнении тезауруса, содержат (что естественно и очевидно!) конфессионально мотивированные оценки тех или иных религиозных направлений (апологетические в отношении собственной религии и критические или откровенно негативные в адрес иных религиозных направлений и феноменов), явлений, событий, личностей (статьи-персоналии) и т.п.

Речь идёт исключительно о религиоведческих словарно-энциклопедических проектах, в которых изложение материала строго научно, внеоценочно, внеидеологично, внеполитично, фактологично без апологетического или критического отношения к тем или иным религиям и религиозным направлениям, начиная от самых крупных исторических религий и заканчивая религиозными меньшинствами и новыми религиозными движениями. Подобное изложение, безусловно, носит светский характер. Это не значит, конечно, что светскость издания заведомо гарантирует внеидеологичность и внеполитичность. Вспомним известный Атеистический словарь [Атеистический словарь, 1983] со значительным (для его задач) наполнением тезауруса, однако, несмотря на изложение конкретных фактов, носящий сугубо идеологический характер и содержащий откровенно критические оценки различных религий и религии в целом как социокультурного феномена. Вряд ли подобное издание может быть отнесено к энциклопедическим в собственном смысле этого слова.

На наш взгляд, существенный прорыв в сфере религиоведческого энциклопедизма наметился в 1990-е гг. Так, под редакцией И.Н. Яблокова был издан учебный словарь-минимум по религиоведению [см.: Учебный словарь-минимум, 1998, 315–533]. Конечно, наполнение тезауруса там было невелико и не отражало всех сторон бытия религии в прошлом и настоящем. Однако в целом, данное издание было достаточно нейтральным, не содержало критики или, напротив, «прославления» тех или иных религий, религиозных реформаторов и основателей и т.д. Крупным явлением стала энциклопедия «Народы и религии мира», изданная под редакцией В.А. Тишкова [Народы, 1999], включающая почти 500 обстоятельных статей о конфессиях.

Существенный вклад в развитие религиоведческого энциклопедизма, на мой взгляд, был внесён тремя религиоведческими русскоязычными изданиями начала

XXI в., опубликованными издательством «Академический проект». Это Энциклопедический словарь «Религиоведение» [Религиоведение, 2006], Учебный словарь «Религиоведение» [Религиоведение, 2007] и Энциклопедия религий [Энциклопедия религий, 2008]. Их замысел возник у главных соредкторов ещё в середине 1990-х гг., и они шаг за шагом шли к поставленной цели. Одной из основных задач названных изданий была терминологическая унификация. Авторы и редакторы стремились сделать «эталонные тексты», от которых читатель мог бы отталкиваться в поисках информации по всему кругу вопросов, связанных с религией. Так, энциклопедический словарь «Религиоведение» «имеет тезаурус более 1500 слов, включая важнейшие религиозные и религиоведческие понятия, основные религиоведческие дисциплины, методы и подходы к изучению религии. Словарь содержит статьи о религиях мира, священных книгах, основателях религий и религиозных реформаторах, статьи-персоналии о видных религиозных деятелях, теологах, религиозных философах, религиоведах. Не обошли вниманием авторы Словаря и религиозную ситуацию в России и в мире в целом» [Забияко, Красников, Элбакян, 2006, 4]. Учебный словарь «Религиоведение» составляет выжимку (около 400 статей) из объёмного Энциклопедического словаря и рассчитан, в основном, на студентов гуманитарных вузов.

Если первое издание – Энциклопедический словарь «Религиоведение» – было ориентировано на информацию не только об объекте религиоведческого изучения – религии, но и о субъекте этого изучения – исследователях религии, то Энциклопедия религий содержит в себе более 3400 статей о конкретных религиозных направлениях, их доктринах, культовой практике, теологической рефлексии, истории, организационных структурах, религиозных реформаторах, теологах, сакральных текстах, важнейших религиозных понятиях, религиозном искусстве и образовании, символической философии и др. Как говорится в предисловии к изданию, «в системном виде она (Энциклопедия религий – Е.Э.) представляет многообразие религиозной жизни, как в исторической ретроспективе, так и в его нынешнем измерении. <...> Составители стремились не обходить вниманием даже сравнительно небольшие религиозные течения, не отступая от беспристрастного рассмотрения тех, оценка которых крайне неоднозначна... “Энциклопедия религий” – светское и внеконфессиональное издание. <...> Содержание Энциклопедии – пример плодотворного диалога представителей разных мировоззрений, объединённых глубоким взаимоуважением и общими научными целями. Энциклопедия свободна от идеологического давления каких-либо религиозных организаций, политических движений или государственных институтов» [Забияко, Красников, Элбакян, 2008, 4].

Таким образом, названные издания принципиально отличаются от идеологически и мировоззренчески ориентированных атеистических и конфессиональных энциклопедий и словарей. Осуществление подобных проектов, отличающихся информационной ёмкостью, понятным неподготовленному читателю качественным литературным стилем, достоверностью изложенных сведений и неангажированностью, на мой взгляд, даёт обществу объективные знания о важнейшей духовной составляющей в жизни социума. В этом, безусловно, состоит существенная практическая ценность подобных религиоведческих проектов, рассчитанных на широкую читательскую аудиторию.

Работа в подобных проектах имеет место и сегодня. Например, авторский коллектив, состоящий из почти 100 учёных, готовит к изданию энциклопедический словарь «Протестантизм» с объёмом тезауруса около 5 тыс. позиций. В основу положены все те же принципы энциклопедичности.

Религиоведческая экспертиза

Помимо издательско-энциклопедических проектов, важнейшими составляющими прикладного религиоведения являются конкретные социологические исследования (подробно говорить о них объём доклада не позволяет, поэтому здесь я их только упомянула) и религиоведческая экспертиза. Объектом религиоведческой экспертизы являются религиозные объединения, в частности, их деятельность, произведённая, приобретённая, импортированная и распространяемая религиозная литература, печатные, аудио- и видеоматериалы; учредительные и иные документы;

Предметом религиоведческой экспертизы являются подлежащие установлению обстоятельства, в соответствии с конкретными вопросами, поставленными перед экспертом.

Экспертом-религиоведом может выступать лицо или группа лиц, чья научная компетенция удостоверена соответствующими документами и признана научным сообществом. Эксперт должен иметь учёную степень в сфере научного религиоведения и научные труды по религиоведческой тематике, в частности, публикации в исследуемой сфере, а также обязательно обладать опытом изучения и анализа деятельности религиозных объединений, умением использовать в работе методологию исследования религиозных феноменов, учитывать международный опыт и, наконец, владеть навыками производства религиоведческой экспертизы, включая процедуру её подготовки.

Экспертом должен быть специалист, который длительное время изучал религиозный феномен методом «включённого наблюдения». Это обеспечивает соблюдение экспертом одновременно трёх методологических принципов:

– анализа явлений в системе, при недопущении «вырывания» их из общего контекста;

Эксперт несёт ответственность не только перед государственными органами, заказавшими ему экспертизу, но и перед профессиональным сообществом, которое он, в случае некачественной экспертизы, мог бы дискредитировать.

Оптимальной формой проведения объективной экспертизы является коллегиальное рассмотрение её текста и выводов, когда результаты экспертного заключения выносятся на общее обсуждение круга учёных, чья компетентность в данном вопросе признана и не вызывает сомнений в научном сообществе.

Немалую роль в подобных, как правило, весьма длительных судебных тяжбах играют прокурор и адвокат, как правило, слабо разбирающиеся в религиозной проблематике. Существенной помощью для них оказывается мнение эксперта по рассматриваемому вопросу. Такое мнение эксперт, как квалифицированный специалист в той области, которая является предметом рассмотрения и в которой представители

сторон менее компетентны, высказывает, как правило, в заключении так называемой «судебной экспертизы». Кроме того может быть использована внесудебная экспертиза и вызов эксперта в суд для допроса по ходатайству сторон защиты или обвинения.

Экспертиза считается судебной, если она назначена судом, либо по ходатайству сторон, участвующих в судебном разбирательстве – т.е. стороны обвинения, стороны защиты, истца или ответчика и, наконец, судьи, а иногда – следователя. Выводы, содержащиеся в судебной экспертизе, являются доказательной базой при рассмотрении дела в суде и могут влиять на принятие судебного решения. Судебная экспертиза является частью процессуального действия, подпадающего под регулирование соответствующих норм административного, гражданского и уголовного права, а автор судебной экспертизы (эксперт) несёт уголовную ответственность за недостоверность содержания своего заключения.

Внесудебная экспертиза представляет собой исследование, проводимое экспертом с целью разрешения спорных ситуаций путём установления фактов. Такое исследование может провести только профессионал, обладающий специальными знаниями в данной сфере. Внесудебная экспертиза не имеет того правового статуса, которым наделена судебная экспертиза, эксперт не несёт уголовной ответственности за свои выводы. Однако она также может являться частью доказательной базы и основанием для вынесения судебного решения или для возбуждения уголовного дела.

Помимо статуса, экспертизы могут подразделяться на первичные, то есть проводимые впервые, и вторичные (повторные), которые проводятся в случае возникновения сомнений в обоснованности выводов первичной экспертизы. Помимо этого, впервые проводимая экспертиза является основной, но при её недостаточности или возникновении новых обстоятельств, не рассмотренных в основной экспертизе, может назначаться дополнительная экспертиза.

Экспертизы подразделяются, также, на единоличные (подготовленные одним специалистом) и комиссионные (проводимые группой экспертов), а кроме того на однородные (в рамках одной отрасли знания) и комплексные (требующие для своего осуществления участия специалистов в двух и более отраслях знания). Комплексная экспертиза всегда является, одновременно, комиссионной.

Религиоведческая экспертиза чаще всего бывает частью комплексной психолого-лингвистической комиссионной экспертизы. Однако она может быть и однородной, и единоличной, и комиссионной. Главное, что должно отличать религиоведческую экспертизу, – это её строго научный и независимый характер.

