

# РЕЛИГИО

научно-теоретический журнал

# ВЕДЕНИЕ

3  
2019

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE  
**R**







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

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

*Executive secretary:* **E.S. Elbakyan**

*Editorial board:*

*International Council:*

**I.L. Alekseev**  
**P.V. Basharin**  
**I.P. Davydov**  
**P.K. Dashkovsky**  
**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  
Leninskie Gory,  
Moscow,  
Russia, 119991

*E-mail:* [sciencia@yandex.ru](mailto: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

3  
2019



## Главный редактор

А.П. Забияко

## Отв. секретарь

Е.С. Элбакян

## Международный совет

А.П. Дервянко (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.П. Давыдов

П.К. Дашковский

Ю.А. Кимелев

Н.Л. Мухелишвили

Е.В. Орёл

Н.Н. Трубникова

С.В. Филонов

Н.В. Шабуров

М.М. Шахнович

И.Н. Яблоков

## СОДЕРЖАНИЕ

### История религии

Лушников А.А. Происхождение термина «восточнославянское язычество» в отечественной научной литературе: «языческое прошлое» и историческая память.....5

Joel Ivan Gonzalez Cedillo. Evangelicalism as a Political Mobilizer in Latin American Politics and the Reemergence of Conservative Governments.....21

### Религии России

Ярков А.П. Особенности исламской религии на территории Горного Алтая.....28

Дашковский П.К., Шершнёва Е.А. Положение мусульманских общин на Алтае в контексте государственно-конфессиональной политики в 1960-е – 1980-е гг.....35

### Религии Востока

Шандыба С.В. От храма к домашнему алтарю (*буцудан* и *дзуси* в японской культуре).....43

### Антропология религии

Сем Т.Ю. Из истории шаманства: образы шаманов и шаманских ритуалов на петроглифах Верхнего Амура, Олёкмы и Алдана (статья первая).....53

### Религиозная философия

Куляскина И.Ю. С.Л. Франк: размышления о религиозном опыте.....62

### Феноменология религии

Худяев А.С. Священное и аспекты его локализации.....69

### Социология религии

Юрасов И.А., Танина М.А. Конфликт идентичностей в религиозной семииосфере: дискурс украинской автокефалии.....80

Надыршин Т.М. Место религии в системе школьного гуманитарного образования Республики Башкортостан.....89

## Религия и культура

<b>Шахнович М.М.</b> Научный атеизм эпохи «развитого социализма» в изобразительном искусстве: о серии декоративных панно «Советский образ жизни» (1983–1986) из коллекции Государственного музея истории религии.....	100
<b>Поляков Н.С.</b> «Мой рэп – это молитвы, только с бритвою во рту»: религиозные темы в российском рэпе.....	110

## История религиоведения

<b>Самарина Т.С.</b> Религиоведческое наследие Жака Ваарденбурга: критический анализ.....	117
---	-----

<b>Информация об авторах</b> .....	127
<b>К сведению авторов</b> .....	129
<b>Оформление подписки</b> .....	131

**Адрес редакции журнала:**  
**675027, Амурская область, г. Благовещенск,**  
**ул. Игнатъевское 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

3  
2019



## Editor in Chief

Andrey P. Zabiayko

## Executive Editor

Ekaterina S. Elbakyan

## International Council

Anatoly P. Derevianko  
(Russia)

Maurice Godelier (France)

Tim Jensen (Denmark)

Tomas Bubik

(Czech Republic)

Wang Yulang (PRC)

Shaftique N. Virani (Canada)

Alexandra Lavrillier

(France)

Gaëlle Lacaze (France)

Tilman Musch (Germany)

Konstanze Runge (Germany)

Henryk Hoffmann (Poland)

## Editorial Board

I.L. Alekseev

P.V. Basharin

I.P. Davidov

P.K. Dashkovsky

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

**Alexander A. Lushnikov.** The Origin of the Term “the Paganism of the Eastern Slavs” in the Russian Scientific Literature: the “Pagan Past” and Historical Memory.....5

**Joel Ivan Gonzalez Cedillo.** Evangelicalism as a Political Mobilizer in Latin American Politics and the Reemergence of Conservative Governments.....21

### Religions of Russia

**Alexander P. Yarkov.** Features of Islamic Religion on the Territory of the Altai Mountains.....28

**Petr K. Dashkovskiy, Elena A. Shershneva.** The Status of Muslim Communities in the Altai in the Context of State-Confessional Policy in the 1960s – 1980s.....35

### Religions of the East

**Sergey V. Shandyba.** From Temple to Household Altar (*Butsudan* and *Zushi* in Japanese Culture).....43

### Anthropology of Religion

**Tatyana Yu. Sem.** From the History of Shamanism: Images of Shamans and Shamanistic Rituals on the Petroglyphs of the Upper Amur, Olekma, and Aldan Rivers (article one).....53

### Religious Philosophy

**Irina Yu. Kulyaskina.** S.L. Frank: Reflections on Religious Experience.....62

### Phenomenology of Religion

**Andrey S. Khudyaev.** The Sacred and Aspects of Its Localization.....69

### Sociology of Religion

**Igor A. Yurasov, Maria A. Tanina.** Conflict of Identities in the Religious Semiosphere: Discourse of Ukrainian Autocephaly.....80

**Timur M. Nadyrshin.** The Place of Religion in the System of General Humanitarian Education of the Republic of Bashkortostan.....89

## Religion and Culture

<b>Marianna M. Shakhnovich.</b> Scientific Atheism of the Era of “Developed Socialism” in the Visual Arts: a Series of Decorative Panels “Soviet Way of Life” (1983–1986) from the Collection of the State Museum of the History of Religion.....	100
<b>Nikolai S. Poliakov.</b> “My Rap Is a Prayer but with a Razor in the Mouth”: Religious Themes in Russian Rap.....	110

## History of Religious Studies

<b>Tatiana S. Samarina.</b> Religious Heritage of Jacques Waardenburg: A Critical Analysis.....	117
---	-----

<b>Information about the authors</b> .....	128
<b>Information for authors</b> .....	130
<b>Subscription</b> .....	132

**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.

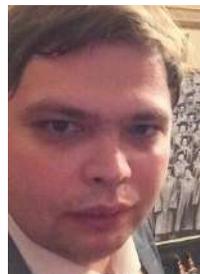


Религиоведение. 2019. № 3  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 3

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.3.5-20

**Лушников А.А.**

Пензенский государственный университет  
440026, Россия, г. Пенза, ул. Красная, 40  
lushnikov1@mail.ru



### **Происхождение термина «восточнославянское язычество» в отечественной научной литературе: «языческое прошлое» и историческая память**

**Аннотация.** Статья посвящена генезису термина «восточнославянское язычество» в трудах отечественных историков XVIII–XIX вв. Определяются источники, на основе которых формировалась соответствующая терминология, раскрывается её методологический и идеологический смысл. Автор проводит сравнительный анализ понятий, употребляемых в древнерусских антиязыческих текстах и первых российских научных трудах по истории и мифологии. Первые содержали самый разный набор обозначений, однако в большинстве своём о «язычестве» как явлении в них не упоминалось (слово это не использовалось вовсе), а «язычники» рассматривались как определённая социально-религиозная группа, которая наделялись разными характеристиками в зависимости от контекста. Осознание же «язычества» как явления происходит позже – с появлением научных трудов по истории и мифологии. Сам этот термин в отечественной литературе впервые обнаруживается в лексиконах Э. Вейсмана и И.К. Аделунга, где используется для обозначения латинского «gentile» и немецкого «heidendum», а также в «Истории Российской» В.Н. Татищева, при этом в числе основных источников для формирования понятия «язычество» был труд Трогилла Арнкиэла «Языческая религия кимбров». Тем не менее, данный термин не сразу стал определяющим, так как ряд авторов в начале XIX в. предпочли ему «баснословие». Стабильные позиции в научной литературе понятие «язычество» заняло с выходом фундаментального труда Н.М. Карамзина. Такая история термина говорит не только о его принципиальной сложности и неоднозначности, но и о том, что традиционное видение язычества только в контексте церковной обличительной литературой достаточно односторонне и спорно.

**Ключевые слова:** язычество, язычник, Древняя Русь, миф, мифология, литература

**Alexander A. Lushnikov**

Penza State University  
40 Krasnaya str., Penza, Russia, 440026  
lushnikov1@mail.ru

### **The Origin of the Term “the Paganism of the Eastern Slavs” in the Russian Scientific Literature: the “Pagan Past” and Historical Memory**

**Abstract.** The article deals with the genesis of the definition “the paganism of the Eastern Slavs” in the works of Russian historians in the 18th–19th centuries. The author determines the sources of that terminology and considers its methodological and ideological sense. He compares the definitions of Old Russian anti-pagan texts and first Russian scientific works on history and mythology. The medieval literature contained a lot of concepts, but one can’t find their any mention about “paganism” as phenomenon as well as the word “paganism”. Old Russian authors mostly wrote about “pagan people” as social and religious group and gave them the concrete features depending of the context. The awareness with “paganism” as a phenomenon should relate to the scientific works on history and mythology. This definition firstly appeared in the lexicons of E. Veisman and I.K. Adelung with their Russian translation of the Latin “gentile” and German “heidendum”. Also one can find it in the “Russian history” of V.N. Tatishchev who used “Cimbrische Heyden Religion” written by Arnkiel Trogiillus as one of the important source. However, it took a while to make this definition to become central in the scientific literature. At the beginning of the 19th century, a lot of authors preferred to use the word “basnoslovie”. The definition “paganism” became fundamental with the issue of the great work N.M. Karamsin after all. Such history of this word reveals not only its complexity and ambiguity but the argumentativeness of the traditional view of “paganism” as a product of the church literature only.

**Key words:** paganism, pagan, Old Russia, myth, mythology, literature

«Язычество» как термин в настоящее время часто встречается на страницах научных исследований, научно-популярных трудов, различного рода «альтернативных исследований», в выступлениях политических, религиозных, общественных деятелей, материалах СМИ. Данный термин стал близок к понятиям «традиционная религия» и «традиционная культура», большую популярность приобрели массовые мероприятия, в которых может быть «продемонстрировано» или даже «реконструировано» «языческое прошлое».

Популярность термина не могла не вызвать интереса к вопросу о его происхождении, хотя едва ли справедливо утверждение, что он постоянно был в кругу внимания исследователей того же «язычества». Как правило, подчёркивался полисемантический характер термина, описывающий самые разнообразные явления религиозной и культурной жизни. Так, уже для Е.В. Аничкова «язычество» являлось «пёстрой системой верований, обрядов, культов и преданий» [Аничков, 2009, 13], ещё более обобщающий характер оно носит в понимании Б.А. Рыбакова, который определяет его как «огромный комплекс первобытных верований, воззрений и обрядов, складывающихся на протяжении тысячелетий» [Рыбаков, 1994, 3].

Вместе с этим ряд исследователей предпочёл вовсе отказаться от использования этого термина. Одним из первых негативное отношение к понятиям «язычники» и «идол» выразил ещё Гегель в своей «Философии религии» – он полагал, что ценность религии заключается уже в её наличии («в обладании религией»), поэтому такие слова «устарели и считаются предосудительными из-за выраженного в них презрения» [Гегель, 1977, 372].

В отечественной научной литературе данный термин являлся и является достаточно популярным, хотя в конце XIX в. наметилась тенденция использовать альтернативные понятия – «религия славян» и «мифологический материал» у В.И. Мансикки [Мансикка, 2005, 57], «религиозные древности» у Е.В. Аничкова [Аничков, 2009, 13], хотя авторы наряду с ними активно использовали и слово «язычество». Впоследствии С.А. Токарев прямо и негативно отзывался об использовании обозначения «языческие религии», утверждая, что ему место «в церковно-миссионерской литературе, а никак не в научной» [Токарев, 1990, 24], и вместо него использовал понятие «племенные культы». Подобных альтернативных терминов было предложено достаточно много, среди них – «народная религия» у Т.А. Бернштам [Бернштам, 1989, 91–100], «религиозная система» в рамках славянских языковых моделирующих семиотических систем у В.В. Иванова и В.Н. Топорова [Иванов, Топоров, 1965; Иванов, 2007, 395–405]; стоит учитывать наличие и таких терминов, как «этническая религия» [Hinnells, 2005, 439] и «коренная религия» [Сох, 2007, 9–31].

Интерес к явлениям религиозной жизни, которые объединяет интересующий нас термин, возрос в научной и общественной среде не только в России, но в странах Западной Европы и США в конце XX – начале XXI вв. Так, А.П. Забияко отмечает: «В последние десятилетия XX в. западная религиозность интенсивно трансформируется в направлении того, что принято называть язычеством. Выросла эта реальность на европейских корнях и не без оснований претендует на то, чтобы называться важной составной частью западной цивилизации и одной из опор её идентичности» [Забияко, 2005, 105]. Исследователь задаётся вопросом: каков смысл понятия, отражающего эту самую реальность? Он подробным образом рассматривает этимологию слова «язычество», демонстрирует историчность данного понятия и широкий круг его значений: этнические и религиозные отличия в библейской культуре, переосмысление их этнической составляющей у ранних христианских писателей (христианство как новая родина), «состояние причастности с несовместимой с христианством религией» в церковных текстах Средневековья (обязательно включая идолопоклонство), античная зрелищная и чувственная красота во времена Ренессанса, магизм и мистериальность в христианском спиритуализме, фатализм, восторженное возвеличивание человека с одной стороны – и небрежение человеческим существованием с другой стороны, а также коннотации с продажностью в европейской культуре [Забияко, 2005, 105–113]. В целом А.П. Забияко даёт религиоведческое определение «язычеству» – «отрицающая монотеизм религиозная

антитеза христианству» [Забияко, 2005, 113], так как вне этого противопоставления определение не будет иметь смысла.

Данный вопрос подробно рассмотрел А.К. Салмин, выделивший достаточно большое количество дефиниций как в отечественных, так и зарубежных трудах – только в англоязычной науке их 16. Что касается понятий, используемых в русскоязычной литературе, то он справедливо оценивает этот диапазон как «широкий» и «неконкретный». Наиболее удачным с точки зрения исследователя является термин «фольк-религия» («сумма религиозных верований и практик на популярном уровне, в широком смысле выражающая глубокую религиозность и естественно существующая у большинства людей»). Учёный касается и происхождения термина, и здесь он согласен с критикой в адрес данной дефиниции С.А. Токарева. По А.К. Салмину, термин «*paganismus*» («язычество») «использовался первыми христианами, чтобы описать старый, бесхитростный труд сельских людей, продолжавших поклоняться римским богам после того, как христианство было объявлено официальной религией Римской империей в 415 г.». Исследователь также отмечает, что «термины “язычество” и “язычник” стали активно использоваться в миссионерской литературе» [Салмин, 2008, 93–98].

Термин «славянское язычество» специально рассматривался И.А. Севастьяновым. Отмечая крайнюю неопределённость понятия, он указывает, что под «язычеством» могут пониматься «не только религиозные представления дохристианских славян, но и вся совокупность их дохристианского бытия», однако видит в нём негативный смысл, исходящий из древнерусской церковной литературы, поэтому предлагает иной термин, ещё более неопределённый – «древняя славянская культура». Вместе с тем И.А. Севастьянов указывает на любопытный факт – в древних славянских текстах нет понятия «язычество», появилось оно значительно позже [Севастьянов, 2008, 65–71].

Отметим, что терминология, в которой акцент делается на формирование этнической идентичности у носителей данных верований, в целом представляется нам более точной и конкретной, исключая излишне обобщающие термины («религиозные древности» и тому подобное), делающие объект исследования непонятным и расплывчатым.

В рамках данной статьи, однако, мы не преследуем цели дать альтернативное определение «язычеству» или обосновать адекватность какого-либо термина, в центре нашего внимания – «славянское язычество» в рамках исторической памяти и исторической мифологии как отображение существенных характеристик прошлого – «веры и культуры» предков. Так, набор понятий, определяющий славянские верования («славянское язычество», «религиозные древности», «религия славян») – имеет едва ли не обязательную привязку ко времени, фактически обозначая своеобразный этап в истории – «языческое прошлое», которое в отношении древней Руси связано с дохристианскими верованиями восточных славян и с разной степенью проявляющейся в форме рудиментов в отношении последующей истории. Подобное темпоральное измерение является определяющим в восприятии восточнославянских нехристианских и ахристианских верований в современном российском обществе: «язычество» – это, прежде всего, «история», «наследие предков», «традиционная культура», что предопределяет популярность реконструкторской деятельности.

Вопросу о репрезентации исторического прошлого в формате «восточнославянского язычества» и «неязычества» посвящено значительное количество литературы, однако малоисследованной остаётся проблема восприятия «славянского язычества» как «религии предков», а также «языческого прошлого» как отдельного этапа в истории. Полагаем, что исследование генезиса данных понятий позволит сделать наше понимание смысла «язычества» более полным и конкретным. Кроме того, хотя само происхождение данного термина связано с текстами самого разного типа и места происхождения, в рамках данной статьи мы ограничимся анализом отечественной научной литературы XVIII–XIX вв. (как первого опыта исследования религии восточных славян) и её источников, при необходимости – и ряда древнерусских сочинений.

Данная проблема актуальна и в связи с тем, что конкретно слово «язычество», как уже отмечалось, не было известно древнерусским книжникам – его мы

впервые находим только в словаре Э. Вейсмана, содержащего перевод соответствующих немецких и латинских слов [Вейсман, 1731, 251]. Судя по произведениям корпуса антиязыческой дидактической литературы XI–XVII вв. (по Паисиевскому [ОР РНБ, ф. 351, № 4/1081. Л. 21–68], Софийскому [ОР РНБ, ф. 728, № 1285. Л. 33об, 84об – 91, 95об – 100], Трифоновскому сборникам [ОР РНБ, ф. 728, № 1262. Л. 86–88] XIV–XV вв. и Повести временных лет [Полное собрание, 1926–1928, 24–64], книжники пользовались чаще всего двумя обобщающими понятиями – это «языци» и, чаще, «поганые», откуда обычно исследователями и выводится происхождение слова «язычество». Однако они обозначали определённые группы людей с присущими им чертами, но не какую-либо отдельную религию.

Интересно, что в рассмотренных нами источниках встречается и наименование «поганьство», употребляемое в различных смыслах [Срезневский, 1902, 1013]. В первом случае оно означало некое религиозное «состояние», заключающееся в ложной вере и обрядах «поганых», что возвращает нас к термину «язычество», хотя таких случаев нами обнаружено немного. Так, в Галицко-Волынской летописи (XIII в.) подобным образом описывается языческая Литва: «И богом свои жряше и мёртвых тела сожигаше и поганьство своё яве творяше» [Галицко-Волынская летопись, 2005, 123]. В этом же смысле оно используется в более позднем Чудовском списке «Слова Григория об идолах» (XVI в.) где говорится, что «поганые» обычаи творят не только сами поганые, но и христиане: «не токмо же то в поганьстве творяхоу, но и мнози ныне то творят крестьяне ся нарицающе» [ГИМ, Чуд. 270. Л. 221].

Во втором случае «поганьство» – характеристика, относящаяся не только к религиозной, но и социально-политической и этнической сфере, оно означает иноземный нехристианский народ, а также нахождение в плену и холопстве у этого народа. Так, в «Слове святого Кирилла, в 1-ю неделю поста, поучение на сбор», посвящённом пользе поста как очищения от греха и увещеванию в совершении милостивых дел (особенно к «единоверникам»), читаем о том, что в «поганьство» можно было «вогнать» (то есть, конечно, не «сделать поганым», но продать в холопство нехристианам): «Вижу бо многи бьюща дружину свою из беззаконных накладов, дондеже продадутся поганым. Окаянне кого еси вогнал в поганьство, мала ради прибытка. Такого же человека, паче же христианина» [НИОР РГБ, ф. 304, оп. 1, № 9. Л. 142об]. В схожем значении «поганьство» предстаёт в Послании митрополита Ионы вятским воеводам и всем жителям 1452 г., где он убеждает их покориться великому князю, прекратить разбои и вернуть пленников. В числе «богомерзких дел» населения Вятской земли упоминается следующее: «а полону есте взяли более боле полуторы тысячи душ... иных в поганьство продаёте и в дары даёте» [Древние акты, 1881, 9].

Также «поганьством» называются опасные «языческие народы» в источниках по внешним сношениям государств. В «Посольских речах Литовского великого князя Александра Московскому великому князю Иоанну Васильевичу» 1497 г., в которых содержалась просьба о войске для отражения натиска татар, последние описываются так: «иж поганьство мощно ся збирають и хотять землям нашим шкоды чинить» [Акты, 1846, 174]. Аналогичным образом турецких захватчиков в своей грамоте великому князю Ивану III называл молдавский господарь Стефан III (1484 г.): «А в сей стороне один яз сам остал, и то от двою сторон поганьство тяжкое, а от трёх сторон рекучи христиане, але мне суть пуци поганьства» [Исторические связи, 1965, 61].

Учитывая некоторое сходство между словами «язычество» и «поганьство», можно задаться вопросом – могло ли второе слово стать источником для образования первого или хотя бы иметь с ним косвенную связь, в частности, в упоминавшемся словаре Э. Вейсмана в XVIII в.? Автор последнего стремился дать перевод латинского «gentile» и немецкого «heidentum», ассоциировавшихся с «народной», «племенной верой»<sup>1</sup> и, вероятно, зная церковнославянские слова «языки», «язычницы», но едва ли владея каким-либо фундированным материалом, передал соответствующие понятия через слово «язычество», обозначающее религиозное явление. В немецко-русском лексиконе И.К. Аделунга «heidentum» переводится как «язычество», «поганство», а «heidnisch» – «языческий» [Аделунг, 1798, 783–784]. В данном случае автор всё же знает о термине «поганство», хотя «язычество»

остаётся на первом месте – «поганство», очевидно, не имело для него такой «народной» коннотации.

Интересно при этом, что сама «языческая» тематика встречается уже в сочинениях идеологов абсолютизма начала XVIII в. Так, Феофан Прокопович в трагикомедии «Владимир», разыгранной в 1705 г. в Киеве, последовательно проводит мысль о том, что вера в идолов – дело невежественной старины, сокрушённое Владимиром-реформатором [Прокопович, 1961, 147–209]. Понятно, что здесь сюжет ассоциируется с деятельностью Петра I, а «языческое прошлое» становится инструментом политической идеологии; при этом такое «язычество» мыслилось в духе классицизма – как прошлое, обращённое в античность – автор не опасался вводить в круг действующих лиц богов и поклоняющимся им жрецов, а также надеяться их речами, что не было характерно для писателей предшествующего времени. Конечно, слово «язычество» в пьесе не упоминалось – однако само обращение к данной тематике в идеологическом русле весьма примечательно.

Одним из самых первых трудов по истории России, где используется интересующий нас термин, является «История Российская с самых древнейших времён» В.Н. Татищева, однако здесь мы его встречаем только единожды – на полях в подзаголовке «разность язычества» [Татищев, 1768, 10]. Глава, где он находится, называется «О идолослужении бывшем», причём в основном тексте вместо «язычества» говорится о «идолопоклонении», «болванохвальстве», которое отличается многообразием у народов мира: «у разных народов в числе богов, званиях, изображениях, и им служениях великое разнство было» [Татищев, 1768, 10]. Далее В.Н. Татищев пишет о сущности «идолослужения» как «бедном состоянии души» [Татищев, 1768, 11], кратко обозначивает основные «точки зрения» о его происхождении, разъясняет понятие «многобожие», в число адептов которого включает даже «безбожников» и «атеистов», определяет суть «суверства», раскрывает «виды» идолослужения (грубое, скрытое, лёгкое), пишет о «русском идолослужении» [Татищев, 1768, 11–20]. Таким образом, несмотря на устремление автора объяснить описываемые термины, слово «язычество» как обозначение типа религии нигде далее по тексту не употребляется<sup>2</sup>.

Откуда появилось такое несоответствие? Почему В.Н. Татищев последовательно раскрывает один термин «идолослужение», однако в подзаголовке употреблён другой термин – «разность язычества»? Первый том «Истории Российской с самых древнейших времён» В.Н. Татищева вышел в свет в 1768 г. – после издания лексикона Э. Вейсмана, сам В.Н. Татищев завершил работу над предварительной редакцией в 1739 г., стилизацию её под древнерусский язык завершил в 1746 г. (обычно эту изменённую редакцию называют первой редакцией) и продолжал работу над второй редакцией до 1750 г. По сохранившимся рукописям В.Н. Татищева, отражавшим его работу над «Историей Российской», судить об использовании им термина «язычество» достаточно сложно. В «Сокращении гистории русской. Часть 2», освещающем события от времён Рюрика до 1109 г. [Добрушкин, 1971, 87–95], упоминается только поклонение «идолам», что в определённом мере подтверждает опубликованный текст, где говорится именно об «идолослужении», но не «язычестве».

Можно предположить, что поместить на полях такую уточняющую информацию мог Г.Ф. Миллер, бывший публикатором труда историка, тем более, что сам он оставил труд «Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков», где религиозным верованиям посвятил специальную главу. Здесь Г.Ф. Миллер использует термин «языческий закон», те, кто его придерживаются – «язычники», их богослужение – «языческая служба» [Миллер, 1791, 42–62].

Тем не менее, несмотря на все эти факты, остаётся открытым вопрос – зачем понадобилось «изобретать» термин «язычество», помещать его в лексикон и использовать его в качестве уточнения в «Истории Российской» В.Н. Татищева? Ответить на него можно, если обратиться к зарубежным трудам, выступавшим для первых отечественных историков XVIII в. источниками информации о религиях мира.

Так, В.Н. Татищев вполне мог сам упомянуть о «язычестве», так как использовал фундаментальный труд шлезвигского историка и богослова Трогилла Арнкиэла

«Языческая религия кимвров» («Cimbrische heyden religion»): «О славянских богах Арнкиэлпространно описал, которых у пафлагонов, болгар (болгор), вандалов было немало» [Татищев, 1768, 14]. Данный труд, изданный в 1691–1703 годы, являлся одной из первых работ на немецком языке, посвящённых языческой религии германцев. Источник, однако, не получил большого распространения среди отечественных исследователей, на русский язык источник он не был переведён; список конца XVII в. хранится в Австрийской национальной библиотеке и оцифрован [Trogillius, 1691]. Примечательно, что данное сочинение включало в себя сведения по религии и мифологии самых разных народов (в том числе и славян), а также содержало выразительные гравюры – египетская и американская мумии, бог Апис, сирена, тритон, дагон, сатир, пан, кентавр, боги Один, Тор, Фрея, целые пантеоны богов [Trogillius, 1691, 68, 99, 109, 112, 146], а также другие мифологические существа и артефакты. Такое издание не могло не вдохновить российских авторов на написание трудов по собственной «языческой религии» («heyden religion»). Последняя понималась именно как исторический тип религии и стала называться по аналогии с «идолопоклонством» – «язычеством».