Чрезвычайно важными при проведении религиоведческой экспертизы являются вопросы соответствия её общенаучным [Элбакян, 2012, 139–150] и юридическим [Загребина, 2012] принципам, а также – в практическом аспекте – наличие общей методики её проведения, в основе которой лежат унифицированные категориально-понятийный аппарат и конкретные методы экспертного исследования, общепринятые в современном российском религиоведении. В качестве отправной точки, на мой взгляд, могут быть признаны «Основы религиоведения: учебник для ВУЗов» под ред. И.Н. Яблокова, неоднократно переиздававшийся в издательстве «Высшая школа» [Основы религиоведения: учебник для ВУЗов, 1998], а также уже упомянутые словарно-энциклопедические издания [Религиоведение: энциклопедический словарь, 2006; Энциклопедия религий, 2008]. Это означает, что религиоведческая экспертиза не предназначена для научных или политико-правовых дискуссий, выяснения различных позиций, сложившихся в религиоведении по тому или иному вопросу с критикой одних позиций и поддержкой других, историографического обзора религиоведческих работ или предшествующих экспертных заключений и т.д.

Религиоведческая экспертиза должна опираться на нормативный, а не вызывающий полемические проблемы текст. К нормативным текстам обычно относятся учебники, словарно-энциклопедические и справочно-аналитические издания, к проблемным – монографии и научные статьи.

Помимо этого, в основе экспертной деятельности должно лежать понимание экспертом как минимум двух принципиально важных моментов:

1) наличия в мире огромного разнообразия религий и религиозных направлений;

2) невозможности оценивать одну религию (религиозное направление) с позиции другой религии (религиозного направления) или, шире, одного типа религий с точки зрения другого типа религий.

Задачей религиоведческой экспертизы являются чёткие, не допускающие разнообразия толкований ответы на вопросы, поставленные перед экспертом, которые должны быть изложены простым и ясным, рассчитанным на широкую неподготовленную аудиторию языком, с опорой на источники, которые необходимо проанализировать и оценить при непременном знании объекта своего изучения. Например, при изучении какой-либо религиозной организации эксперту необходимо её посетить, подробно ознакомиться с её деятельностью, религиозной практикой, соответствующими документами.

Таким образом, религиоведческая экспертиза является специализированным текстом, в котором в системном и логическом виде с научных (религиоведческих) позиций представлены сведения о той или иной религии – религиозной традиции или религиозном направлении, – содержащий в себе предельно однозначные и лаконичные ответы на поставленные перед экспертом конкретные вопросы [подробнее см.: Пчелинцев, Загребина, Элбакян, 2017].

Итак, в своём тексте я попыталась показать те практические аспекты религиоведения, которые востребованы современным обществом. Было бы замечательно, если это сумело бы осознать и само общество.

Библиографический список

1. Атеистический словарь / под ред. М.П. Новикова. – М.: Политиздат, 1983. – 559 с.
2. Забияко, А.П. От составителей / А.П. Забияко, А.Н. Красников, Е.С. Элбакян // Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. Забияко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С. – М.: Академический проект, 2006. – С. 3–4.
3. Забияко, А.П. Религия и религии в начале третьего тысячелетия / А.П. Забияко, А.Н. Красников, Е.С. Элбакян // Энциклопедия религий / под ред. Забияко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С. – М.: Академический проект, 2008. – С. 3–4.
4. Загребина, И.В. Государственная религиоведческая экспертиза: теория и практика / И.В. Загребина. – М.: Юриспруденция, 2012. – 192 с.
5. Загребина, И.В. Практика религиоведческой экспертизы / И.В. Загребина, А.В. Пчелинцев, Е.С. Элбакян. – М.: Юрайт, 2017. – 447 с.
6. Загребина, И.В. Религиоведческая экспертиза / И.В. Загребина, А.В. Пчелинцев, Е.С. Элбакян. – М.: Юрайт, 2017. – 449 с.
7. Народы и религии мира / под ред. В.А. Тишкова. – М.: Большая российская энциклопедия, 1999. – 930с.
8. Основы религиоведения: учебник для ВУЗов / под ред. И.Н. Яблокова. – М.: Высшая школа, 1998. – 480 с.
9. Религиоведение. Учебный словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2007. – 637 с.
10. Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – 1256 с.
11. Учебный словарь-минимум по религиоведению // Религиоведение. Учебный словарь-минимум по религиоведению / под ред. И.Н. Яблокова. – М.: Гардарики, 1998. С. 315–533.
12. Элбакян, Е.С. «...Ныне Царство Моё не отсюда» / Е.С. Элбакян // Религиоведение. – 2016. – № 1. – С. 119–132.
13. Элбакян, Е.С. Научность религиоведческой экспертизы: возможность и необходимость / Е.С. Элбакян // Новые вызовы свободе совести в современной России / отв. ред. Е.С. Элбакян. – М.: Древо жизни, 2012. – С. 139–150.
14. Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2008. – 1520 с.

Текст поступил в редакцию 24.04.2018.

References

1. *Ateisticheskii slovar* [Atheistic Dictionary]. Ed. Novikova M.P. Moscow: Politizdat, 1988, 559 p. (in Russian).
2. Zabyako A.P., Krasnikov A.N., Elbakyan E.S. *Religiovedenie. Encyklopedicheskii slovar* [Study of Religion. Encyclopedic Dictionary]. Eds. Zabyako A.P., Krasnikov A.N., Elbakyan E.S. Moscow: Akademicheskii proekt, 2006, pp. 3–4 (in Russian).
3. Zabyako A.P., Krasnikov A.N., Elbakyan E.S. *Encyklopedia religii* [Encyclopedia of Religion]. Eds. Zabyako A.P., Krasnikov A.N., Elbakyan E.S. Moscow: Akademicheskii proekt, 2008, pp. 3–4 (in Russian).
4. Zagrebina I.V. *Gosudarstvennaya religiovedcheskaya ekspertiza: teoria i praktika* [State Religious Studies Expertise: Theory and Practice]. Moscow: Urisprudenciya, 2012, 192 p. (in Russian).
5. Zagrebina I.V., Pchelinzev A.V., Elbakyan E.S. *Praktika religiovedcheskoy ekspertizy* [Religious Studies Expertise Practice]. Moscow: Urayt, 2017, 447 p. (in Russian).
6. Zagrebina I.V., Pchelinzev A.V., Elbakyan E.S. *Religiovedcheskaya ekspertiza* [Religious Studies Expertise]. Moscow: Urayt, 2017, 449 p. (in Russian).
7. *Narody i religii mira* [Peoples and Religion of the World]. Ed. Tishkov V.A. Moscow: Bolshaya rossiyskaya enciklopediya, 1999, 930 p. (in Russian).
8. *Osnovy religiovedeniya: uchebnyk dlya VUZov* [Fundamentals of Religious Studies: Students Book for Universities]. Ed. Yablokov I.N. Moscow: Vyshaya shkola, 1998, 480 p. (in Russian).
9. *Religiovedenie. Uchebnyi slovar* [Study of Religion. Learning Dictionary]. Eds. Zabyako A.P., Krasnikov A.N., Elbakyan E.S. Moscow: Akademicheskii proekt, 2007, 637 p. (in Russian).
10. *Religiovedenie. Encyklopedicheskii slovar* [Study of Religion. Encyclopedic Dictionary]. Eds. Zabyako A.P., Krasnikov A.N., Elbakyan E.S. Moscow: Akademicheskii proekt, 2006, 1256 p. (in Russian).
11. *Religiovedenie. Uchebnyi slovar-minimum po religiovedeniu* [Study of Religion. A Short Learning Dictionary on the Study of Religion]. Ed. Yablokov I.N. Moscow: Gardarika, 1998, pp. 315–533 (in Russian).
12. Elbakyan E.S. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2016, no. 1, pp. 119–132 (in Russian).
13. Elbakyan E.S. *Novye vyzovy svobode sovesti v sovremennoy Rossii* [New Challenges to the Freedom of Worship in Modern Russia]. Ed. Elbakyan E.S. Moscow: Drevo zysni, 2012, pp. 139–150 (in Russian).
14. *Encyklopedia religii* [Encyclopedia of Religion]. Eds. Zabyako A.P., Krasnikov A.N., Elbakyan E.S. Moscow: Akademicheskii proekt, 2008, 1520 p. (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.4.152-157

Шахнович М.М.

Изучение истории религии в 1920-е годы и первые антирелигиозные экспозиции в Ленинграде

Публикация подготовлена в рамках реализации проекта РНФ № 16-18-10083 «Изучение религии в социокультурном контексте эпохи: история религиоведения и интеллектуальная история России XIX – первой половины XX вв.»



Аннотация. Статья посвящена истории возникновения первого музея истории религии в Петрограде в 1922 г. К концу 1920-х – началу 1930-х в СССР было создано более ста антирелигиозных музеев. Кроме того, появились антирелигиозные отделы в экспозициях многих краеведческих и исторических музеях. В Москве в соборе Страстного монастыря был открыт Центральный антирелигиозный

музей. В 1933 г. постановлением правительства он был признан всесоюзным научным и методическим центром музейно-антирелигиозной работы. Однако первый музей, пропагандирующий сравнительно-исторический подход в исследовании и презентации религиозных артефактов начал создаваться в Петрограде в 1922 г. после выхода в свет статьи В.И. Ленина «О значении воинствующего материализма». На основе архивных материалов автор показывает формирование нового музея на основе сопряжения деятельности Петроградского экскурсионного института, учреждений Академии наук и этнографического отделения Петроградского университета. Особая роль в его создании, скорее всего, принадлежала В.Г. Богоразу.

Ключевые слова: антирелигиозное движение в СССР, сравнительное изучение религий, В.Г. Богораз, антирелигиозные музеи

Marianna M. Shakhnovich

Study of the History of Religion in the 1920s and the First Anti-Religious Expositions in Leningrad

The paper is prepared with the support of the RSF grant № 16-18-10083 «The Study of Religion in Social and Cultural Context of the Epoch: the History Religious Studies and Intellectual History of Russia XIX – first half of XX century»

Abstract. The article deals with the history of the foundation of the first museum on the history of religion in Petrograd in 1922. By the end of the 1920s – the beginning of the 1930s, more than 100 antireligious museums were created in the USSR. In addition, anti-religious departments appeared in the expositions of many local history and historical museums. In Moscow, the Central Anti-Religious Museum was opened in the Cathedral of the Strastnoy Monastery. In 1933, by government decree, it was recognized as an all-Union scientific and methodological center of museum-anti-religious work. However, the first museum promoting a comparative historical approach to the study and presentation of religious artifacts was started in Petrograd in 1922 after the publication of V.I. Lenin's article "On the Significance of Militant Materialism". Based on archival materials, the author of the paper shows the formation of a new museum based on the conjugation of the activities of the Petrograd Excursion Institute, institutions of the Academy of Sciences and the ethnographic department of Petrograd University. A special role in museum creation, most likely, belonged to V.G. Bogoras.