Интересно, что М.В. Ломоносов, напротив, подобных терминов не употребляет вовсе. В этом свете показательна его критика в адрес Г.Ф. Миллера за незнание русского языка и погрешности при передаче древних текстов: «И Российский перевод, который он по большей части по своему переправлял, исполнен несносными погрешностями, которые ясно показывают, что он не такой великий знаток Российского языка» [Ломоносов, 1950, 463].

Сам М.В. Ломоносов в «Древней российской истории» лаконично пишет о «нравах, поведеньях и верах славенских», объединяя сведения источников (Прокопий Кесарийский о вендах, Повесть временных лет о восточных славянах, «северные писатели» о западных славянах) о религиозных воззрениях, обычаях, быте, образе жизни, но и не сводя их к какому-либо единому понятию [Ломоносов, 1766, 17–22]. Что касается времени княжения Владимира Святославича до принятия Русью христианства, то здесь отмечается, что этот князь «полагает начало мнимым благочестием, по древнему предков многобожию». Последнее стало у М.В. Ломоносова основным содержанием дохристианской веры – в упомянутом труде подчёркивалось, что «древнее многобожие в России» сходно с многобожием Греции и Рима, приводился ряд параллелей (полканы и центавры, волоты и гиганты, русалки и нимфы и др.). Интересно при этом, что в «Древней российской истории» один раз используется и наименование «поганьство» как своего рода первый этап княжения Владимира Святославича («Сие в поганьстве») [Ibid, 98–102], однако впоследствии этот термин был забыт.

Таким образом, для М.В. Ломоносова подобная «языческая религия» также выступает историческим типом религии, присущим для многих народов мира, однако учёный не только не упоминает термин «язычество» для определения дохристианской религии, но и не называет язычниками соответствующие группы людей, предпочитая наименования «идолопоклонники», «многобожный народ». Вероятно, «многобожие» для него – более предпочтительный вариант, нежели используемое в немецко-латино-русском лексиконе «язычество».

Тем не менее, термин «язычество» не занял абсолютно лидирующих позиций – достаточно широко у учёных XVIII – первой половины XIX вв. стало использоваться «баснословие», выступавшее калькой с греческого *mythologia*. Здесь славянское дохристианское наследие в духовной сфере сводилось к мифу.

Термин «баснословие» имеет связь с известным словом «басня», М. Фасмер видит в нём церковнославянское «баснь» («басня», «заклинание») и связывает его происхождение с индоевропейским *-ba*, делая ссылку на слово «баять» – «говорить», «рассказывать» [Фасмер, 1986, 131]. В целом выражение «еллинские басни» отражало представление о языческих верованиях как наборе нелепых мифов и сказок, встречавшихся ещё в раннехристианских апологетических текстах, однако главным источником здесь выступил Новый Завет: «Скверных же и бабьих басней отвращайся» (1Тим. 4:7). Уже в литературе домонгольского времени слово «басня» активно употребляется в значении «сказка», «выдумка» – например, у Кирилла Туровского

«басни бают и в гусли гудуть» (из «Слова» в неделю 19-ю «Понеже убо тайна си не всеми откровена бысть и многими человеки несведома» по Златоусту постному с прибавлениями 1607 г.) [БАН. 33.10.1. Л. 301]. Более того, достаточно известным в письменности древней Руси являлось выражение «еллинские басни», которое стало употребляться для перевода соответствующего греческого варианта, его встречаем уже в кормчих – в изложении 1 правила VI Вселенского собора: «Они Феодора Мопсуетскаго, Несториева учителя, и Оригена, и Дидима, и Евагрия, возобновивших еллинские басни... соборно предали проклятию и отринули» [Правила святых Вселенских соборов с толкованиями, 2000, 275].

Интересно, однако, что для источников до XVI в. такой вывод вполне справедлив в отношении переводных текстов, авторы же оригинальной дидактической литературы домонгольского периода практически не употреблялись наименование «еллинские басни», вместо него мы находим риторические и подчеркнuto эмоциональные фразы: «скверная служба окаянных еллин» [ОР РНБ, ф. 351, № 4/1081. Л. 40], «идолослужение» [Ibid. Л. 54об], «беществе» [Ibid. Л. 29об], «угода дьяволу» [Ibid. Л. 31об], «безумье» [Ibid. Л. 37], «служение кумиром суетным» [ОР РНБ, ф. 728, № 1285. Л. 87об], «лжа глаголемая бесами» [Ibid. Л. 87 об] («Слово святого Григория изобетено в тольцех о том, како первое погани суще языци кланялися идолом и требы им клали то и ныне творят», «Слово о твари и дни рекомом неделя», «Слово некоего Христолюбца по правой вере», «Слово святого Деонисия о желеющих», «Слово Исайи пророка истолковано святым Иоанном Златоустым о ставящих вторую трапезу роду и рожаницам»).

Если мы обратимся к текстам XVI–XVII вв., то увидим, что там оно употребляется активнее – для авторов того времени «поганство» отошло в прошлое, стало пониматься в качестве суеверия, появившегося в древности, поэтому наименование «еллинские басни» и связанные с ним понятия являлись для них очень удобными. Кроме того, книжники к тому времени располагали собственными и переводными историческими произведениями, содержащими сведения из всемирной истории, включая античную мифологию. Увлечение мифами и древней философией, равно как и магией и астрологией, не миновало не только Западную Европу, но и Московское царство, что вызывало возмущение среди поборников благочестия. Так, в Стоглаве главы 41 и 92–93 направлены против явлений, обозначенных как «еллинское бесование», «еллинские хитрости», «еллинское чарование» (как в отношении народных суеверий и магии, так и увлечения соответствующей литературой) [Стоглав, 1862, 178–180, 182–192, 390–402].

Полагаем в связи с этим, что значительную роль в актуализации понятия «еллинские басни» в книжности сыграл Максим Грек. В «Слове обличительном на еллинскую прелесть» он пишет о «еллинском зломудрии и дерзноглаголании», и поучении как верном способе расправы с «велеславными богов гордостью и дерзостью», а также «волховными храмами». Здесь же он передаёт определённые факты из античных мифов о богах, отрицая их правдивость (о Зевсе, Афине-Палладе, Семелии, Фивах, Афродите, Арее)<sup>3</sup> [Преподобный Максим Грек, 2014, 71–78].

Кроме того, в конце XVII в. активно использовал это выражение Дмитрий Ростовский в Келейном летописце: «каковая бяху тех скверных богов деяния, и каковыя от них еллинские басни» [Сочинения св. Дмитрия, митрополита Ростовского, 1840, 163]. В изложении мировой истории (главы 41 и 42 – «События в пятом столетии четвёртого тысячелетия», «События в шестом столетии четвёртого тысячелетия») он достаточно подробно передаёт античные мифы о божествах – (Уране, Сатурне, Зевсе – Дие, Аполлоне, Меркурии, Юноне, Венере и других), героях и гигантах [Ibid, 162–183], черпая данные сведения из Хроники Иоанна Навклира [Волков, 2014, 58].

Наконец, слово «басни» в отношении всех идей и учений дохристианской эпохи вообще часто использовалось в церковной литературе XVIII в. Так, Паисий Величковский указывает на опасность излишним увлечением античной философией, называя её «баснями»: «слыша бо в нём часто воспоминаемых богов и богинь еллинских и басни пиетическия, возненавидих от души таковое учение» [Флоровский, 1996, 411].

В любом случае, как церковные, так и светские авторы XVIII–XIX вв. знали о выражении «еллинские басни», и оно не могло не оказать влияния на формирование термина «баснословие». Однако ссылок на древнерусские и более поздние тексты внутреннего происхождения здесь будет явно недостаточно – другим источником для данного термина выступили, как и в случае с «язычеством», труды зарубежных учёных (так же в виде словарей).

Интересным источником в этом плане является мифологический словарь немецкого лексикографа Веньямина Гедериха «Gründliches Lexicon Mythologicum», изданный в Лейпциге в 1724 г. [Hederich, 1724], ссылка на него («Германин Гедерих») встречается у В.Н. Татищева [Татищев, 1768, 15]; русский перевод был позже выполнен Михаилом Леоновым [М. Вениамина Гедериха Руководство, 1781]. В предисловии к своему труду автор отмечал, что «мифология – это своего рода искусство истории»: «Da die Mythologie eine Art der Historie ist» [Hederich, 1724]. Словарь содержит значительное количество статей, посвящённых мифологическим персонажам у разных народов мира (преимущественно древних египтян, греков, римлян).

Уже в 1725 г. выходит русский перевод «Мифологической библиотеки» Псевдо-Аполлодора – «Аполлодора грамматика афFINEИСКАГО библиотеки или о богах», выполненный «типографским справщиком» Алексеем Барковым и содержащий предисловие Феофана Прокоповича, что только подтверждает интерес идеолога начала XVIII в. к «языческой» тематике. Здесь в текст вводится сюжет о том, как Пётр I полюбопытствовал у учёных людей о том, «откуда язычницы производят начало суетного своего многобожия и есть ли о том некая языческая история» и, услышав о сочинении Аполлодора, приказал издать его [Барухович, 1972, 122–123]. В 1787 г. выходит перевод В.С. Подшивалова, озаглавленный как «Аполлодора АФИНЕЙСКОГО баснословие или Библиотека о богах» [Ibid, 123].

Более того, конец XVIII – начало XIX вв. вообще характеризуется достаточно активной публикацией и переводом на русский язык сочинений, посвящённых религии и мифологии у народов мира. Так, «Роспись российским книгам для чтения из библиотеки Александра Смирдина» включала таких изданий: 21 в разделе «История всеобщая», 6 в разделе «История Российская», 17 в разделе «История нехристианской веры» [Роспись, 1828, 70, 177, 225]. Выход подобных работ, посвящённых мифологии, вероятно, мог послужить источником вдохновения российских авторов на описание подобной «системы мифов» (как наследия истории) у славян, тем более, что в XVIII и особенно XIX в. изучение древнерусской культуры приобретает особую актуальность.

Таким образом, не без влияния зарубежных изданий по мифологии выходят и отечественные труды. Так, в 1767 г. издаётся русскоязычная версия словаря по мифологии народов мира «Краткий мифологический лексикон» М.Д. Чулкова [Чулков, 1767]. Хотя большинство статей касались античных мифов, значительное их количество было посвящено и славянским персонажам (Перун, Волос, Волоты, Дажьбог, Дидилия, Догода, Домовые, Зимцерла, Зевана, Змеи, Зничь, Золотая Баба, Световид, Купало, Коляда, Лада, Лелио, Лешие, Белбог, Чернобог, Прове, Позвизд, Радегаст, Студенец, Услад, Тур, Чур, а также народ «алане»).

Наконец, в 1768 г. выходит «Описание славенского языческого баснословия» М.И. Попова [Попов, 2010]. Издание представляет собой словарь по мифологии, подобный трудам В. Гедериха и М.Д. Чулкова, но посвящённый всецело славянским «мифам». В предисловии автор указывает, что «суеверство и многобожие» так же «пространно», как у «греков и римлян», уподобляя таким образом, как и многие другие авторы, славянскую дохристианскую религию античной (наименование «языческое баснословие» встречается у М.И. Попова только в названии). Примечательно, однако, что он один из первых исследователей отмечал отсутствие письменных источников («прилежных писателей») со стороны «представителей» таких верований у славян, что не мешало ему обратиться к другим источникам – «повествованиям внешних и домашних писателей, простонародных сказках, песнях, играх и обыкновениях». Сам словарь предполагал деление статей только в алфавитном порядке, без выделения особых групп мифологических существ, однако в любом случае этот

труд представлял собой первый опыт специальной реконструкции славянских дохристианских верований.

Традицию «мифологии» продолжил труд Г.А. Глинка, озаглавленный уже как «Древняя религия славян» [Глинка, 1804], однако под такой «религией» автор понимает «древнее славянское баснословие», которое определено в крайне общем смысле – как «произведение фантазии и мечтательности» [Ibid, 5, 8] – и описывалось по образцу и подобию высшей и низшей античной мифологии.

Схожим образом подобные славянские «мифы» предстают в «Славянской и российской мифологии» А.С. Кайсарова (1810 г.), где широко используется термин «русское баснословие» как синоним «мифологии». Вместе с этим в рамках мифов автор рассматривал широкий комплекс религиозных верований – «происхождение богов», «изображения богов», «храмы», «празднества», после которых уже «традиционным» образом шли словарные статьи о мифологических существах. Интересно также, что А.С. Кайсаров, наряду с «баснословием», активно использовал и понятие «языческий» (но не «язычество») – «языческие славяне», «языческие времена», «языческие праздники», «язычник», что определённым образом отличало его от «мифологов» – предшественников и современников [Кайсаров, 1810].

Одним из последних трудов, где широко используется термин «баснословие», является малоизвестное исследование «Об источниках и формах русского баснословия» Д.М. Щепкина (1859 г.): «русская баснь <...> оказывается единственной областью мифологической, где <...> возможно решение мифа, общее всем языкам и всем народам» [Щепкин, 1859, XXII]. «Мифологией» исследователь называл «науку о народном баснословии», при этом определение «баснословию» он не даёт, но отмечает, что «материалом» такой науки является «баснь, дошедшая по преданию под различными формами – слова, мысли, действия» [Ibid, 1], которая фактически становится синонимом мифа, бывшего «существенной формой доисторической жизни у всех народов» [Ibid, 3]. В целом, обращаясь уже к древнерусскому и русскому материалу, исследователь видел в «народном баснословии» следующие элементы: нравы и поверья простонародья, суеверия и предрассудки прочих слоёв общества, мир древних былин, языческие поверья русского народа, а также «небывалые истины» – предания, легенды о каких-либо фактах или явлениях. Как и предшественники – «мифологи» – Д.М. Щепкин рассматривает факты религиозной жизни славян в рамках мифов, считая политеизм произошедшим именно из мифологии, предпочитая не употреблять известный к тому времени термин «язычество».

Таким образом, слово «баснословие», несмотря на близость к понятию «басня», представляло собой, как и «язычество», явление новояза, созданного в качестве описательной конструкции в науке XVIII–XIX вв. Почему он был удобен для авторов? Во-первых, в рамках отечественной науки того времени последовательно провоздвигалась мысль о сходстве греческой, римской, славянской мифологии (славянские мифы якобы представляли такую же «систему»), поэтому «своя» мифология и стала называться на «античный» манер «баснословием». Во-вторых, первые описания славянских дохристианских верований, содержащие не развенчивание, а «излишнее» любопытство к ним, могли получить нежелательную оценку со стороны церкви, а значит и не пройти цензуру, в этом случае «баснословие» как намёк на древность и несуразность «мифов» мог спасти ситуацию<sup>4</sup>. Об этом подспудно писал во введении к своему труду Г.А. Глинка: «нам баснословное вероучение разыскивать, развивать и сколько можно полнее представить нет опасности: ибо сие повествование для нас не иное что как пища любопытства; и если что-либо сего важнейшее из оного можем почерпнуть, то из создания человеком себе богов, естественно по своему образу, то есть, по своему народному свойству, нравам, образу жизни, степени просвещения, и даже деятельности фантазии, сей первой произвестительницы всех во всяком роде вымыслов, лучше можем узнать умное и нравственное обличие наших родоначальников» [Глинка, 1804, 6].

Таким образом, наряду с подходом, рассматривающим преимущественно дохристианские культурные и религиозные явления славян с точки зрения «язычества» и «языческой религии», в литературу прочно входит подход «мифологический», рассматривающий эти явления под углом мифологии («баснословия»). Грань

между ними очень условная – как в русле «языческой религии», так и в русле «мифов» часто рассматривался схожий набор явлений – верования, представления, обряды. Тем не менее, впоследствии, особенно после критики мифологической школы Е.В. Аничковым, подобное разделение поставило свои вопросы – стоит ли утверждать о существовании «славянской мифологии» при отсутствии надёжных сведений об аутентичных дохристианских мифах и что вкладывать в понятие «славянского (восточнославянского) язычества» опять же при относительной узости источниковой базы?

Вместе с этим, при всей популярности трудов по мифологии в научных кругах, в середине XIX в. термин «язычество» не только не забывается, но оказывается если не ведущим, то одним из ключевых в исторических исследованиях. Этому он обязан обобщающим произведениям по истории России – автором, который фактически вновь ввёл в отечественную науку «язычество», являлся Н.М. Карамзин. В «Истории государства Российского», главе «О физическом и нравственном характере славян» он, как и А.С. Кайсаров, пишет о «языческих славянах (славянах в определённый исторический период до принятия ими христианской веры – во «времена язычества»)), однако делает этом более подробно. Примечательно, что, говоря о «нравственном облике» славян, учёный историк как положительные (храбрость, гостеприимство, добродушие – вне связи с религиозными верованиями), так и отрицательные черты (прежде всего – жестокие «варварские» обычаи – сжигание жён вместе с умершими мужьями, умерщвление родителей, детей и другие), которые как раз и связывались с «языческим» периодом в истории народа [Карамзин, 1818, 61–74].

Наряду с обычаями, «язычество», по Н.М. Карамзину, проявляется в многочисленных религиозных обрядах («обрядов язычества»), особое внимание учёный уделял «пляскам», сравнивая их с аналогичными действиями у других «языческих народов» [Ibid, 80–82]. Кроме того, он пишет и о богах – примечательно, что этот вопрос автор тесно связывал с политическими отношениями: вера в богов появляется в условиях человеческого «общезития», которое также рождает «законы и правления» [Ibid, 92]. Автор описывает самых разных славянских идолов, у каждого из которых были определённые «действия в язычестве», способы и места жертвоприношений, здесь же рассматривались занятия «жрецов», а также «языческое искусство» [Ibid, 92–120]. Кроме того, следы «язычества» (в данном случае – «древнего богопочитания») отразились в «суеверных преданиях народа русского» («языческих суевериях») – культе в народе разнообразных мифологических существ [Ibid, 105]. Вместе с этим «языческие славяне» имели и собственные праздники, связанные с их верованиями – праздники в честь собирания хлеба, в честь весны и любви, в честь мёртвых (учёный отдельно останавливался на культе мёртвых вообще и обычаях, связанных с ним) [Ibid, 116–119]. Наконец, Н.М. Карамзин подчёркивал закоренелость в «идолопоклонстве» «языческих славян» (иначе – пребывание в «заблуждениях язычества»), их отвержение «благодати Христовой», которая была разрушена только «просвещением» Владимира [Ibid, 119].

Данная схема по своей сути является классическим описанием «восточнославянского язычества» – божества и другие мифологические существа, обряды (в том числе способы и места жертвоприношения богам), жрецы, обычаи, ритуальное искусство, праздники, позднейшие народные суеверия, а также вопрос о взаимоотношениях язычества с христианством и крещение Руси. Интересно, что она не предполагала прямой и откровенной экстраполяции античной религии на славянские верования – вместо этого Н.М. Карамзин старался использовать славянский материал (главным образом, западнославянский). Заметим, что сама схема Н.М. Карамзина носила не только описательный, но и явный дидактический характер, поэтому и начинается с «нравственного облика» и сопутствующих ему обычаев.

Подобные схемы были использованы в трудах других исследователей, которые могли видоизменить их в соответствии со своими взглядами на общую историю восточных славян и Руси. Так, С.М. Соловьёв пишет о «языческих славянах», «языческого обществе», «языческой древности» и «языческой религии» (либо – нейтрально «религия восточных славян»), используя ту же дидактическую

конструкцию (от описания нравственного облика до божеств и других верований), рассматривая «язычество» в рамках теории «родового быта» – первичность родо-племенных отношений имела проникновение и в сферу религии, определяя характер и содержание «язычества» славян [Соловьёв, 1851–1879, 57–83]. Д.И. Иловайский, в свою очередь, выбрал несколько иной способ изложения материала – он не сделал отдельную главу о «нравственном облике» и «языческой религии», но рассмотрел этот вопрос в рамках правления Владимира Святославича как крестителя Руси, при этом сама схема описания мало изменилась и в понятие «язычество» было включены те же явления, что и у Н.М. Карамзина и С.М. Соловьёва [Иловайский, 1876, 65–70], а традиция обращаться к вопросу «язычества» при описании времён Владимира Святославича (впервые или повторно – в связи с его «пантеоном богов» по статье Повести временных лет 980 г.) как уже было видно выше, берёт начало ещё с «Древней Российской истории» М.В. Ломоносова. Схожим образом и М.П. Погодин передаёт ряд сведений из летописей, связанных с верованиями восточных славян, прежде всего – текстов о князе Владимире Святославиче. Несмотря на то, что сам исследователь не пытается представить широкую картину восточнославянских верований до принятия христианства, он отмечает только некоторые факты из доступных источников, и называет данную веру «славянским учением», противопоставляя последнюю «учению Христову» [Погодин, 1871, 82]. Конечно, в таком отношении к «язычеству» проще всего увидеть христианоцентричность, однако, учитывая популярность в то время конструкций, когда под верованиями восточных славян понималась «высокоразвитая» религия, подобная религии античных греков и римлян, можно предположить, что он означал отказ от подобных построений. Наконец, довольно интересным и самобытным является описание восточнославянских верований у В.О. Ключевского, который не использовал термин «язычество» (только наименование «язычества»), а вместо «религии» исходным пунктом выступила мифология, которая состояла в «двух порядках верований» – «остатки почитания видимой природы» и «культ предков» [Ключевский, 1908, 137]. Исследователь довольно критически и осторожно относился к сведениям источников, из которых можно проследить только «скудные черты мифологии» [Ibid] – так постепенно изменяется отношение к «язычеству», которое уже не мыслилось как некая единая религия. Подробно такой критический подход и был обоснован Е.В. Аничковым.

Таким образом, несмотря на свою дискуссионность, «язычество» приживается в отечественной науке, становясь объектом дальнейших концепций и построений. Вместе с этим, было бы неверно видеть в нём сугубо «наследие» библейских книг и церковной средневековой книжности, относить его только к сфере христианского богословия, определять его как своего рода конфессиональный термин – получается, что первые отечественные исследователи религии, посвятившие свои труды «язычеству», всецело находились в русле подобных средневековых «схем», воспринимая объект изучения таким, каким он был представлен в источниках. Конечно, в древнерусской книжности содержится целый ряд понятий и схем, при помощи которых авторы описывали и развенчивали явления религиозной жизни современного им общества. Тем не менее, конкретный термин «язычество», обозначающий религию наших предков до принятия ими христианства – конструкт науки XVIII–XIX вв. Мы не исключаем их опосредованного влияния и на исследователей, знакомых с церковной литературой и порицанием в ней «поганых». Другим важным источником выступили западноевропейские труды по истории религии и мифологии, где содержались термины, обозначающие дохристианские религии (прежде всего, «Языческая религия кимвров» Трогилла Арнкиэла) – под их влиянием, а также через посредство немецко-латинско-русских лексиконов в отечественной научной литературе и стал использоваться термин «язычество». Схожая история появления другого распространённого термина – «баснословие», обозначающего совокупность мифов, через призму которых и описывались «дохристианские верования».

Несмотря на популярность «мифологической» школы до самого конца XIX в., термин «язычество» стал опять актуальным благодаря обобщающим трудам по истории России – Н.М. Карамзин и ряд других авторов подчёркивали наличие «языческого прошлого», а также «языческой религии» с присущими ей характерными чертами.

В целом, распространение в интеллектуальной среде термина «язычество» означало поворот в представлениях о данном предмете – на смену провиденциальной трактовки его как прелести (которая присуща определённой группе – «поганым», «идолопоклонникам») приходит восприятие рационалистическое – как определённого этапа в истории религии, «языческое прошлое» становится естественным этапом в развитии общества. Именно поэтому односторонняя связь термина «язычество» с библейскими сюжетами и христианской проповедью не раскрывает его сути и сложности.

### Библиографический список

1. Аделунг, И.К. Полный немецко-русский лексикон: Из большого грамматико-критического Словаря господина Аделунга составленный с присовокуплением всех для совершенного познания немецкого языка нужных словоизречений и объяснений; издано Обществом Учёных людей / И.К. Аделунг. – СПб.: В Императорской типографии у Ивана Вейтбрехта, 1798. – 1048 с.
2. Акты, относящиеся к истории Западной России: 1340–1506. – СПб.: Типография II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1846. – Т. 1. – 417 с.
3. Аничков, Е.В. Язычество и Древняя Русь / Е.В. Аничков. – М.: Академический проект, 2009. – 538 с.
4. Бернштам, Т.А. Русская народная культура и народная религия / Т.А. Бернштам // Советская этнография. – 1989. – № 1. – С. 91–100.
5. Библиотека Академии наук (БАН). 33.10.1. Л. 301.
6. Библия 1499 года и Библия в синодальном переводе. – М.: Издательский отдел Московского Патриархата, Музей Библии, 1992. – Т. 7. Евангелия. – 400 с.
7. Борухович, В.Г. Античная мифография и «Библиотека» Апполодора / В.Г. Борухович // Апполодор. Мифологическая библиотека. – Л.: Наука, 1972. – С. 199–123.
8. Вейсман, Э. Немецко-латинский и русский лексикон купно с первыми началами русского языка к общей пользе / Э. Вейсман. – СПб.: Gedr. in der Kayserl. Acad. der Wissenschaften Buchdruckerey, 1731. – 788, 48с.
9. Волков, А.В. «Келейный летописец» Димитрия Ростовского и «Всемирная Хроника» Иоанна Навклира / А.В. Волков // Вестник ПСТГУ. Филология. – 2014. – № 3. – С. 51–68.
10. Галицко-Волынская летопись. – СПб.: Алетейя, 2005. – 424 с.
11. Гегель, Г.Ф.В. Философия религии / Г.Ф.В. Гегель. – М.: Мысль, 1977. – Т. 2. – 573 с.
12. Государственный исторический музей (ГИМ). Собрание Чудового монастыря (Чуд). 270. Л. 221.
13. Глинка, Г.А. Древняя религия славян / Г.А. Глинка. – Митава: Типография Штефенгагена и сына, 1804. – 150 с.
14. Добрушкин, Е.М. Неопубликованная рукопись В.Н. Татищева по русской истории / Е.М. Добрушкин // Советские архивы. – 1971. – № 5. – С. 87–95.
15. Древние акты, относящиеся к истории Вятского края. – Вятка: Типография Губернского правления, 1881. – 270 с.
16. Забияко, А.П. Язычество: от религии крестьян до киберрелигии (статья первая) / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2005. – № 4. – С. 105–115.
17. Иванов, В.В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период) / В.В. Иванов, В.Н. Топоров. – М.: Наука, 1965. – 246 с.
18. Иванов, В.В. Мотивы восточнославянского язычества и их транс-формации в русских иконах / В.В. Иванов // Избранные труды по семиотике и истории культуры. – М.: Языки славянских культур, 2007. – Т. 4. Знаковые системы культуры, искусства и науки. – С. 395–405.
19. Иконников, В.С. Максим Грек и его время. Историческое исследование / В.С. Иконников. – Киев, Императорский университет св. Владимира, 1915. – 641 с.
20. Иловайский, Д.М. История России / Д.М. Иловайский. – М.: Типография Грачёва и К., 1876. – Ч. 1. Киевский период. – 333 с.
21. Исторические связи народов СССР и Румынии в XV – начале XVIII вв. Документы и материалы. – М.: Наука, 1965. – Т. 1. – 1408–1632. – 364 с.
22. Кайсаров, А.С. Славянская и российская мифология / А.С. Кайсаров. – М.: Типография Дубровина и Мерзлякова, 1810. – 225 с.
23. Карамзин, Н.М. История государства Российского / Н.М. Карамзин. – СПб.: Типография Н. Греча, 1818. – Т. 1. – 492 с.
24. Ключевский, В.О. Курс русской истории / В.О. Ключевский. – М., 1908. – Т. 1. – 464 с.