Key words: anti-religious movement in the USSR, comparative study of religions, V.G. Bogoras, antireligious museums

Шахнович Мариана Михайловна – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии религии и религиоведения СПбГУ; Санкт-Петербург; m.shakhnovich@spbu.ru

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

Современный интерес к истории изучения религии в России наряду с появлением целого ряда высокопрофессиональных трудов по истории российского религиоведения первой четверти XX века [Браткин, 2017; Вебер, 2017; Емельянов, 2017; Михельсон, 2017; Терюкова, 2017; Чумакова, 2017] стал причиной появления отдельных статей, которые благодаря актуальной тематике и внешней гладкости выходят из печати в изданиях, к сожалению, не привлекающих к рецензированию специалистов по истории общественной мысли и политической истории первых десятилетий Советской власти. Подобная экспертная оценка крайне необходима, так как история религиоведения как науки, как в России, так и в Европе, сопряжена с историей исследования религиозной ситуации в той или иной стране в рассматриваемый период времени в части соблюдения законодательства в области религии, свободы совести и цензуры. Это особенно важно, когда речь идёт о развёртывании антицерковной, а затем и антирелигиозной политики в 1920–1930 г. в Советской России [Курляндский, 2011]. К сожалению, не отвечающие требованиям научной глубины, поверхностные работы приводят к путанице и распространяют ошибочные мнения.

В последние десятилетия бурно развиваются музееведческие исследования, но наряду с очень содержательными и глубокими работами, в том числе и касающимися истории музеев, так или иначе имеющих отношение к религии [Ананьев, 2018; Постернак, 2005], есть публикации, которые вызывают большое недоумение. Так, в статье, опубликованной в издаваемом в Санкт-Петербурге солидном музееведческом журнале, и посвящённой одному из Петроградских/Ленинградских музеев, имеющих отношение к религии, автор утверждает, что начало антирелигиозной кампании в Советской России было положено книгой Л.Д. Троцкого «Вопросы быта» (1923), а у истоков создания антирелигиозных музеев в стране был скульптор И. Золотаревский, создавший мастерскую по копированию скульптуры и искавший путей распространения своих копий. Автор пишет: «На XII съезде РКП (б) (апрель 1923 г.) Луначарский сделал доклад о работе мастерской, после чего съезд высказался в поддержку проекта Золотарева и признал музеефикацию СССР “задачей государственной важности”» [Некрасова, 2018, 86]. Тому, кто хоть мало-мальски знаком с историей СССР, трудно себе представить, что партийный съезд «высказался в поддержку проекта Золотарева», не говоря уже о том, чтобы он заслушивал специальный доклад о работе скульптурной мастерской. Но самое главное, что проверить достоверность этих «фактов» невероятно легко, открыв стенограмму съезда. Из неё очевидно, что не только никакой поддержки проекту Золотарева высказано не было, но вообще никакого доклада А.В. Луначарского на съезде не было. Луначарский упомянут в списке делегатов съезда, но он не выступал на съезде вообще. А вот то, что на этом съезде была принята очень важная с точки зрения истории антирелигиозной политики резолюция «О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды», автор статьи, решившая заниматься историей антирелигиозных музеев, не упоминает вовсе. Какими источниками она пользовалась, на что опиралась, непонятно. Вполне возможно, если бы автор статьи сосредоточилась на истории Копировальной мастерской Академии Художеств или на творческой биографии Исидора Золотарева, результаты были также впечатляющие, но в позитивном ключе.

Мне уже приходилось писать о том, что в истории партийной идейно-политической, а, следовательно, – и идеологической работы в области религии в СССР можно выделить пять периодов, которые, безусловно, оказали своё воздействие и на развитие науки о религии. Первый начинается с ноября 1917 г., это период антирелигиозной, чаще всего, антицерковной агитации. Второй – с 1922 г., с момента выхода в свет статьи Ленина «О значении воинствующего материализма», в которой он указывал на необходимость вести «неутомимую» атеистическую пропаганду. Основные тезисы этой статьи, получившей название «философское завещание Ленина» были положены в основу решений партии по вопросам борьбы с религией [Шахнович, 1961, 637–646]. В резолюции XII съезда партии «О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды» (1923), помимо анализа причин религиозности среди трудящихся, а также форм и способов атеистической пропаганды, отмечалась необходимость изучать историю религии. Статья Ленина, опубликованная в марте

1922 г. в журнале «Под знаменем марксизма», была воспринята партийными органами и в Москве, и «на местах» как немедленное руководство к действию. Агитационно-пропагандистский отдел ЦК РКП (б) в первой половине 1923 года в своих директивных документах указывает: «Антирелигиозная пропаганда, ранее входившая как более или менее случайный элемент в работу агитпропов на местах, с последних месяцев 1922 г. становится в порядок дня» [РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 60. Д. 509. Л. 62].

К концу 1920-х – началу 1930-х в СССР было создано более ста антирелигиозных музеев. Кроме того, появились антирелигиозные отделы в экспозициях многих краеведческих и исторических музеях. К 1941 году в Советском Союзе было 47 антирелигиозных музеев. Существовал и Центральный антирелигиозный музей (ЦАМ), открывшийся в конце 1920-х годов в Москве, в соборном храме ликвидированного Страстного монастыря. В 1933 г. постановлением правительства он был признан всесоюзным научным и методическим центром музейно-антирелигиозной работы.

Большинство антирелигиозных музеев не имело образованных сотрудников и достаточного количества экспонатов. Используя доступные документы – фотографии, плакаты, листовки, газеты, – они обличали союз церкви и самодержавной монархии, сводили экспозиционную и пропагандистскую работу главным образом к критике Русской православной церкви, которая в дореволюционном российском государстве была тесным образом связана с царской властью. Иная ситуация складывалась в Петрограде.

Инициатива об открытии в Петрограде какой-либо экспозиции по сравнительному изучению религий возникла не после XII съезда РКП (б) и не после публикации в «Правде» информации об издании книги Троцкого, как пишет, упомянутая выше автор «музееведческой» статьи, то есть не 1923 году, а – весной 1922 г., после выхода в свет статьи Ленина с призывом взять на вооружение «бойкую и живую» литературу французских просветителей о религии. Уже в начале декабря 1922 года был готов документ на 15 машинописных страницах, представляющий собой структурный план Выставки по сравнительному изучению религий и перечень предполагаемых экспонатов, включающий как оригинальные артефакты, так и подлежащие заказу копии, или как тогда говорили, «модели». Работа по составлению такого проекта должна была занять определённое время, он мог быть подготовлен только, если его авторы прекрасно владели не только знаниями по истории религии, но и были глубоко осведомлены о том, что хранилось в петроградских музеях, прежде всего, в Эрмитаже и Музее антропологии и этнографии. Этот документ с письмом на бланке Петроградского Губернского отдела Народного Политического просвещения (Нарполитпросвета) 18 декабря 1922 года был отправлен в Москву в секретариат ЦК РКП (б) на утверждение к Е.М. Ярославскому. Фактически, этот документ представлял собой подробный структурно-тематический план не выставки, а музея по сравнительному изучению религий, или музея истории религий, включающий разработки не только по первобытным или древним политеистическим религиям, но и по мировым монотеистическим религиям.

Предполагалось создание следующих разделов экспозиции: «Души, духи, загробная жизнь; Боготворение огня; Боготворение животных, растений, камней и т.д.; Боготворение предков; Боготворение духов-хозяев; Култ астральный; Боги высшего политеизма; Представители богочеловечества; Посредники между богами и людьми (шаманы, жрецы и т.д.); Алтари, храмы, храмовый инвентарь; Религиозные церемонии (жертвоприношения, молитвы, вотизм); Праздники, мистерии. Религиозная музыка; Приемы волшебства и чародейства; Этика и религия; Религиозный символизм; Языческие переживания в монотеистических религиях; Языческие переживания у европейского крестьянства» [РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 182. Л. 1-10б.].

В 1946 г. в статье, посвящённой В.Г. Богоразу, М.И. Шахнович писал, что в музеях России до 1917 г. хранились богатейшие историко-религиозные коллекции, на их основе иногда устраивались специальные выставки, но они носили временный характер. Он сообщал: «В Музее истории религии Академии Наук СССР хранится объявление об историко-религиозной выставке, организованной в 1880 г.

в Петербурге. “Выставка исторических религиозных древностей и культов всех главных религий: православной, католической, еврейской, магометанской, буддийской с подразделениями на секты и пр. С платой за вход по 20 к. Открыта с 10 ч. утра до 10 часов вечера ежедневно <...> Выставлено много новых предметов, составляющих редкие экземпляры, интересные для науки, как например: литовские идолы, которые ещё по настоящее время не определены наукой, а также большая коллекция редких буддийских вещей, украшенных дорогами камнями. В еврейском отделе особенного внимания заслуживают некоторые предметы, как то: амулеты, книги и др. <...> Собрание римско-католического отдела отличается особенною полнотою, и в числе действительно редких экземпляров находятся древние рукописи на пергаменте, латинские и славянские, кроме того, множество древних книг, рукописных и печатных, на разных языках. Невский пр. д. 51, кв. 12 от Владимирского проспекта третий дом.” <...> В 1884 г. эта же выставка была перевезена в Москву, где занимала большой дом на Никольской улице. На выставке были отдел христианских древностей, русские церковные древности, буддийский отдел, масонская ложа и т.д.» [Шахнович, 2018, 51].