25. Ломоносов, М.В. Древняя Российская история от начала российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого или до 1054 года / М.В. Ломоносов. – СПб.: Императорская Академия наук, 1766. – 140с.
26. Ломоносов, М.В. Избранные философские произведения / М.В. Ломоносов. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1950. – 759 с.
27. М. Вениамина Гедериха Руководство к мифологии. – М., Университетская типография, 1781. – 63 с.
28. Мансикка, В.Й. Религия восточных славян / В.Й. Мансикка. – М.: ИМЛИ РАН, 2005. – 368 с.
29. Миллер, Г.Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чувашей и вотяков / Г.Ф. Миллер. – СПб.: Императорская Академия наук, 1791. – 130 с.
30. Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ). Ф. 304. Оп. 1. № 9. Л. 142об.
31. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. 351. Библиотека Кирилло-Белозерского монастыря. № 4/1081. Л. 21–68.
32. ОР РНБ. Библиотека Софийского Новгородского собора. Ф. 728. № 1262. Л. 86–88.
33. ОР РНБ. Библиотека Новгородского Софийского собора. Ф. 728. № 1285. Л. 33об, 84об–91, 95об–100.
34. Погодин, М.П. Древняя русская история до монгольского ига / М.П. Погодин. – М.: Синодальная типография, 1871. – Т. 1. – 401 с.
35. Полное собрание русских летописей. – Л.: Академия наук СССР, 1926–1928. – Т. 1. Лаврентьевская летопись. – 540 с.
36. Попов, М.И. Описание древняго славенскаго языческаго баснословия, собраннаго из разных писателей, и снабденнаго примечаниями / М.И. Попов. – [Б. м.]: Salamandra P.V.V., 2010. – 80 с.
37. Правила святых Вселенских соборов с толкованиями. – М., Паломник – Сибирская благочинница, 2000. – Репринт М.: Московское общество любителей духовного просвещения, 1877. – 736 с.
38. Преподобный Максим Грек. Сочинения. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2014. – Т. 2. – 432 с.
39. Прокопович Феофан. Собрание сочинений. – М.–Л.: Академия наук СССР, 1961. – 503 с.
40. Роспись российским книгам для чтения из библиотеки Александра Смирдина. – СПб.: Типография Александра Смирдина, 1828. – 821 с.
41. Рыбаков, Б.А. Язычество древних славян / Б.А. Рыбаков. – М.: Наука, 1994. – 608 с.
42. Салмин, А.К. Термин folk religion и его русский эквивалент / А.К. Салмин // Религиоведение. – 2008. – № 1. – С. 93–98.
43. Сборник постановлений и распоряжений по цензуре с 1720 по 1862 год. – СПб.: Типография Морского министерства, 1862. – 482 с.
44. Севастьянов, И.А. Происхождение термина «язычество»: к постановке проблемы / И.А. Севастьянов // Вестник Омского государственного университета. – 2008. – № 4. – С. 65–71.
45. Соловьёв, С.М. История Российская с древнейших времён / С.М. Соловьёв. – СПб.: Товарищество «Общественная польза», 1851–1879. – Кн. 1. – Т. I. – V. – 1726 с.
46. Сочинения св. Димитрия, митрополита Ростовского. – М., Синодальная типография, 1840. – Т. 4. – 718 с.
47. Срезневский, И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам / И.И. Срезневский. – СПб.: Издательство Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук, 1902. – Т. 2. – 922 с.
48. Стоглав. – Казань: Типография губернского правления, 1862. – 438 с.
49. Татищев, В.Н. История Российская с самых древнейших времён / В.Н. Татищев. – М.: Императорский Московский университет, 1768. – Кн. 1. – Ч. 1. – 262 с.
50. Токарев, С.А. Ранние формы религии / С.А. Токарев. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.
51. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. – М.: Прогресс, 1986. – Т. 1. – 576 с.
52. Флоровский, Г., прот. Петербургский переворот / Г. Флоровский, прот. // Из истории русской культуры. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – Т. 4 (XVIII – начало XIX века). – С. 349–425.
53. Чулков, М.Д. Краткий мифологический лексикон / М.Д. Чулков. – СПб., 1767. – VIII. – 125 с.
54. Щепкин, А.С. Об источниках и формах русского баснословия / А.С. Щепкин. – М.: Типография Грачёва и к., 1859. – XX. – 135 с.
55. Arnkiel Trogillus. Cimbrische Heyden Religion: was unsere Vorfahren Cimbrischer Nation die Sachsen, Gothen, Wenden und Fresen ... für Götter, Opffer, Götzendienst... gehabt. Hamburg: Thomas von Wiering, 1691 [Электронный ресурс]. – URL: [http://digital.onb.ac.at/OnbViewer/viewer.faces?doc=ABO\\_%2BZ203431005](http://digital.onb.ac.at/OnbViewer/viewer.faces?doc=ABO_%2BZ203431005) (дата обращения 05.04.2019).

56. Cox, J.L. *From Primitive to Indigenous: The Academic Study of Indigenous Religions* / J.L. Cox. – Aldershot: Ashgate, 2007. – 194 p.
57. Hederich, B. *Gründliches Lexicon Mythologicum* [Электронный ресурс] / B. Hederich. – Leipzig: Gleditsch, 1724. – URL: [https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10254378\\_00001.html](https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10254378_00001.html) (дата обращения 05.04.2019).
58. Hinnells, J.R. *The Routledge companion to the study of religion* / J.R. Hinnells. – Routledge, 2005. – 556 p.
59. Donaldson, T.L. *Gentiles* [Электронный ресурс] / T.L. Donaldson // *Oxford Bibliographies*. – URL: <http://www.oxfordbibliographies.com/abstract/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0252.xml> (дата обращения 05.04.2019).

Текст поступил в редакцию 07.04.2019.

<sup>1</sup> Латинское «gentile» происходит от «gentilis» – «племя», «народ», этим словом в латинской Библии переводилось еврейское «гои» – «неевреи», которые стали ассоциироваться с язычниками: Terrence L. Donaldson. *Gentiles* // *Oxford Bibliographies* [Электронный ресурс]. URL: <http://www.oxfordbibliographies.com/abstract/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0252.xml?rskey=aclaUX&result=1&q=gentile#firstMatch> (дата обращения 05.04.2019). Получившийся ряд слов выглядел своеобразно, так как содержал слова, обозначавшие как религиозные явления, так и совокупности этнического плана.

<sup>2</sup> Здесь можно выделить два исключения. Первое – утверждение в тексте, что «законы иудеев во время Христова хотя весьма порочны и гнусны, но всё же значительно языческих лучше и ближе к правильным были», а также ссылка на главы 5 и 6 из Евангелия от Матфея, где говорится о «языческих» добродетелях и молитвах. Однако данные строки содержат архаичное восприятие «язычников» как определённой группы, но не язычества как явления. Так, в Геннадьевской Библии читаем: «Не на язычны ли тако же творять... Моляшежеся, не лише глаголите, яко же язычници... Всех бо их языци ищоуть». Интересно, что в синодальном переводе Библии в этих главах упоминаются именно язычники: «Не так же ли поступают язычники? А молясь, не говорите лишнего, как язычники... Потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всём этом. (Мф. 6:7, 32): Библия 1499 года и Библия в синодальном переводе. М., Издательский отдел Московского Патриархата, Музей Библии, 1992. Т. 7. Евангелия. С. 26, 28–29.

<sup>3</sup> «Обличение язычества» для книжности XVI–XVII вв. – достаточно широкое понятие, включающее не только борьбу против народных суеверий, но и развенчивание астрологии и магии (нашедшей отклик среди всех слоёв населения, а также вопрос об отношении к античной философии. В Византии незадолго до падения империи античность было очень популярна, разгоралась борьба последователей идей Платона и Аристотеля, ряд мыслителей, такие как Плифон, были близки к «языческим» идеям. Включение подобными идеями в европейских государствах и в Московском царстве не могло не найти отражение в сочинениях Максима Грека: Иконников В.С. Максим Грек и его время. Историческое исследование. Киев, Императорский университет св. Владимира, 1915. С. 188–260.

<sup>4</sup> См., напр., в Цензурном Уставе 1804 г.: «Цензурный Комитет и каждый цензор в особенности, при рассматривании книг и сочинений наблюдает, чтобы ничего не было в оных противного закону Божию, Правлению, нравственности и личной чести какого-либо гражданина» (п. 15): Сборник постановлений и распоряжений по цензуре с 1720 по 1862 год. СПб., Типография Морского министерства, 1862. С. 88. В Уставе 1826 г. читаем: «Запрещению подлежат <...> сочинения магические, астрологические и каббалистические и сим подобные, служащие к распространению заблуждения и суеверия» (§§ 145–146): Ibid. С. 165. «Правила для руководства цензоров» этого Устава начинаются с запрета сочинений, каким-либо образом подвергающих сомнению истинность православия (§§ 159–164), при рассмотрении исторических произведений прежде всего обращалось внимание на их нравственную и политическую цель (§177): Ibid. С. 168–169, 172–173.

## References

1. Adelung I.K. *Polnyi nemetsko-rossiiskii leksikon: Iz bolshogo gramatikalno-kriticheskogo Slovaria gospodina Adelunga sostavlennoi s prisovokupleniem vseh dlia sovershennogo poznaniia nemetskogo iazyka nuzhnykh slovoizrechenii i obieiasnenii; izdano Obshchestvom Uchenykh liudei* [The Full German-Russian Lexicon: from the Great Grammar-Critical Vocabulary of Mr. Adelung Composed with Addition of All Necessary Expressions and Explanations Required for the German Language Learning, Published by The Society of Scholars]. St. Petersburg: Imperatorskaya tipografiya u Ivana Veitbrekhtha Publ., 1798, 1048 p. (in Russian).
2. *Akty, otnosiashchiesia k istorii Zapadnoi Rossii: 1340–1506* [Acts for West Russia History: 1340–1506]. St. Petersburg: Tipografiia II Otdeleniia Sobstvennoi E.I.V. Kantseliarii Publ., 1846. vol. 1, 417 p. (in Russian).
3. Anichkov E.V. *Iazychestvo i Drevniaia Rus* [Paganism and Old Russia]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2009, 538 p. (in Russian).
4. Bernshtam T.A. *Sovetskaia etnografiia* [Soviet Ethnography]. 1989, no. 1, pp. 91–100 (in Russian).

- 
5. *Biblioteka Akademii nauk* [Library of the Russian Academy of Sciences]. File 33.10.1, fol. 301 (in Russian).
  6. *Bibliia 1499 goda i Bibliia v sinodalnom perevode* [The Bible of 1499 and the Bible in Synodal Translation]. Moscow: Izdatelskii otdel Moskovskogo Patriarkhata, Muzei Biblii Publ., 1992, vol. 7, 400 p. (in Russian).
  7. Borukhovich V.G. *Appolodor. Mifologicheskaja biblioteka* [Appolodor. Mythological Library]. Leningrad: Nauka Publ., 1972, pp. 199–123 (in Russian).
  8. Veisman E. *Nemetsko-latinskii i russkii leksikon kupno s pervymi nachalami russkogo iazyka k obshchei polze* [German-Latin and Russian Lexicon with Addition of the Basics of the Russian Language for the Common Good]. St. Petersburg: Gedr. in der Kayserl. Acad. der Wissenschaften Buchdruckerey Publ., 1731, 48 p. (in Russian).
  9. Volkov A.V. *Vestnik PSTGU. Filologiya* [Herald of PSTGU. Philology Series]. 2014, no. 3, pp. 51–68 (in Russian).
  10. *Galiitsko-Volynskaia letopis* [The Galician-Volhynian Chronicle]. St. Petersburg: Aleteiia Publ., 2005, 424 p. (in Russian).
  11. Gegel G.W.F. *Filosofiya religii* [Philosophy of Religion]. Moscow: Mysl' Publ., 1977, vol. 2, 573 p. (in Russian).
  12. *Gosudarstvennyi istoricheskii muzei* [State Historical Museum]. Fund Chud. File 270, fol. 221 (in Russian).
  13. Glinka G.A. *Drevniaia religiya slavian* [Ancient Religion of Slavs]. Mitava: Tipografiiia Shtefengagena i syna Publ., 1804, 150 p. (in Russian).
  14. Dobrushkin E.M. *Sovetskie arkhivy* [Soviet Archives]. 1971, no. 5, pp. 87–95 (in Russian).
  15. *Drevnie akty, otносиashchiesia k istorii Viatskogo kraia* [Ancient Acts for the History of Viatsky Region]. Viatka: Tipografiiia Gubernskogo pravleniia Publ., 1881, 270 p. (in Russian).
  16. Zabiyaiko A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2005, no. 4, pp. 105–115 (in Russian).
  17. Ivanov V.V., Toporov V.N. *Slavianskie iazykovye modeliruiushchie semioticheskie sistemy (drevnii period)* [Slavic Linguistic Modeling Semiotic Systems (Ancient Time)]. Moscow: Nauka Publ., 1965, 246 p. (in Russian).
  18. Ivanov V.V. *Izbrannye trudy po semiotike i istorii kultury* [Selected Works on Semiotics and the History of Culture]. Moscow: Iazyki slavianskikh kultur Publ., 2007, vol. 4, p. 395–405 (in Russian).
  19. Ikonnikov V.S. *Maksim Grek i ego vremia. Istoricheskoe issledovanie* [Maximus the Greek and His Times. Historical Investigation]. Kiev: Imperatorskii universitet sv. Vladimira Publ., 1915, 641 p. (in Russian).
  20. Ilovaikii D.M. *Istoriia Rossii* [History of Russia]. Moscow: Tipografiiia Gracheva i K. Publ., 1876, part 1, 333 p. (in Russian).
  21. *Istoricheskie sviazi narodov SSSR i Rumynii v XV–nachale XVIII vv. Dokumenty i materialy* [Historical Contacts of Peoples of USSR and Romania in the 15th – 18th Centuries. Documents and Materials]. Moscow: Nauka Publ., 1965, vol. 1, 1408–1632, 364 p. (in Russian).
  22. Kaisarov A.S. *Slavianskaia i rossiiskaia mifologiya* [Slavic and Russian Mythology]. Moscow: Tipografiiia Dubrovina i Merzliakova Publ., 1810, 225 p. (in Russian).
  23. Karamzin N.M. *Istoriia gosudarstva Rossiiskogo* [History of the Russian State]. St. Petersburg: Tipografiiia N. Grecha Publ., 1818, vol. 1, 492 p. (in Russian).
  24. Klyuchevskiy V.O. *Kurs russkoi istorii* [Course of Russian History]. Moscow, 1908, vol. 1, 464 p. (in Russian).
  25. Lomonosov M.V. *Drevniaia Rossiiskaia istoriia ot nachala rossiiskogo naroda do konchiny velikogo kniazia Iaroslava Pervogo ili do 1054 goda* [Ancient Russian History from the Beginning of the Russian People to the Death of the Great Prince Yaroslav the First or to 1054]. St. Petersburg: Imperatorskaia Akademiia nauk publ., 1766, 140 p. (in Russian).
  26. Lomonosov M.V. *Izbrannye filosofskie proizvedeniia* [The Collection of Philosophical Works]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoi literatury Publ., 1950, 759 p. (in Russian).
  27. M. Veniamina *Gederikha Rukovodstvo k mifologii* [The Guide to Mythology by M. Veniamin Gederikh]. Moscow, Universitetskaiia tipografiiia Publ., 1781, 63 p. (in Russian).
  28. Mansikka V.I. *Religiia vostochnykh slavian* [Religion of the Eastern Slavs]. Moscow: IMLI RAN Publ., 2005, 368 p. (in Russian).
  29. Miller G.F. *Opisanie zhivushchikh v Kazanskoii gubernii iazycheskikh narodov, iako to cheremis, chuvashei i votiakov* [The Description of the Pagan Peoples in Kazan Province such as the Cheremis, the Chuvash, the Votyaks]. St. Petersburg: Imperatorskaia Akademiia nauk Publ., 1791, 130 p. (in Russian).
  30. *Nauchno-issledovatel'skii otdel rukopisei Rossiiskoi gosudarstvennoi biblioteki (NIOR RGB)* [Scientific Department of Manuscripts of Russian State Library (DM RSL)]. Fund 304. Inventory 1. File 9. Fol. 142r (in Russian).
  31. *Otdel rukopisei Rossiiskoi natsionalnoi biblioteki (OR RNB)* [Department of Manuscripts of Russian National Library (DM RNL)]. Fund 351. File 4/1081. Fols. 21–68 (in Russian).
  32. *Otdel rukopisei Rossiiskoi natsionalnoi biblioteki (OR RNB)* [Department of Manuscripts of Russian National Library (DM RNL)]. Fund 728. File. 1262. Fols. 86–88 (in Russian).
  33. *Otdel rukopisei Rossiiskoi natsionalnoi biblioteki (OR RNB)* [Department of Manuscripts of Russian National Library (DM RNL)]. Fund 728. File 1285, fols. 33r, 84r–91, 95r–100 (in Russian).
  34. Pogodin M.P. *Drevniaia russkaia istoriia do mongolskogo iga* [Ancient Russian History to the Mongol Invasion]. Moscow: Sinodalnaia tipografiiia Publ., 1871, vol. 1, 401 p. (in Russian).
  35. *Polnoe sobranie russkikh letopisei* [The Full Collection of Russian Chronicles]. Leningrad: Akademiia nauk SSSR Publ., 1926–1928, vol. 1, 540 p. (in Russian).

36. Popov M.I. *Opisanie drevniago slavenskago iazycheskago basnosloviia, sobrannago iz raznykh pisatelei, i snabdennago primechaniiami* [The Description of the Ancient Slavic Mythology Collected from Different Writers and Provided with Notices]. Salamandra P.V.V. Publ., 2010, 80 p. (in Russian).
37. *Pravila sviatykh Vselenskikh soborov s tolkovaniiami* [The Rules of the Saint Ecumenical Councils with Interpretations]. Moscow: Palomnik – Sibirskaia blagozvonitsa Publ., 2000, 736 p. (in Russian).
38. *Prepodobnyi Maksim Grek. Sochineniia* [Reverend Maximus the Greek. The Collection of Works]. Moscow: Rukopisnye pamiatniki Drevnei Rusi Publ., 2014, vol. 2, 432 p. (in Russian).
39. *Prokopovich Feofan. Sobranie sochinenii* [Prokopovich Feofan. The Collection of Works]. Moscow-Leningrad: Akademiia nauk SSSR Publ., 1961, 503 p. (in Russian).
40. *Rospis rossiiskim knigam dlia chteniia iz biblioteki Aleksandra Smirdina* [The Inventory of the Russian Books for Reading from the Library of Alexander Smirdin]. St. Petersburg: Tipografiia Aleksandra Smirdina Publ., 1828, 821 p. (in Russian).
41. Rybakov B.A. *Iazychestvo drevnikh slavian* [The Paganism of the Ancient Slavs]. Moscow: Nauka Publ., 1994, 608 p. (in Russian).
42. Salmin A.K. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2008, no. 1, pp. 93–98 (in Russian).
43. *Sbornik postanovlenii i raspriazhenii po tsenzure s 1720 po 1862 god* [The Collection of Directives and Orders on Censorship from 1720 to 1862]. St. Petersburg: Tipografiia Morskogo ministerstva Publ., 1862, 482 p. (in Russian).
44. Sevastianov I.A. *Vestnik Omskogo gosudarstvennogo universiteta* [The Herald of Omsk State University]. 2008, no. 4, pp. 65–71 (in Russian).
45. Solovev S.M. *Istoriia Rossiiskaia s drevneishikh vremen* [The History of Russia from Ancient Times]. St. Petersburg: Tovarishestvo ‘Obshchestvennaia polza’ Publ., 1851–1879, book 1, vols. I–V, 1726 p. (in Russian).
46. *Sochineniia sv. Dimitriia, mitropolita Rostovskogo* [The Works of Saint Dmitriy, the Metropolitan of Rostov]. Moscow: Sinodalnaia tipografiia Publ., 1840, vol. 4, 718 p. (in Russian).
47. Sreznevskii I.I. *Materialy dlia slovaria drevnerusskogo iazyka po pismennym pamiatnikam* [Materials for the Vocabulary of the Old Russian Language on Written Sources]. St. Petersburg: Izdatelstvo Otdeleniia russkogo iazyka i slovesnosti Imperatorskoi Akademii nauk Publ., 1902, vol. 2, 922 p. (in Russian).
48. *Stoglav* [The Book of One Hundred Chapters]. Kazan: Tipografiia gubernskogo pravleniia Publ., 1862, 438 p. (in Russian).
49. Tatishchev V.N. *Istoriia Rossiiskaia s samykh drevneishikh vremen* [The Russian History from the Very Ancient Times]. Moscow: Imperatorskii Moskovskii universitet Publ., 1768, book 1, part 1, 262 p. (in Russian).
50. Tokarev S.A. *Rannie formy religii* [Early Forms of Religion]. Moscow: Politizdat publ., 1990, 622 p. (in Russian).
51. Fasmer M. *Etimologicheskii slovar russkogo iazyka* [Etymologic Vocabulary of the Russian Language]. Moscow: Progress Publ., 1986, vol. 1, 576 p. (in Russian).
52. Florovsky G., prot. *Iz istorii russkoi kultury* [From the History of Russian Culture]. Moscow: Shkola “Iazyki russkoi kultury” Publ., 1996, vol. 4, pp. 349–425 (in Russian).
53. Chulkov M.D. *Kratkii mifologicheskii leksikon* [The Brief Mythological Lexicon]. St. Petersburg, 1767, VIII, 125 p. (in Russian).
54. Shchepkin A.S. *Ob istochnikakh i formakh russkogo basnosloviia* [About the Sources and Forms of Russian Mythology]. Moscow: Tipografiia Gracheva i k. Publ., 1859, XX, 135 p. (in Russian).
55. Trogilius Arnkiel. *Cimbrische Heyden Religion: was unsere Vorfahren Cimbrischer Nation die Sachsen, Gothen, Wenden und Fresen ... für Götter, Opffer, Götzendienst... gehabt*. Hamburg: Thomas von Wiering, 1691. Available at: [http://digital.onb.ac.at/OnbViewer/viewer.faces?doc=ABO\\_%2BZ203431005](http://digital.onb.ac.at/OnbViewer/viewer.faces?doc=ABO_%2BZ203431005) (accessed on April 5, 2019) (in German).
56. Cox J.L. *From Primitive to Indigenous: The Academic Study of Indigenous Religions*. Aldershot: Ashgate, 2007, 194 p. (in English).
57. Hederich B. *Gründliches Lexicon Mythologicum*. Leipzig: Gleditsch, 1724. Available at: [https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10254378\\_00001.html](https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10254378_00001.html) (accessed on April 5, 2019) (in German).
58. Hinnells J.R. *The Routledge companion to the study of religion*. Routledge, 2005, 556 p. (in English).
59. Terrence L. *Oxford Bibliographies*. Available at: <http://www.oxfordbibliographies.com/abstract/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0252.xml> (accessed on April 5, 2019) (in English).

*Submitted for publication on April 7, 2019.*



Религиоведение. 2019. № 3  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 3

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.3.21-27

**Joel Ivan Gonzalez Cedillo**

*St. Petersburg State University  
1/3 Smolny St., St. Petersburg, Russian Federation, 191060  
ivangzz.ced@gmail.com*



## **Evangelicalism as a Political Mobilizer in Latin American Politics and the Reemergence of Conservative Governments**

**Abstract.** Evangelicalism has experienced a rapid increase in Latin America the last four decades at the expense of Catholicism, as believers look for a more personal relation with God, a more practical religious life and detaching from the institutionality the Catholic Church represents. Due to the nature of Evangelicalism, believers started to get involved into the political life of their countries. The author analyses the use of discursive elements of Evangelicalism by conservative parties in Guatemala and Brazil to gain political power. Such phenomenon is reciprocal as Evangelical leaders take advantage of the exposure and reach they will get once conservative politicians gain power. The goal of the author is to visibilize the existing alliance between the Evangelical communities and conservative political parties in Latin America and the effects it has on secular democracies. The author gets to the conclusion that Latin American secular democracies that allow the participation of resourceful religious institutions or individuals in the political life risk the continuation of the secular democratic state.