В Петрограде были учёные, которые были заинтересованы не только в популяризации знаний о религии и о её социальной роли, но и в серьёзном изучении истории религии и подготовке новых специалистов в этой области. Ещё в 1919 г. в учебных планах факультета общественных наук Первого Петроградского университета (бывш. Императорский Петербургский университет) были указаны курсы по сравнительному изучению религий и истории мировых религий. В процессе реорганизации историко-филологического факультета и факультета восточных языков их деканы, С.А. Жебелев и Н.Я. Марр объясняли необходимость преподавания истории религии тем, что «в такой многорелигиозной стране как Россия, в стране, которая до сего часа продолжает жить именно в народных массах неискоренимыми суеверными представлениями, научное раскрытие и научное освещение религиозных явлений на основе независимой критики имеет громадное государственное значение» [ЦГА СПб. Ф. 7240. Оп. 14. Д. 46. Л. 10].

Письмо в секретариат ЦК с проектом о создании выставки по сравнительному изучению религии было подписано Председателем комиссии по её устройству – Э.В. Краснухой. Эмма Васильевна Краснуха (7 февраля 1878 – после 1951 г.) в 1922 году была директором Экскурсионного института Петроградского отделения Наркомпроса РСФСР. Она получила прекрасное образование: после окончания гимназии она отправилась в Германию, где в 1899 г. была слушательницей Берлинского университета, а вернувшись в Россию, поступила на Высшие женские Бестужевские курсы, которые закончила очень успешно в 1903 г.¹ Учителем Э.В. Краснухи был Иван Михайлович Гревс – один из основателей экскурсионного дела в России. В 1922 году И.М. Гревс руководит гуманитарным отделом возглавляемого ею Экскурсионного института и отвечает там за всю теоретическую работу. Петроградский Экскурсионный институт, в отличие от Петроградской экскурсионной базы (директором которой тоже была Э.В. Краснуха) и которая размещалась с ним в одном доме на Симеоновской ул., 13, – ныне ул. Белинского), находился в двойном подчинении: с одной стороны он подчинялся Наркомпросу, а с другой – Управлению научными учреждениями Академического центра. Если в задачи Экскурсионной базы входила непосредственная экскурсионная деятельность и её координация, то перед Институтом были поставлены как образовательные, так и научные задачи. Научно-методическому подразделению вменялось налаживание отношений с академическими учреждениями и высшими учебными заведениями. Этой работой занимались секретари соответствующих отделов. Секретарём отдела истории был Г.Э. Петри, тоже ученик И.М. Гревса, будущий сотрудник Музея истории религии АН СССР. В начале 1920-х гг. Петри читал лекции по экскурсионному делу на этнографическом отделении, а затем на факультете языка и материальной культуры Петроградского университета, куда он не мог бы попасть без одобрения В.Г. Богораза.

Сейчас трудно установить, кто именно был инициатором обращения к сотрудникам МАЭ за помощью при составлении списка экспонатов выставки, Г.Э. Петри, сама Э.В. Краснуха или какой-то другой её сотрудник, но совершенно очевидно

из списка представленных в секретариат ЦК экспонатов, что список составлен несколькими экспертами, в том числе и тем, кто прекрасно знает фонды Эрмитажа по античному искусству, и теми, кто прекрасно знает фонды МАЭ, причём разные его отделы (Сибирь и Дальний Восток, Индия, Китай, Япония) и проч. Скорее всего, инициатива исходила от В.Г. Богораза, который привлёк к этой работе Л.Я. Штернберга. С.А. Ратнер пишет в статье о научной деятельности своего мужа, что он с «увлечением откликнулся в 1923 году на организуемую выставку по религии, которую он мыслил как подраздел будущего Отдела Эволюции культуры, <...> и охотно шёл навстречу экспонатами, рисунками, муляжами, советами и указаниями» [Ратнер-Штернберг, 1928, 64]. М.И. Шахнович в статье о Богоразе отмечает: «В 1923 году в Петрограде на ул. Белинского д. 13 губполитпросветом был организован при участии В.Г. Богораза и Л.Я. Штернберга “Музей сравнительного изучения религий”» [Шахнович, 2018, 52]. И Ратнер-Штернберг, и Шахнович упоминают 1923 г. как год открытия выставки (музея). Однако работа над ней началась в 1922 году. На это указывает и Иосиф Яковлевич Эльяшевич в своей статье об антирелигиозной работе в Петрограде-Ленинграде в 1920-е годы. Он упоминает «Музей сравнительного изучения религии, организованный в 1922–23 г. экскурсионной базой губполитпросвета» [Эльяшевич, 1926, 52].

Скорее всего, инициатором выставки по сравнительному изучению религии мог быть Богораз. Такая идея могла прийти в голову только абсолютно свободному от академических стереотипов человеку. Он мог воспользоваться ситуацией после публикации статьи Ленина и в ответ на просьбу прочитать очередную лекцию на антирелигиозном семинаре предложить грандиозный проект. Как и в 1932 году, когда был создан Музей истории религии АН СССР, желание властей по проведению антирелигиозной пропаганды совпали со стремлением исследователей изучать религию. В 1929 г., выступая на втором съезде Союза воинствующих безбожников, Богораз говорил о создании экспозиций по сравнительному изучению религии: «Мы выявим на музейном материале, что такое религия первобытной собирательной стадии, что такое религия охоты, религия скотоводства, религия земледелия, и новая религия более промышленного типа. Мы проследим эволюцию материальной святости от амулетов, от мелких религиозных предметов к более крупным фетишам, — к иконам и статуям, от простого мольбища к церкви, от колдунов к шаманам, к жрецам и духовенству» [Стенографический отчёт, 1930, 37]. Спустя 10 лет после своего участия в создании экспозиции Музея сравнительного изучения религии он создал Музей истории религии Академии Наук СССР.

Библиографический список

1. Ананьев, В.Г. Музей отживающего культа (1923–1927): история создания и пути формирования коллекции / В.Г. Ананьев // Вестник Томского государственного университета. — 2018. — № 432. — С. 57–64.
2. Браткин, Д.А. Иеромонах Алексей Виноградов как библиист и историк переводов Библии / Д.А. Браткин // Религиоведение. — 2017. — № 3. — С. 155–163.
3. Вебер, Д.И. Исследование религиозной культуры в трудах Л.П. Карсавина / Д.И. Вебер // Религиоведение. — 2017. — №1. — С. 109–116.
4. Емельянов, В.В. В.В. Струве как историк месопотамской религии / В.В. Емельянов // Религиоведение. — 2016. — № 4. — С. 111–121.
5. Курляндский, И.А. Сталин, власть, религия (религиозный и церковный факторы во внутренней политике советского государства в 1922–1953 гг.) / И.А. Курляндский. — М., 2011. — 720 с.
6. Михельсон, О.К. Из истории российского религиоведения: у истоков научной психологии религии в России (конец XIX — начало XX в.) / О.К. Михельсон // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. — 2018. — № 1. — С. 145–170.
7. Некрасова, А.Н. Вера в разум. Антирелигиозный музей в Ленинграде как проект эпохи модерна / А.Н. Некрасова // Музей — памятник — наследие. — 2018. — № 1. — С. 80–91.
8. Постернак, О.П. Музейная деятельность на территории Донского монастыря в 1920–1930 годы / О.П. Постернак // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. — 2005. — № 4. — С. 114–132.

9. Ратнер-Штернберг, С.А. Лев Яковлевич Штернберг и Музей антропологии и этнографии АН СССР / С.А. Ратнер-Штернберг // Сборник МАЭ. – 1928. – Т. VII. – С. 31–67.
10. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 60. Д. 509. Л. 62.
11. РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 182. Л. 1-1об.
12. Стенографический отчёт II съезда Союза воинствующих безбожников. – М.: Безбожник, 1930.
13. Терюкова, Е.А. М.Е. Красножен – исследователь церковно-государственных отношений в Российской империи / Е.А. Терюкова // Религиоведение. – 2017. – № 2. – С. 120–126.
14. ЦГА СПб. Ф. 7240. Оп. 14. Д. 46. Л.10.
15. Чумакова, Т.В. Православные священнослужители XIX – первой четверти XX в. как исследователи религии // Святейший Синод в истории российской государственности / под ред. С.Л. Фирсова, П.В. Фёдорова. – СПб.: Президент. б-ка, 2017. – С. 334–350.
16. Шахнович, М.И. Ленин и проблемы атеизма / М.И. Шахнович. – М.-Л.: Наука, 1961. – 673 с.
17. Шахнович, М.И. В.Г. Богораз – историк религии / М.И. Шахнович // Из архива. Избранные труды В. Г. Богораз по шаманству (1934–1936 гг.) / подгот. М. М. Шахнович, Е. А. Терюковой; [примеч. М. М. Шахнович]. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2018. – 464 с.
18. Эльяшевич, И. Антирелигиозная пропаганда в Ленинграде (1924–1925 гг.) / И. Эльяшевич // Антирелигиозник. – 1926. – № 6. – С. 52–56.

Текст поступил в редакцию 01.09.2018.

¹ См. личные дела: СПФ АРАН. Ф. 233. Оп. 2. Д. 79; Ф. 142. Оп. 5. Д. 133; Ф. 142. Оп. 5. Д. 297. В начале 1930-х годов Э. В. Краснуха – научный сотрудник I разряда МАЭ АН СССР, а затем – зав. просветотделом.

References

1. Ananyev V.G. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Tomsk State University Bulletin]. 2018, no. 432, pp. 57–64 (in Russian).
2. Bratkin D.A. *Religiovedeniye* [Study of Religion]. 2017, no. 3, pp.155–163 (in Russian).
3. Chumakova T.V. *Svyateyshey Sinod v istorii rossiyskoy gosudarstvennosti* [Holy Synod in the History of Russian Statehood]. Eds. S.L. Firsov, P.V. Fedorov. St. Petersburg: President. b-ka, 2017, pp. 334–350 (in Russian).
4. Elyashevich I. *Antireligioznik*. 1926, no. 6, pp. 52–56 (in Russian).
5. Emelianov V.V. *Religiovedeniye* [Study of Religion]. 2016, no. 4, pp. 111–121 (in Russian).
6. Kurlyandsky I.A. *Stalin, vlast, religiya (religioznyy i tserkovnyy faktory vo vnutrenney politike sovetetskogo gosudarstva v 1922–1953 gg.* [Stalin, Power, Religion (Religious and Ecclesiastical Factors in the Internal Policy of the Soviet State in 1922–1953)]. Moscow, 2011, 720 p. (in Russian).
7. Mikhelson O.K. *Gosudarstvo. religiya i tserkov v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Abroad]. 2018, no. 1, pp. 145–170 (in Russian).
8. Nekrasova A.N. *Muзей – pamyatnik – naslediyе* [Museum – Monument – Heritage]. 2018, no. 1, pp. 80–91 (in Russian).
9. Posternak O.P. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta* [Bulletin of St. Tikhon's Orthodox Humanities University]. Moscow, 2005, no. 5, pp. 114–132 (in Russian).
10. Ratner-Sternberg S.A. *Sbornik MAE* [Collection of the MAE]. Leningrad, 1928, vol. VII, pp. 31–67 (in Russian).
11. *RGASPI* [The Russian State Archive of Socio-Political History]. Fund 17, inventory 60, file 509, fol. 62 (in Russian).
12. *RGASPI* [The Russian State Archive of Socio-Political History]. Fund 89, inventory 4, file 182, fols. 1–1vs. (in Russian).
13. *Stenograficheskiy otchet II syezda Soyuza voinstvuyushchikh bezbozhnikov* [Stenographic Report of the 2nd Congress of the Union of Militant Atheists]. Moscow: Atheist, 1930 (in Russian).
14. Teryukova E.A. *Religiovedeniye* [Study of Religion]. 2017, no. 2, pp. 120–126 (in Russian).
15. *TsGA St. Peterburga* [St. Petersburg Central State Archive]. Fund 7240, inventory 14, file 46, fol. 10 (in Russian).
16. Shakhnovich M.I. *Lenin i problemy ateizma* [Lenin and the Problems of Atheism]. Moscow–Leningrad: Science, 1961, 673 p. (in Russian).
17. Shakhnovich M.I. *Iz arkhiva. Izbrannyye trudy V. G. Bogoraza po shamanstvu (1934–1936 gg.)* [From the Archive. Selected Works of V.G. Bogoras on Shamanism (1934–1936)]. Eds. M.M. Shakhnovich, E.A. Teryukova. St. Petersburg: Publishing house of St. Petersburg. University, 2018, 464 p. (in Russian).
18. Weber D.I. *Religiovedeniye* [Study of Religion]. 2017, no. 1, pp. 109–116 (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.4.158-164

Чжан Си

Научно-теоретические журналы по религиоведению в современном Китае

Аннотация. В обзоре рассмотрено состояние периодических изданий по религиоведению в Китае в конце XX – начале XXI века. Автор анализирует исторический опыт и развитие религиоведческой периодики на современном этапе. Отмечаются положительные изменения в области гуманитарных исследований в Китае, произошедшие в последние годы – в частности, переход китайского изучения религии от упрощённого и поверхностного к рассмотрению её как составного элемента историко-культурной системы человечества. Создание в Китае новых многочисленных научно-исследовательских учреждений по изучению религии создаёт условия для появления профессиональных журналов,

играющих существенную роль в развитии китайского религиоведения. Автор отмечает, что создание профессиональных журналов стимулирует развитие изучения религии в Китае, играет значительную роль в расширении проблемных полей и в формировании дисциплинарных стандартов, становится одним из важнейших признаков развития китайского религиоведения.

Ключевые слова: гуманитарные и общественные науки в Китае, изучение религии, периодические издания по религиоведению, CSSCI

Zhang Xi

Scientific-Theoretical Journals on the Study of Religion in Modern China

Abstract. The review examines the status of periodicals on the Study of Religion in China at the end of the 20th – beginning of the 21st cent. The author analyzes the historical experience and development of periodicals on the Study of Religion at the present stage. The work observes positive changes in the field of humanitarian studies in China that have occurred in recent years – in particular, the transition of the Chinese study of religion from a simplified and superficial to its consideration as an integral part of the historical and cultural system of humanity. The creation of numerous new research institutions for the Study of Religion in China creates conditions for the emergence of professional journals that play a significant role in the development of Chinese religious studies. The author notes that the creation of professional journals stimulates the development of the study of religion in China, plays a significant role in the expansion of problem fields and in the formation of disciplinary standards, becoming one of the most important signs of the development of Chinese religious studies.

Key words: humanitarian and social sciences in China, Study of Religion, periodicals on the Study of Religion, CSSCI

Чжан Си – кандидат философских наук, младший научный сотрудник Института философии Китайской Академии общественных наук; Китай; zhxzhangxi@hotmail.com

Zhang Xi – PhD (Philosophy), research fellow at the Institute of Philosophy, Chinese Academy of Social Sciences, People's Republic of China; zhxzhangxi@hotmail.com

В последние десятилетия в Китае гуманитарные исследования стали более свободными и активными, что не могло не отразиться и на научном исследовании религии. Китайские ученые не только впитывают и используют немарксистские западные религиоведческие идеи в исследованиях религии, но и соединяют западную религиоведческую концепцию с китаизацией марксистских религиозных взглядов, стимулируя переход китайского изучения религии от упрощенного и поверхностного, даже предвзятого понимания религии к рассмотрению её как составного элемента историко-культурной системы человечества. В настоящее время в Китае религиоведческие исследования специализируются, религиоведческий диапазон расширяется, в большом масштабе появились научно-исследовательские центры по религиоведению. Создание новых многочисленных научно-исследовательских учреждений по изучению религии создало условия для появления профессиональных журналов, роль которых для развития китайского религиоведения трудно переоценить. Китайское правительство вкладывает много средств на развитие гуманитарных и социальных наук, а это способствует устойчивому развитию научной периодики, в том числе и по религиоведению.

Появление профессиональных журналов рассматривается в Китае как важный символ самоидентификации китайского религиоведения. Лавинообразное появление религиоведческих журналов в последние 15 лет стало не только событием для научного сообщества, но и впечатляющим культурным явлением. По статистическим данным, отражённым в Таблице 1, в настоящее время в Китае существует около 60 журналов по проблемам религии, издаваемых как научными, так и религиозными организациями: «Философия религии», «Исследования современных религий», «Исследования фольклора», «Религия и мир», «Религиоведение», «Религия в Китае», «Религия», «Даосизм в Китае», «Исследования Ицзин», «Исследования конфуцианства», «Китайская тибетология», «Исследования Тибета», «Вестник Тибетского института», «Голос Дхармы», «Дуньхуанлогия», «Дуньхуановедение», «Юнхэгунский альманах», «Исследования Хуэя», «Мусульмане в Китае», «Исследования арабского мира», «Тяньфэн» («Евангелие»), «Католицизм в Китае» и др. В публикациях представлены все основные направления современного религиоведения, включая теоретическое религиоведение, изучение буддизма, даосизма, христианства, ислама, иудаизма на основе различных методологических парадигм; примерно половина издаваемых журналов является специализированными.

Таблица 1. Основные направления исследования специализированных журналов по изучению религии и их количество:

Направление исследования	Общее количество изданий на 2015 г.	Количество изданий (до 2000 г.)	Количество изданий, созданных в 2000–2015 г.
Изучение буддизма	15	4	11
Изучение христианства	8	6	2
Изучение даосизма	1	1	
Изучение ислама	1	1	
Изучение иудаизма	1	1	
Теоретическое религиоведение	9	2	7

Как видно из Таблицы 1, во-первых, журналы по изучению буддизма, христианства, а также посвящённые теоретическому религиоведению являются доминирующими. После 2000 года резко возросло количество специализированных изданий по буддизму и теоретическому религиоведению.

Следует отметить, что в Китае восемь журналов по изучению религии были введены в перечень CSSCI (Chinese Social Sciences Citation Index): «Исследования мировых религий», «Религиоведение», «Религия в Китае», «Голос Дхармы»,

«Даосизм в Китае», «Мусульмане в Китае», «Католицизм в Китае», «Тяньфэн»; практически все издания имеют свои сайты.

«Исследования мировых религий» и «Религиоведение» относятся к комплексным научно-теоретическим журналам. Журнал «Исследования мировых религий» (世界宗教研究 Studies in World Religions, <http://www.sjzjyzz.cn>) является первым китайским религиоведческим периодическим изданием. Он был основан Институтом мировых религий Китайской Академии общественных наук более 30 лет назад. В нём были опубликованы статьи известных отечественных и зарубежных исследователей религии, ставшие классическими. Основной лозунг журнала – «научность и теоретичность». В соответствии с ним в журнале сейчас существуют следующие тематические рубрики: «Исследования в области теоретического религиоведения», «Исследования в области буддизма», «Исследования в области даосизма», «Исследования в области христианства», «Исследования в области ислама», «Изучение народных религий», «Изучение религий национальных меньшинств», «Исследования в области конфуцианства», «Исследования новых религиозных движений», «Книжное обозрение» и другие.

Журнал «Религиоведение» (宗教学研究 Religious Studies, <http://www.taoism.cc/index.php?do=date&id=50>) – первый университетский журнал по религиоведению – был основан Сычуаньским университетом в 1982 году. Но до 1996 г. издание журнала было нерегулярным. В 1996 году была изменена редколлегия журнала, изменился его внешний вид, и он стал ежеквартальным. Основная цель данного журнала состоит в тематическом исследовании проблем даосизма, однако там представлены и результаты изучения других религий. Основные рубрики данного журнала включают в себя: «Исследования в области даосизма», «Исследования в области буддизма», «Исследования в области ислама», «Исследования в области христианства», «Исследования в области католицизма», «Исследования в области религий национальных меньшинств», «Исследования в области теоретического религиоведения», «Форумы» и другие.

Журнал «Религия в Китае» (中国宗教 China Religion, <http://www.chinareligion.cn>), ориентирующийся на пропаганду политики КПК в области религии, был создан Государственным управлением по делам религий в 1995 году. Этот журнал получил высокую оценку китайского правительства, научного сообщества, церковных кругов, верующих. В нём публикуются материалы по истории китайских религий, анализируется современное состояние мировых религий и другие актуальные вопросы. В журнале 12 рубрик: «Тематические статьи», «Новости», «Теория», «Внимание», «Деятели», «Жизнь», «Культура», «Памятники», «Форумы», «Обмен», «Книжное обозрение», «Скорочтение». Кроме того, в каждом номере публиковалось 12 страниц с иллюстрациями для демонстрации важности религиозной деятельности, религиозных достопримечательностей и сокровищ, публиковались работы по фотографии, живописи, скульптуре, каллиграфии, имеющие высокую художественную ценность.