**Key words:** Evangelicalism, conservatism, liberalism, fascism, Guatemala, ideology, propaganda, Jair Bolsonaro, Brazil

**Хозл Иван Гонсалес Седилло**

*Санкт-Петербургский государственный университет  
191060, Российская Федерация, г. Санкт-Петербург, ул. Смольного, 1/3  
ivangzz.ced@gmail.com*

## **Евангелизация как политический мобилизатор в латиноамериканской политике и возрождение консервативных правительств**

**Аннотация.** В последние четыре десятилетия евангелизация в Латинской Америке стремительно развивалась за счёт католицизма, поскольку верующие стремятся к более личным отношениям с богом, к более «удобной» религиозной жизни и отстранению от институциональных возможностей, которые представляет католическая церковь. Из-за характера евангелизации верующие начали вовлекаться в политическую жизнь своих стран. Автор анализирует использование дискурсивных элементов евангелизации консервативными партиями в Гватемале и Бразилии для завоевания политической власти. Такое положение вещей является взаимовыгодным, так как евангельские лидеры получают доступ к широкой аудитории, когда к власти приходят консервативные политики. Целью автора является обзор существующего союза между евангелическими общинами и консервативными политическими партиями в Латинской Америке и его влияния на светскую демократию. Автор приходит к выводу, что латиноамериканские светские демократические системы, которые допускают участие религиозных институтов или отдельных лиц в политической жизни, рискуют будущим светского демократического государства.

**Ключевые слова:** евангеликализм, консерватизм, либерализм, фашизм, Гватемала, идеология, пропаганда, Яир Болсонаро, Бразилия

Conservative political forces in some Latin American societies have resorted to the use of Evangelical values as the central ideology of their political discourse. As such, those forces aim at mobilizing voters against the progressive governments or causes that had dominated the region since the early XXI c.

This article works on two hypotheses: 1) individuals with a significant lack of knowledge on a specific issue can be manipulated by ideology through the use of propaganda by groups with political interests, and due to their lack of knowledge, such individuals end up embracing extremist ideas; and 2) the use of religion to gain political power can result in religious extremism. Through a historical-political analysis of academic and journalistic sources on the spread and popularization of Evangelical Pentecostalism in Latin America, this work explores how the lack of knowledge or comprehension of progressive policies have facilitated the emergence and empowerment of groups that use Evangelicalism to promote a political conservative agenda.

### **Expansion of Evangelicalism in Latin America**

Evangelicalism is a current within Protestantism that originated in the First Great Awakening in the XVIII c. in the United States and England. As part of the Reformation, Luther made emphasis on “the experience of personal assurance of forgiveness” rather than having a priest absolving the sinner; this personal and closer relation to God is central to Evangelicals [Smith, 1922, 626]. The Reformation also abolished the distinction between the clergy and laity, which eliminated the authoritative character of Christianity the Catholic church had had over the believers [Smith, 1922, 627].

Within Evangelicalism there are two currents known as Renewalism: Pentecostals and Charismatics (Neo-Pentecostals), the former are dominant in the Global South while the latter in the Global North. Charismatics are Christians of other denominations, Protestant, Catholic, Mormons, etc. who have taken up Pentecostal practices based on the centrality of the Holy Spirit [Lampman, 2006]. Pentecostals believe in miracles, divine healing and glossolalia. The majority of Evangelical leaders in the Global South considers the Bible should be interpreted literally (58%) in comparison to the Global North (40%); and are also more likely to believe in creationism, dismiss the theory of evolution, to have witnessed an exorcism or a revelation, or experienced glossolalia than those in the Global North.

Another practice in Evangelicalism is prosperity gospel, which is based on the idea that “God gives health and material prosperity to those with enough faith” [Lampman, 2006] and is founded on the doctrine of Arminianism that proposes all men can be saved through faith, challenging Calvinist predestination that claims only the previously chosen will be saved, regardless of their actions. This practice has been controversial as some pastors have amassed fortunes by telling believers the way to salvation is through tithe, the more substantial their tithe, the more grace they will receive.

Evangelicalism in the US is closely related to the Republican party and other more conservative currents; however, this religious sector has been in decline, going from 21% of the population in 2003 to 13% in 2017. Some of these strictly conservative Evangelical sectors in US society are perceived as “toxic Christianity” for their political views and agenda that supports hate speech against non-Christians, oppression of women in society and their submission to men, and censorship of critics among their own ranks.

With financial and political support from the US government, Evangelicalism was exported into Latin America in the mid XIX c. as part of the Monroe Doctrine aimed at establishing American control over the region [Pastor Gómez, 2018, 3–4]. In the first decades of the XX c. the US government gave millions of dollars to build Evangelical churches in Latin America and support of Evangelical missionaries with the aim of weakening the Catholic church domination, stopping the advance of social movements of liberation, left-wing intellectualism and criticism of the US [Pastor Gómez, 2018, 5]. The plan paid off as data shows that in 1970 Catholics in Latin America started to decrease and went from 92% to 69% in 2014, while Protestantism (mostly Evangelical Pentecostals) moved from 4% to 19% in the same period.

The concern of the increase of Evangelical Pentecostalism as a political actor in Latin America is not only a threat to the secular state but also to the public education and health systems. The belief on divine healing and the performance of miracles combined with an existing discourse that promotes distrust in medical science (popularized in

the US) give the conditions for the outbreak of curable diseases or the abandonment of medical treatment, as some pastors go as far as claiming they can heal cancer or HIV, while others tell vaccines are dangerous for humans as God created men and women with the ability to heal themselves from any disease.

Catholic Latin Americans convert into Evangelical Pentecostalism thanks to many reasons, among them the new models of neoliberal development introduced in the 90's and the new culture of consumption that came with it (after the fall of fascist dictatorships), the new information technologies that facilitated the spread of the Evangelical message via TV (Televangelists) and internet, as well as social movements like feminism, indigenism and sexual identities that challenged the domination of Catholic authorities [Parker, 2015, 5–14], as well as sexual abuse scandals in which some Catholic authorities have been involved.

Evangelicalism in Latin America has spread among the lower strata of societies and represents an adequate political mobilizer for conservative platforms that had been trying to win the vote of this sector from socialists. This sector felt threatened by the expansion of progressive movements like third wave feminism in the region, for which they blamed left-wing politics. The lack of actual information, misinformation on social media and extremism by some promoters of the movements definitely contributed to the rejection of citizens.

### **Ideology and propaganda**

Ignorance is the source of any type of extremism, as when individuals ignore relevant aspects of their identity, history or their surroundings, they become easy targets of manipulation. Such manipulation occurs through the implantation of an ideology which is done by the use of propaganda.

H. Cantril defined propaganda as the “expression of opinion or action by individuals or groups deliberately designed to influence opinions or actions of other individuals or groups with reference to predetermined ends” [Cantril, 1938, 217]. For A. Jewett propaganda is “the attempt on the part of a self-interested person or group deliberately to mislead and misinform the public in order to prevent, impede, or forestall an objective consideration of the facts involved in a public issue” [Jewett, 1940, 105]. Propaganda works because propagandists use words they know have an enormous emotional charge on their target population and will cause an immediate reaction. Jewett was able to identify that individuals should not be extraordinary intelligent to avoid falling for propaganda, they rather need to be informed of the facts propaganda is addressing [Jewett, 1940, 115].

Propaganda is aimed at influencing others' decisions or opinions, which is done by implanting an ideology on the target individual. Ideology was first defined by Destutt de Tracy as “the science of ideas” [Bychkov, 2017, 87]. For Marx and Engels ideology is “the way to perceive reality, consisting in the construction of an imaginary reality issued for reality itself” as well as a “false consciousness” [Bychkov, 2017, 87], and for Gramsci ideology refers to “the system of ideas that each person possesses, which does not depend on physiological causes but on historical-political ones” [Filippini & Barr, 2017, 7]. Finally, Rossi-Landi identified there are two categories of ideology: 1. “ideology as a false consciousness (critical-negative meaning)” and 2. “ideology as a vision of the world (positive-descriptive meaning)” [Filippini & Barr, 2017, 14]. From this we can conclude that ideology is the constructed system of ideas developed throughout the life of individuals and that obey their need to understanding and transforming their reality and that can be either a distorted representation of truth or a loyal representation of what is accepted as the common reality.

Conservative parties and groups in the region have teamed up with actors that have influence on the masses that need to be mobilized to vote. Evangelical leaders and conservative politicians needed each other in the pursuit of their interest in creating a society based on values they consider are the foundation of a moral society (based on a literal interpretation of the Bible) and that also follows the neoliberal economic model.

Latin American left-wing governments represented the class struggle and anti-colonial fight for the national interests, such fight was not only in the economics but also in the social and cultural fields, something its critics call “cultural Marxism”, which is

nothing but a set of movements that looks for the liberation of women, empowering of ethnic and sexual minorities and fighting systems of oppression that prevent citizens from fully developing as individuals in society. Third wave feminism represents all of these aims, and soon, conservative groups started to use it, as well as what they call “gender ideology”, to spread fear among misinformed citizens making them believe there is an open war against “Christian values” and the model of the traditional family. The so called “gender ideology” is not an academic term, neither an ideology itself, it is however a political term used to discredit anti-discrimination policies and the extension of legal protection for women, ethnic and sexual minorities. Political discourse that uses this term claims feminists, socialists and Marxists are aggressively trying to destroy Western Christian societies by promoting uncontrolled immigration, multiculturalism, teaching sexual education at school and supporting abortion.

### **The Advance of Evangelicalism in Guatemalan and Brazilian Politics**

Much work has been done on the presence of Evangelicals in the political life in Guatemala and Brazil, as well as the use of political discourse by Evangelical leaders or institutions in non-political spaces. This work will add an analysis of the latest events in Guatemala with president Jimmy Morales (2016) and in Brazil with president Jair Bolsonaro (2019) to the existing literature, their relation to Evangelical Pentecostalism and how such public religiosity is leading to religious and political extremism.

Political Evangelicalism came to power in Guatemala in 1991 under president Jorge Serrano who was an active member of a Christian organization “*El Shaddai*”, that performed a national exorcism known as “Jesus is Lord of Guatemala” to free the country from an ancient curse [Freston, 1996, 24]. Guatemala has the largest share of Evangelicals in the region (41%) as of 2017 and this is not only reflected on the de facto Evangelical line the supposedly secular government is following, but also on the presence of powerful religious figures in communities throughout the country, like pastor Cash Luna who preaches the prosperity gospel and has amassed a fortune and built a monumental church in Guatemala City with capacity for 12,000 people. More evident links between Guatemalan politics and Evangelical Pentecostal leaders were seen in 2007 in the internal elections of the Partido Patriota to elect the candidate for presidency, then the National Association of Evangelical Ministers decided to publicly support Otto Perez Molina and call for members of the Evangelical church to vote for him. Though he did not win the nomination in 2007, he won the presidential elections of 2012 and served as president of the country until 2015.

During Morales’ term as president of Guatemala, Evangelicals in congress have had power to influence the lives of non-religious and non-Christian citizens. On November 2017, a deputy of the party *Unidad Nacional de la Esperanza* (UNE) presented a bill to create the Day of the Evangelical Church, though later that day she withdrew it. On September 2018 the Guatemalan congress voted to banning a Swedish heavy metal band from entering the country to perform, claiming the band offends the good morals of Christian Guatemalans. Some deputies considered the band is part of a Satanic movement trying to influence their society. This was a clear demonstration of censorship and an attack on freedom of speech and consciousness based on what the deputies considered “Christian values”. In 2017, Elvis Molina, a lawyer and Evangelical pastor presented the project of bill 5272 that immediately got the support of the Evangelical party *VIVA*, such bill would give jail sentences up to five years for miscarriage, prohibit same sex marriage and legalize homophobia.

Brazil is the country in which Evangelical Pentecostalism has advanced and penetrated the most in the region. Brazilian Pentecostals “have a lot of money, over 42 million followers and their own construction companies to build mega churches like the Universal Church at Sao Paulo with capacity of 10,000 people” [Pastor Gómez, 2018, 11]. As part of his PhD research, Paul Freston wrote in 1997 Pentecostalism in Brazil was seen as “...the source of effective change because it builds communities of discontinuity and transformation...confronts machismo more effectively than feminism...represents the emergence of a new egalitarian society” [Freston, 1996, 24].

Since 1986 the number of openly Pentecostal politicians in Brazilian congress increased as Evangelical groups presented candidates to elections [Freston, 1996, 24–25]. Brazilian Evangelical Pentecostals focus their attention on civil issues like keeping control

of Brazilian mass media or at least maintain their predominance [Freston, 1996, 25]. The Universal Church of the Kingdom of God is today the largest Evangelical congregation in Brazil, founded in 1977 in Rio de Janeiro by Edir Macedo who was “key in the election of his nephew Marcelo Crivella as mayor of Rio de Janeiro” in 2016; Crivella has cut funds for the popular cultural events like the carnival, the gay pride demonstration and Afro-Brazilian cults [Pastor Gómez, 2018, 10]. Evangelicals had given political support to ex-president Lula da Silva, but in 2016 the segment in congress known as the “The Bible bench” was key in the impeachment of Dilma Rousseff [Pastor Gómez, 2018, 10].

Macedo owns the second largest TV network in Brazil called “*Rede Record*” and in 2016 he put it at the disposal of Bolsonaro’s campaign and to whom the Evangelical vote was key in winning the election [Pastor Gómez, 2018, 11]. In January 2019, already in Bolsonaro’s government, the minister of the Woman, Family and Human Rights, Damara Alves, declared she acknowledges the secularity of the State, but she is “a hardcore Christian”, and so a new era had begun. Bolsonaro’s Evangelical government has an open confrontation against what they consider indoctrination of the educational system by Marxist ideology, according to the Minister of education Ricardo Velez. Velez praises the military dictatorship and together with Bolsonaro and Evangelical politicians, support the movement “Schools without party” that calls students to record and denounce professors who in their teaching “include values out of the established order”, which is clear censorship and limit to academic freedom.