Такие крупные периодические издания, как «Мусульмане в Китае», «Тяньфэн», «Даосизм в Китае», «Голос Дхармы», «Католицизм в Китае», издаются соответствующими религиозными ассоциациями и, с одной стороны, отражают их деятельность, а с другой – уделяют большое внимание публикациям светских научных исследований в области изучения конкретных религиозных направлений. Эта двоякая цель была заявлена главными редакторами этих журналов во время организованной журналом «Религия в Китае» в декабре 2010 года важной конференции – «Позиция и ответственность религиозных медиа». В работе конференции, которая проходила в Институте буддизма при Храме нефритового Будды в Шанхае, приняло участие около 600 ученых и религиозных деятелей.

Журнал «Мусульмане в Китае» (中国穆斯林 China Muslims, <http://www.chinaislam.net.cn/about/zbkw/about192.html>) был основан в 1957 г., но просуществовал недолго. В 1981 году он был восстановлен Государственным управлением по делам религий и Китайской исламской ассоциацией. Данный журнал имеет патристическую окраску, активно содействует развитию исламской культуры, пропагандирует знание ислама и исламской этики, исламское искусство. В нем открыты следующие

основные разделы: «Тематические статьи», «Научно-исследовательская культура», «Толкование канонических книг», «Обмен», «Деятели», «Экономическое обозрение», «Широкоугольное окно жизни», «Образование», «Дружественные контакты», «Мусульманские храмы», «Интервью», «Рецензии», «Политическое регулирование законодательства», «Международная обстановка» и др.

В 1980 году протестантский журнал «Тяньфэн» (天风 Tianfeng, <http://tianfeng.ccctspm.org/tianfeng>) был восстановлен совместно Китайским патриотическим комитетом исповедующих христианство и Китайской христианской ассоциацией. Этот журнал придерживается принципа «автономии, самостоятельности и самораспространения», ориентируясь на аудиторию более 16 миллионов христиан-протестантов, живущих в Китае. Его основные рубрики включают в себя: «Тематические статьи», «Ежемесячная тема», «Зеленая трава», «Церковь в современное время», «Социальное обслуживание», «Сад для чтения канонических книг», «Проповедь», «История христианства», «Деятели», «Ответы читателям», «Интервью» и др.

В 1962 году был создан журнал «Вестник китайской даосской ассоциации». В 1987 году журнал был переименован в «Даосизм в Китае» (中国道教 China Taoism, <http://www.chinataoism.org>) и стал издаваться ежеквартально, а с 1999 года – раз в два месяца. В течение двадцати лет он играет важную роль в понимании значения этой религии в истории китайской культуры и особенностей современного даосизма, показывая текущее состояние и перспективы развития этой религии. Более половины объема каждого номера заняты научно-исследовательскими работами в области даосизма; представлены даосская служба и состояние о создании международных дружественных контактов; знакомство с даосскими деятелями и монашеским опытом. Кроме того, имеются разделы: «Даосский форум», «Известные фигуры», «Даосское питание и продление жизни», «Исторические данные даосизма», «Дружественные контакты» и другие.

В 1981 году был восстановлен журнал «Голос Дхармы» (法音 The Voice of Dharma, <http://www.baohuasi.org/qikan/fayin/gwelcome.htm>), который с 1988 года стал публиковаться ежемесячно. Он является «добрым наставником и надёжным другом» для понимания китайского буддизма и его исследований и получил высокую оценку отечественных и зарубежных буддийских сообществ, различных кругов китайского общества. Основное содержание журнала включает в себя теоретические исследования буддизма, его литературы и истории, культуры и искусства, буддийской религиозной деятельности, тибетского буддизма, буддизма Тхеравады.

В 1964 году был основан католический журнал «Голубь», в конце 1980 г. он был переименован в «Католицизм в Китае» (中国天主教 Catholic Church In China, <http://www.chinacatholic.cn/html1/category/1405/3044-1.htm>) и с этим названием существует до сих пор. Он был основан Китайской католической патриотической ассоциацией и Китайским католическим епископским колледжем. Основная цель журнала состоит в воспитании патриотического духа среди верующих, в пропаганде политики Китайской католической церкви, претворении в жизнь политики свободы вероисповедания, в объединении духовенства (католических монахов и монахинь) и верующих в деле развития Китая. Основные разделы журнала следующие: «Амвон», «Теология», «Плоды для чтения классических учений», «Церковные форумы», «Обсуждение вопросов», «Добрые дела», «Интервью», «Репортажи», «Искусство», «Эссе», «Дружественные обмены», «Зарубежная информация», «Данные по церковной истории» и др.

В последние годы благодаря интеграции научно-исследовательских ресурсов по изучению религии в равноуровневых центрах и вузах стали выходить в свет периодические сборники статей, вестники и альманахи по религиоведению. Эти научно-теоретические периодические издания отражают современное развитие религиоведения в Китае и не только способствуют формированию дисциплинарных стандартов, но и определяют новые направления научных исследований.

Классифицируем такие периодические издания, исходя из их учредителей: издания академий общественных наук разного уровня; издания высших учебных заведений и/или их научно-исследовательских подразделений; издания религиозных объединений, и сравним их количество до 2000 г. и в настоящее время.

Таблица 2. Общее распространение периодических изданий по изучению религии, издаваемых учреждениями до 2000 г. и на 2012 г.:

Учредители изданий	Количество периодических изданий до 2000 г.	Количество периодических изданий на 2012 г.	Общее количество изданий	Прирост
Академии общественных наук разного уровня	4	2	6	50%
Высшие учебные заведения и/или их научно-исследовательские подразделения	4	9	13	225%
Религиозные объединения	5	11	16	220%

Таблица 3. Основные направления периодических изданий по изучению религии, издаваемых учреждениями:

Направления исследования	Количество изданий академий общественных наук разного уровня	Количество изданий высших учебных заведений и/или их научно-исследовательских подразделений	Количество изданий религиозных объединений
Изучение буддизма	3	2	10
Изучение христианства	1	3	1
Изучение даосизма			1
Изучение ислама		1	
Изучение иудаизма		1	
Теоретическое религиоведение	2	6	1
Всего	6	13	16

Как видно из приведённых таблиц, до 2000 года изданий, выпускавшихся религиозными объединениями, несколько больше, чем изданий светских учреждений. За последующие годы численность периодических религиоведческих изданий существенно возросла: количество издаваемых религиозными объединениями изданий увеличилось на 220%, количество журналов, издаваемых вузами, увеличилось на 225%. Число периодических изданий по религиоведению, издаваемых академиями общественных наук, увеличилось на 50%.

Причиной этого роста является то, что с развитием китайской национальной экономики и по мере повышения внимания китайского правительства и Министерства образования к изучению религии, многочисленные вузы и академии получают все больше финансовой поддержки, что дает стабильную материальную основу для издания журналов. Периодические издания не только способствуют развитию научных исследований и педагогической деятельности, но их наличие становится престижным.

Однако, неравномерное развитие различных направлений китайского религиоведения отражается в количестве издаваемых по этим направлениям журналов.

Заметное преимущество имеет изучение буддизма: журналов по буддизму 15, но лишь 5 из них издаются светскими учреждениями. Существует только одно специализированное издание по католицизму и одно – по иудаизму. Изучение ислама развивается медленнее исследований других религий, но оно является очень важным, поэтому очевидно, что журналов по исламу будет больше, материалы об исламе печатаются на страницах не только единственного специализированного журнала «Мусульмане в Китае», но и в других периодических изданиях.

Таким образом, создание журналов стимулирует развитие изучения религии в Китае, играет значительную роль в расширении проблемных полей и в формировании дисциплинарных стандартов, становится одним из важнейших признаков развития китайского религиоведения.

Приложение. Информация о создании учебно-исследовательских заведений по изучению религии в вузах Китая

Название высших образовательных заведений	Время создания	Отделения и кафедры по религиоведению
Нанкинский университет	1979	Факультет религиоведения
Сычуаньский университет	1980	Научно-исследовательский центр по изучению религии и даосизма
Центральный университет национальностей	1988	Факультет философии и религии
Китайский народный университет	1991	Факультет религиоведения
Педагогический университет Центрального Китая	1992	Научно-исследовательский центр по изучению истории церквей в Китае
Шаньдунский университет	1994	Научно-исследовательский центр по изучению бахаизма и иудаизма
Пекинский университет	1994	Отделение религиоведения
Шанхайский образовательный институт	1994	Научно-исследовательский центр по изучению религии и культуры
Юго-восточный университет	1995	Научно-исследовательский центр по изучению культуры и буддизма
Фуданьский университет	1996	Научно-исследовательский центр по изучению христианства
Северо-западный институт национальных меньшинств	1996	Научно-исследовательский центр по изучению религии
Нанькайский университет	1997	Научно-исследовательский центр по изучению культуры и религии
Уханьский университет	1997	Факультет религиоведения
Чжуншаньский университет	1997	Научно-исследовательский центр сравнительного религиоведения
Шэньсиский педагогический университет	1998	Научно-исследовательский центр по изучению религии и культуры
Сямэньский университет	1998	Научно-исследовательский центр по изучению религии
Чжэцзянский Университет	1998	Научно-исследовательский центр по изучению религии и культуры
Сучжоуский университет	1998	Научно-исследовательский центр по изучению религии

Название высших образовательных заведений	Время создания	Отделения и кафедры по религиоведению
Восточно-китайский педагогический университет	1999	Научно-исследовательский центр по изучению религии
Университет Цинхуа	2001	Научно-исследовательский центр по изучению религии
Университет Хуацяо	2001	Научно-исследовательский центр по изучению религии
Пекинский объединенный университет	2002	Научно-исследовательский центр по изучению национальности и религии
Пекинский педагогический университет	2003	Научно-исследовательский центр по изучению религии и культуры

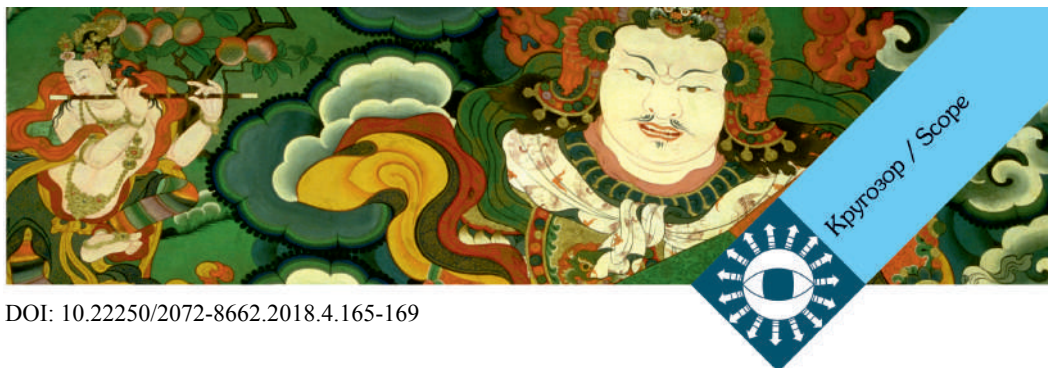
Библиографический список

1. Итоги китайского религиоведения за 30 лет: с 1978 по 2008 гг. / под ред. Чжо Синьпин. – Пекин, 2008 (中国宗教学30年：1978–2008. 卓新平主编，中国社会科学出版社，2008).
2. Шань, Жун. Анализ состояния китайских научных периодических изданий по религиоведению и их тенденции развития / Шань Жун // Вестник Чунцинского университета. – 2012. – № 4 (尚 荣: 中国宗教学类学术集刊的现状分析及其趋势展望 // 重庆大学学报 (社会科学版), 2012 年, 第 18 卷, 第 4 期).
3. Хэ, Гуанху. Столетняя история изучения религии в Китае / Хэ Гуанху // Круги научных исследований. – 2003. – № 3 (何光沪：中国宗教学百年// 学术界. 2003. 第3期).
4. Цзян, Цзяньюн. Возможности и вызовы в китайских исследованиях религии / Цзян Цзяньюн // Религия в Китае. – 2010. – № 8 (蒋坚永: 中国宗教学研究的机遇与挑战 // 中国宗教, 2010. 第8期).
5. Фан, Литянь. Текущее состояние и будущее отечественного религиоведения / Фан Литянь // Вестник Китайского народного университета. – 2002. – № 4 (方立天: 我国宗教学研究的现状与未来 [J] · 中国人民大学学报, 2002. 第4期).
6. Wenzel-Teuber, K. “Transcendent and Secular at the Same Time” News from the Field of the Religious Media / K. Wenzel-Teuber // the article was first published in China heute 2011, No. 4 (in German).

Текст поступил в редакцию 08.08.2018.

References

1. *Results of Chinese Study of Religion for 30 years: 1978–2008*. Ed. Zhou Xinpin. Beijing, 2008 (in Chinese).
2. Shan Rung. *Bulletin of Chongqing University*. 2012, no. 4 (in Chinese).
3. He Guanghu. *Circles of Scientific Studies*. 2003, no. 3 (in Chinese).
4. Jiang Jianyong. *Religion in China*. 2010, no. 8 (in Chinese).
5. Fang Litian. *Bulletin of Chinese People University*. 2002, no. 4 (in Chinese).
6. Wenzel-Teuber, K. “Transcendent and Secular at the Same Time” News from the Field of the Religious Media. *China heute*. 2011, no. 4 (in German).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.4.165-169

**Обзор IV Конгресса российских исследователей религии
(Амурский государственный университет, Благовещенск,
24–28 сентября 2018 г.)**

**Review of the 4th Congress of the Russian Researchers of Religion
(Amur State University, Blagoveshchensk, 24–28 September, 2018)**

Общие сведения

Ассоциация российских религиоведческих центров провела IV Конгресс российских исследователей религии. IV Конгресс продолжил научную деятельность, которая осуществлялась в 2012–2014 гг. в рамках I и II Конгресса в Санкт-Петербурге, в 2016 г. в рамках III Конгресса во Владимире. Геополитическое положение российского Дальнего Востока, Амурской области – региона, где проводился Конгресс 2018 г., обусловило основную направленность научной проблематики – «Религия как фактор взаимодействия цивилизаций».

Подготовка Конгресса

Для проведения IV Конгресса были созданы Оргкомитет и Программный комитет, в их состав вошли представители ведущих российских университетов, в которых существуют религиоведческие центры (МГУ, СПбГУ, АмГУ, АлтГУ, РАН-ХиГС, РГГУ, ВлГУ, ВШЭ, ДВФУ), Государственного Музея истории религии (Санкт-Петербург), а также подразделений РАН (Института философии и права УРО РАН, др.) и органов государственной власти (Администрации Президента РФ, Правительства Амурской области). Соорганизатором IV Конгресса выступили журнал «Религиоведение», Министерство культуры и национальной политики Амурской области и Российский фонд фундаментальных исследований.

С целью максимально полного информирования научной общественности был создан сайт – <https://krir.amursu.ru>.

В итоге работы на подготовительном этапе было получено более 180 заявок, отобрано и зарегистрировано 144 участника. Фактически в мероприятиях Конгресса приняли участие 170 человек (включая: слушателей – студентов, аспирантов; участников «круглого стола» – представителей религиозных организаций, Министерства культуры и национальной политики). Количество зарегистрированных иностранных участников мероприятия – 23 человека (Казахстан, Киргизия, КНР, Англия, Словакия, Южная Корея, Азербайджан, Украина). В составе участников 45 докторов наук, 56 кандидатов философских, исторических, филологических, политологических и ряда других гуманитарных наук. Российские участники представляли большинство университетов, в которых действуют религиоведческие центры (кафедры, лаборатории, т.д.) или исследовательские группы, а также ряд институтов РАН, другие образовательные, научные или общественные организации. География представительства охватила фактически всю Россию – от Якутска и Владивостока до Санкт-Петербурга и Севастополя. Наиболее многочисленной по составу была делегация от кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ (8 человек) и кафедр Амурского государственного университета (18 человек).

Проведение Конгресса

Открытие и пленарное заседание Конгресса состоялось в Общественно-культурном центре г. Благовещенска – наиболее презентабельном для проведения представительных мероприятий центре. Секционные заседания, «круглый стол» и

другие плановые виды деятельности проходили в залах Научного музея АмГУ и Зале заседаний Учёного совета АмГУ.

В открытии и пленарном заседании участвовали губернатор Амурской области В.А. Орлов, заместитель председателя Правительства Амурской области, председатель Оргкомитета Конгресса, профессор А.Д. Плутенко, заместитель председателя Правительства Амурской области О.В. Лысенко, врио ректора Амурского государственного университета А.В. Лейфа, представители Министерства культуры и национальной политики Амурской области.

Высокий уровень и важное значение IV Конгресса российских исследователей религии были отмечены в приветственных письмах, которые поступили в адрес участников от Министра просвещения Российской Федерации О.Ю. Васильевой, председателя Совета Ассамблеи народов России, врио руководителя Федерального Агентства по делам национальностей М.В. Ипатова, члена Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям С.К. Смирновой.

Важной научно-практической частью Конгресса стало проведённое в его рамках расширенное заседание Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при губернаторе Амурской области. В заседании участвовали с выступлениями и в общей дискуссии прибывшие на Конгресс В.В. Шмидт, Е.С. Элбакян, М.Н. Ситников и некоторые другие специалисты. Продолжением деятельности по взаимодействию научного сообщества, участников Конгресса, и органов государственной власти, религиозных организаций, этнических сообществ, СМИ стал круглый стол «Взаимодействие общественных институтов, государства и конфессий в сфере гармонизации общественной жизни».

Научно-теоретические и научно-практические составляющие деятельности Конгресса получили развитие в пленарных и секционных докладах, дискуссиях.

В пленарной части Конгресса были представлены доклады ведущих российских и зарубежных специалистов, посвященные актуальным религиозно-научным проблемам. А.П. Забияко (Россия) на основании современных археологических данных обобщил сведения о присутствии человеческих популяций на территории Северо-Восточной Евразии в эпоху среднего палеолита. Особое внимание было уделено ранним формам знакового поведения и религиозным практикам Северо-Восточной Евразии, которые сочетают признаки локального своеобразия и общекультурные характеристики, обусловленные взаимосвязями региональных культур и базисными тенденциями развития человечества. Ван Юйланом (КНР) представлен доклад, в котором реконструируются религиозные традиции населения Северо-Восточного Китая эпохи неолита. Неолитические религиозные традиции заложили основу дальнейшего религиозного развития народов Северо-Восточного Китая. Выявлено, что религиозные верования и обряды средневековых и современных народов этого региона сохранили многие рудименты неолитической духовной культуры. Взаимодействие культур Китая и Японии, специфика ценностей японской религии и культуры – эти темы стояли в центре третьего пленарного доклада, представленного Д. Льюисом (Англия). В докладе П.К. Дашковского (Россия) подняты фундаментальные проблемы эволюции религиозного ландшафта Западной Сибири и Центральной Азии с древности до настоящего времени. В заключительной части пленарного заседания участники заслушали доклад М.В. Силантьевой (Россия), посвященный рассмотрению религии в контексте цивилизационных конфликтов. Было отмечено, что, маркируя цивилизационное пространство по типу наиболее интимных и глубоко значимых ценностей, религия может не только связывать людей, но и противопоставлять друг другу. При этом религия нередко трансформируется в религиозную идеологию, создавая дополнительное ниши обострения конфронтации, изначально не принадлежащей полю религиозности.

Секционная часть Конгресса была структурирована деятельностью шести секций.

Секция 1. Социокультурные процессы в ракурсе русской философской традиции

В докладах участников (Е.И. Арина, В.Ю. Васечко, С.В. Пишуна и др.) подняты крупные проблемы, связанные с отражением в русской философии тех

социокультурных процессов, которые были следствием взаимодействия российской цивилизации с цивилизациями Востока и Запада, взаимовлияний православия и религий Востока и Запада. В некоторых докладах (И.Н. Яблокова, Е.С. Бубнова и др.) были поставлены методологические проблемы религиоведения, обусловленные цивилизационным подходом.