In relation to international relations, Bolsonaro’s government opened a diplomatic office in Jerusalem on March 31, 2019, in a move to demonstrate its close ties to Israel, as Evangelical Pentecostals support the state of Israel for Biblical reasons. In a similar way, Guatemala opened an embassy in Jerusalem in May 2018. Both governments have had a close relationship to D. Trump’s administration, one that has a strong influence of the Evangelical American sector and is represented by Vice President Mike Pence.

Freston claimed that “there are several factors which suggest that Protestant, and especially Pentecostal religion may be helpful for democracy, or at least neutral in its effects. Unlike Islamic fundamentalism, it is a product of the voluntarist tradition and thus divided” [Freston, 1996, 26]. However, Evangelical Pentecostalism is considered a fundamentalist movement in Christianity by scholars and journalists [McVicar, 2016, 1–2]. Though there is not a definition of extremism in Brazilian and Guatemalan law, it is possible to conclude that Evangelical Pentecostalism, when used to gain or maintain political power, has similar characteristics of well-known and studied types of religious extremism like Wahhabism or Salafism. Such movements look for the dominance of their religious interpretation of Islam on other Muslims and non-Muslims in their societies, promote the superiority of religion over science, advocate for censorship and persecution of critics, as well as public and private behavior based on their perception of Islamic morals that dictate how citizens must live their lives regardless of their relation to religion.

The lack of a social policy attractive for low strata voters and the advance of progressive movements backed by left wing governments has pushed conservative politicians closer to Evangelical leaders looking for votes in exchange of a discourse that claims to protect Christian values. Evangelical leaders see in this approach an opportunity to create legislation based on their perception of Christian morality. Such “marriage” between religious powerful and influential groups and the State is unhealthy for democracies as such groups will start legislating based on their perception of good and evil, limiting basic freedoms and destroying the very system they used to gain control. To avoid this, effective legislation and an active civil society that protects the separation between religion and politics in the secular state is needed. This does not mean censoring personal religious expressions but rather to keep the personal private to protect the continuation of democracy in multi-confessional societies.

### **Библиографический список**

1. Бычков, А.А. Социологическая интерпретация понятий «идеология» и «идеологический проект» / А.А. Бычков // Социальная Компетентность. Иркутский национальный исследовательский технический университет. – 2017. – Вып. 2. – № 1 (3). – С. 87–89.

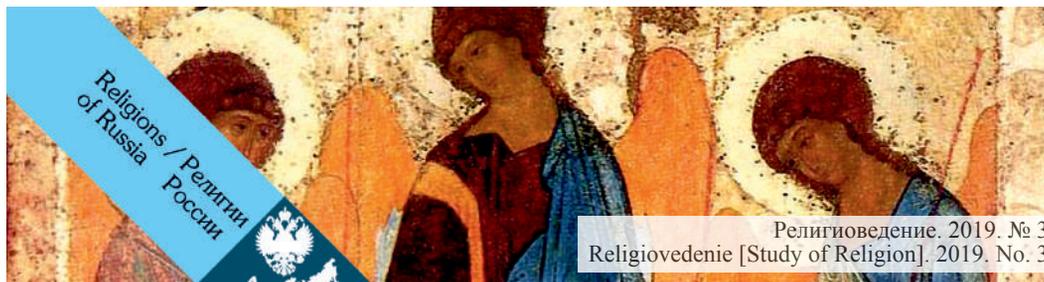
2. Cantril, H. Propaganda Analysis / H. Cantril // The English Journal. – 1938. – № 27 (3). – P. 217–221.
3. Cariboni, D. Evangélicos en Guatemala al Borde de “Legalizar la Homofobia” [Электронный ресурс] / D. Cariboni // El Pulso. – URL: <https://elpulso.hn/evangelicos-en-guatemala-al-borde-de-legalizar-la-homofobia/> (дата обращения 01.05.2019).
4. Castañeda, J.M. Diputada se Arrepiente de Promover el Día de la Iglesia Evangélica [Электронный ресурс] / J.M. Castañeda // SOY502. – URL: <http://www.soy502.com/articulo/diputada-arrepiente-promover-dia-iglesia-evangelica-63338> (дата обращения 01.05.2019).
5. Corrales, J.A Perfect Marriage: Evangelicals and Conservatives in Latin America [Электронный ресурс] / J.A. Corrales // The New York Times. – URL: [www.nytimes.com/2018/01/17/opinion/evangelicals-politics-latin-america.html](http://www.nytimes.com/2018/01/17/opinion/evangelicals-politics-latin-america.html) (дата обращения 26.04.19).
6. De Jong, A. Protestants decline, more have no religion in a sharply shifting religious landscape (POLL) [Электронный ресурс] / A. De Jong // ABC News. – URL: <http://www.abcnews.go.com/Politics/protestants-decline-religion-sharply-shifting-religious-landscape-poll/story?id=54995663> (дата обращения 23.04.2019).
7. El Papa Francisco y la Religión en Chile y América Latina. Latinobarometro [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.cooperativa.cl/noticias/site/artic/20180112/asocfile/20180112124342/f00006494\\_religion\\_chile\\_america\\_latina\\_2017.pdf](http://www.cooperativa.cl/noticias/site/artic/20180112/asocfile/20180112124342/f00006494_religion_chile_america_latina_2017.pdf) (дата обращения 30.04.19).
8. Evangelical Beliefs and Practices [Электронный ресурс] // Pew Research Center. – URL: <http://www.pewforum.org/2011/06/22/global-survey-beliefs/> (дата обращения 16.04.19).
9. Evangélicos de Guatemala optan por apoyar políticamente a partido de general retirado [Электронный ресурс] // ACI Prensa. – URL: [www.aciprensa.com/noticias/evangelicos-de-guatemala-optan-por-apoyar-politicamente-a-partido-de-general-retirado](http://www.aciprensa.com/noticias/evangelicos-de-guatemala-optan-por-apoyar-politicamente-a-partido-de-general-retirado) (дата обращения 01.05.2019).
10. Filippini, M. Ideology. In Using Gramsci: A New Approach / M. Filippini, P. Barr. – London: Pluto Press, 2017. – P. 4–23.
11. Freston, P. Evangelicalism and politics: A comparison between Africa and Latin America / P. Freston // Transformation. – 2001. – № 14 (1). – P. 23–29.
12. Galarriaga, N. La nueva ministra de Familia de Brasil: “Las niñas, de rosa; los niños, de azul” [Электронный ресурс] / N. Galarriaga // El País. – URL: [elpais.com/internacional/2019/01/04/actualidad/1546602274\\_498637.html](http://elpais.com/internacional/2019/01/04/actualidad/1546602274_498637.html) (дата обращения 03.05.2019).
13. Guatemala prohíbe la entrada a una banda sueca de metal por “inmoral” y “satánica” [Электронный ресурс] // RT. – URL: <http://actualidad.rt.com/actualidad/290024-guatemala-prohibir-banda-marduk-suecia-satanico> (дата обращения 01.05.2019).
14. Jewett, A. Detecting and Analyzing Propaganda / A. Jewett // The English Journal. – 1940. – № 29 (2). – P. 105–115.
15. Lampman, J. Renewalist impact grows [Электронный ресурс] / J. Lampman // The Christian Science Monitor. – URL: <http://www.csmonitor.com/2006/1012/p13s02-lire.html> (дата обращения 16.04.2019).
16. López, V.D. Educación en el Brasil de Bolsonaro: sin Marx, sin el Che y sin repudio a la dictadura [Электронный ресурс] / V.D. López // El Diario. – URL: [www.eldiario.es/internacional/Educacion-Brasil-Bolsonaro-Marx-Che\\_0\\_843066559.html](http://www.eldiario.es/internacional/Educacion-Brasil-Bolsonaro-Marx-Che_0_843066559.html) (дата обращения 03.05.2019).
17. McVicar, M. The Religious Right in America [Электронный ресурс] / M. McVicar // Oxford Research Encyclopedia of Religion. – URL: <https://oxfordre.com/religion/oso/viewentry/10.1093/002facrefore/002f9780199340378.001.0001/002facrefore-9780199340378-e-97;jsessionid=1E09C5A478874B5D2530E2E664D3F121> (дата обращения 03.05.2019).
18. Parker, C. ¿América Latina ya no es católica? El incremento del pluralismo cultural y religioso. América Latina: Interrogantes y Perspectivas / C. Parker. – Universidad de York, Universidad de Valparaíso. – P. 205–232.
19. Pastor Gómez, M.L. El evangelismo en América Latina, un poder creciente. El caso de Brasil [Электронный ресурс] / Pastor M.L. Gómez // Documento de Análisis IIEE 42/2018. – URL: [http://www.iece.es/Galerias/fichero/docs\\_analisis/2018/DIEEEA42-2018EvangelMLPG.pdf](http://www.iece.es/Galerias/fichero/docs_analisis/2018/DIEEEA42-2018EvangelMLPG.pdf) (дата обращения 26.04.19).
20. Religion in Latin America [Электронный ресурс] // Pew Research Center. – URL: <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/#history-of-religious-change> (дата обращения 25.04.2019).
21. Sherwood, H. “Toxic Christianity”: the evangelicals creating champions for Trump [Электронный ресурс] / H. Sherwood // The Guardian. – URL: [www.theguardian.com/us-news/2018/oct/21/evangelical-christians-trump-liberty-university-jerry-falwell](http://www.theguardian.com/us-news/2018/oct/21/evangelical-christians-trump-liberty-university-jerry-falwell) (дата обращения 23.04.2019).
22. Smith, G.B. The Spirit of Evangelical Christianity / G.B. Smith // The Journal of Religion. – 1922. – Vol. 2. – № 6. – P. 624–634.

*Текст поступил в редакцию 20.04.2019.*

References

1. Bychkov A.A. *Sotsial'naya kompetentnost'. Irkutskiy natsional'ny issledovatel'skiy tekhnicheskiy universitet* [Social Competency. Irkutsk National Research Technical University]. 2017, vol. 2, no. 1 (3), pp. 87–89 (in Russian).
2. Cantril H. Propaganda Analysis. *The English Journal*. 1938, no. 27(3), pp. 217–221.
3. Cariboni D. *Guatemala Evangelicals Are Close to "Legalizing Homophobia"* [Evangélicos en Guatemala al Borde de "Legalizar la Homofobia"]. Available at: <https://elpulso.hn/evangelicos-en-guatemala-al-borde-de-legalizar-la-homofobia/> (accessed on May 01, 2019) (in Spanish).
4. Castañeda J.M. *Deputy Regrets Promoting the Day of the Evangelical Church* [Diputada se Arrepiente de Promover el Día de la Iglesia Evangélica]. Available at: <http://www.soy502.com/articulo/diputada-arrepiente-promover-dia-iglesia-evangelica-63338> (accessed on May 01, 2019) (in Spanish).
5. Corrales J. A Perfect Marriage: Evangelicals and Conservatives in Latin America. *The New York Times*. Available at: [www.nytimes.com/2018/01/17/opinion/evangelicals-politics-latin-america.html](http://www.nytimes.com/2018/01/17/opinion/evangelicals-politics-latin-america.html) (accessed on April 26, 2019).
6. De Jong A. *Protestants decline, more have no religion in a sharply shifting religious landscape (POLL)*. *ABC News*. Available at: <http://www.abcnews.go.com/Politics/protestants-decline-religion-sharply-shifting-religious-landscape-poll/story?id=54995663> (accessed on April 23, 2019).
7. *Evangelical Beliefs and Practices*. *Pew Research Center*. Available at: <http://www.pewforum.org/2011/06/22/global-survey-beliefs/> (accessed on April 16, 2019).
8. Filippini M., Barr P. *Ideology In Using Gramsci: A New Approach*. London: Pluto Press, 2017, pp. 4–23.
9. Freston P. *Evangelicalism and Politics: A Comparison between Africa and Latin America*. *Transformation*, no.14(1), pp. 23–29.
10. Galarriga N. *The New minister of Family of Brazil: "Pink is for Girls, Blue is for Boys"* [La nueva ministra de Familia de Brasil: "Las niñas, de rosa; los niños, de azul"]. Available at: [elpais.com/internacional/2019/01/04/actualidad/1546602274\\_498637.html](http://elpais.com/internacional/2019/01/04/actualidad/1546602274_498637.html) (accessed on May 03, 2019) (in Spanish).
11. *Guatemala Evangelicals Choose to Support Politically to the Party of Retired General* [Evangélicos de Guatemala optan por apoyar políticamente a partido de general retirado]. Available at: [www.aciprensa.com/noticias/evangelicos-de-guatemala-optan-por-apoyar-politicamente-a-partido-de-general-retirado](http://www.aciprensa.com/noticias/evangelicos-de-guatemala-optan-por-apoyar-politicamente-a-partido-de-general-retirado) (accessed on May 01, 2019) (in Spanish).
12. *Guatemala Prohibits the Entry to a Swedish Metal Band for Being "Immoral" and "Satanic"* [Guatemala prohíbe la entrada a una banda sueca de metal por "inmoral" y "satánica"]. Available at: <http://actualidad.rt.com/actualidad/290024-guatemala-prohibir-banda-marduk-suecia-satanico> (accessed on May 01, 2019) (in Spanish).
13. Jewett A. *Detecting and Analyzing Propaganda*. *The English Journal*, 1940, no. 29(2), pp. 105–115.
14. Lampman J. *Renewalist impact grows*. *The Christian Science