Секция 2. Изучение религии в контексте цивилизационного подхода. История российского религиоведения – новые находки и исследования

На секции представлены доклады (М.М. Шахнович, Т.В. Чумаковой, Е.А. Терюковой и др.), отражающие выявление и изучение новых материалов по истории отечественной науки о религии в XIX – первой половине XX вв. Докладчики отмечали, что становление и развитие исторических наук, прежде всего, отечественного антиковедения и востоковедения, медиевистики и истории Нового времени, способствовало становлению в России истории религий. В ряде докладов (К.А. Кузоро, В.В. Хориной и др.) было обращено внимание на формирование таких новых методологических идей, обусловленных цивилизационным подходом. Отмечено, что объективное научное изучение архивных материалов по истории советского религиоведения довоенного периода по-прежнему остается чрезвычайно актуальным. В ряде докладов вскрыты важные аспекты развития религиоведения и религиоведческих исследований в зарубежных странах, прежде всего – в Китае (А.А. Забияко, О.В. Пелевина, Чжан Си, Ли Сюлянь и др.). В контексте интерпретации новых эмпирических данных на секции были представлены (Е.С. Элбакян, Д.А. Браткиным и др.) новые теоретические подходы к пониманию истории религии, её современного положения и перспектив эволюции в разных цивилизационных условиях. В этом же контексте особое внимание было уделено вкладу российского религиоведения в мировой научный опыт исследования религии.

Секция 3. Религия, наука и образование в контексте историко-культурных трансформаций

Центральное место на секции занимали проблемы занимали дискуссионные проблемы возможности или невозможности конструктивных взаимоотношений между религией и наукой. В докладах (Г.Е. Бокова, А.Е. Выхованец, Д.Г. Поленого и др.) освещались исторические и современные аспекты развития отношений между богословием и наукой. Часть докладов (Н.В. Воробьевой, В.Л. Данилова, Е.А. Омельченко, Е.Ф. Теплового и др.) была посвящена тематике государственной политики в отношении места религии в образовании в России и в других странах; религиозному образованию в секулярном обществе, особенностям преподавания основ религиозных культур и светской этики в светской школе; особенностям религиоведения как пространства мировоззренческого диалога в системе образования и за ее пределами. На секции состоялась содержательная дискуссия о взаимоотношениях между религией и наукой в современном мире.

Секция 4. Современные религиозные и этнорелигиозные процессы как фактор цивилизационного развития России

Работа данной секции была нацелена на осмысление многообразия современных религиозных и этнорелигиозных процессов. В их числе были поставлены в докладах (В.В. Шмидта, Е.А. Шершеневой, А.В. Лапина, П.К. Дашковского и др.) проблемы истории становления, развития, распространенности конкретных религий по регионам России, глобализации, поиска религиозной идентичности, генезиса квазирелигиозности, киберрелигиозности и пр. Основная часть докладов опиралась на результаты полевых исследований, традиционные и современные источники (архивные документы, материалы полевой работы, статистические данные, интернет-ресурсы, т.д.). В ходе дискуссии докладчики обсудили проблемы и перспективы развития этноконфессиональной ситуации в России в целом и в конкретных регионах, например, на Дальнем Востоке России, в Сибири.

Секция 5. Религии как фактор диалога и конфронтации цивилизаций

На секции были представлены доклады (В.С. Глаголева, В.В. Барашкова, И.И. Ивановой, Н.А. Журавель, Н.В. Чиркова, Л.В. Федоровой и др.), в которых подняты теоретические и прикладные аспекты, связанные с местом и ролью религии в процессах диалога и конфронтации цивилизаций. Участники секции, отмечали,

что проблема религии как фактора разобщенности или, напротив, интеграции культур и общества имеет глубокие экзистенциальные основания. Тематика докладов (В.Л. Кляуса, Фэн Ишань, Чжан Жуян, Я.В. Зиненко, Чжао Хайбо, Ван Цзюньчжэна и др.) затрагивала конкретные ситуации, в которых религия играла или играет конфликтотенную роль или, напротив, выступала фактором сглаживания противоречий, формирования конструктивных этнических и этнорелигиозных отношений, например, в контактной зоне российско-китайского взаимодействия.

Секция 6. Религии в истории цивилизаций

В рамках этой секции были представлены доклады (Э.С. Львовой, Е.А. Конталевой, Н.С. Полякова, О.К. Михельсон, У Ган, В.А. Прихотько и др.), авторы которых на примере различных культур, независимо от времени и места их локализации, поднимают вопрос о значении религии в становлении и развитии цивилизаций, роли религии в цивилизационной специфике обществ Запада и Востока, синкретизации этнокультурных традиций под влиянием миграционных и глобализационных процессов. На секции особое место занимали доклады, раскрывающие специфику древнего наскального искусства, архаических религий, китайской культуры и религии (Тянь Гуаньлинь, И.В. Кейдун, М.А. Хаймурзина, Филонов С.В. и др.).

В структуру мероприятий Конгресса входила *презентация новых публикаций*, изданий религиознонаправленной, которые выпускаются в разных религиознонаправленных центрах России. Выступающие познакомили участников Конгресса с новыми изданиями, выпущенными в Санкт-Петербурге, Барнауле, Томске, Благовещенске, Владимире.

В заключительной части Конгресса состоялось *Учредительное собрание*, направленное на создание профессиональной организации российских исследователей религии. После ряда выступлений и дискуссии общим решением была констатирована необходимость в межрегиональной профессиональной организации российских исследователей религии, определены инициативная группа, механизмы организационного взаимодействия и общий план дальнейшей деятельности в области организационного строительства.

В структуру мероприятий Конгресса была включена *научно-образовательная программа* «Религии китайской цивилизации: история и современность», город Хэйхэ, КНР. В её содержание входили аудиторные и внеаудиторные мероприятия, связанные с изучением религиозной истории правобережья Приамурья, знакомство с памятниками истории и религиозными объектами (наскальные изображения Шитоужэнь, буддийский комплекс Цзиньфасы, даосский комплекс Гуаньдимяо, исламская мечеть Хэйхэ, т.д.).

Публикация докладов

Доклады опубликованы в издании:

Труды IV Конгресса российских исследователей религии. Религия как фактор взаимодействия цивилизаций: сборник докладов / Под ред. А.П. Забияко, М.М. Шахнович, Е.А. Аринина, П.К. Дашковского, В.В. Шмидта, Е.С. Элбакян. – Благовещенск, Изд-во Амурского государственного университета, 2018. – 582 с.

17 текстов докладов, рекомендованных Оргкомитетом и секциями, а также текст общего обзора Конгресса публикуются в журнале «Религиоведение» (№ 4, 2018).

Информационное обеспечение проекта, освещение в СМИ

Для информационного обеспечения подготовки, проведения и дальнейшего информирования участников о результатах Конгресса создан и функционирует сайт <https://krir.amursu.ru>.

На сайте выставлены интервью ведущих религиоведов России, участников Конгресса, подытоживших ход и результаты научного мероприятия. Аналогичные интервью размещены в широкой сети:

<https://www.youtube.com/watch?v=26qgSgemTt4>

<http://gtrkamur.ru/video/broadcasts/interview/27574>

<http://www.fmc.asu.ru/news/30458/>

<https://vk.com/club128166166>

<http://igsu.ranepa.ru/events/p66617/>

http://www.vlsu.ru/index.php?id=140&tx_ttnews%5Btt_news%5D=5548
https://www.science-community.org/ru/node/189672
https://mirnov.ru/obshchestvo/rossiiskie-issledovateli-sobralis-na-kongress-religija-kak-faktor-vzaimodeistvija-civilizacii.html
http://www.ompsd.ru/2018/10/03/участие-преподавателей
https://www.rapn.ru/in.php?d=5602&gr=0
https://mgimo.ru/about/news/departments/iv-mezhdunarodnyy-kongress-issledovateley-religii/
https://mgimo.ru/upload/2018/09/blagoveshensk.pdf.

Общий вывод

Все предусмотренные Оргкомитетом цели и задачи в целом успешно решены. IV Конгресс внёс существенный вклад в дальнейшее развитие религиоведения в России. Следующий Конгресс запланирован к проведению в 2020 г.

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 2019 год – 2800 руб. (при оплате через редакцию АмГУ). **Подписку на 2019 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 – 00000000000000000130 п. 1. Доходы от оказания услуг структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2019 год)*.

Для иностранных читателей стоимость годовой подписки составляет \$100 (€70).

Банковские реквизиты для оплаты:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск

Кор. счет No 30101810400000000762 в Отделение Благовещенск, г. Благовещенск.

Валютный счет No 40503840411000000001

Транзитный валютный счет No 40503840711001000001

БИК 041012762 ИНН 7702070139

Телекс: 914683 DVTB RU

СВИФТ: VTBRRUM2 BLA

КПП 280102001

ОГРН 1027739609391

Наименование платежа – подписка на журнал «Религиоведение» на 2019 год.

Вниманию подписчиков!

Уточнить реквизиты можно на сайте журнала

<http://www.amursu.ru/religio> или по адресу: lsadvskaja@rambler.ru

|||||

Annual subscriptions fee is \$100, or €70 for 4 volumes. Postal fees are included in the subscription fee.

VTB Bank branch in the city of Blagoveshchensk, Blagoveshchensk

Payment account: 40503840411000000001

Sort code: 041012762; VAT identification number: 7702070139

SWIFT: VTBRRUM2 BLA

Code of reason for registration: 280102001

Primary State Registration Number: 1027739609391

Purpose of payment – subscription for the journal «Study of Religion» (2019).

Please include a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

**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. № 4.

Издательство АмГУ. Подписано к печати 28.12.2018.

Компьютерная вёрстка и перевод – Е.А. Конталева.

Технический редактор – О.Е. Цмыкал, Е.А. Конталева.

Корректор – О.Е. Цмыкал.

Формат 70 x 108/8. Усл. печ. л. 30,3. 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.

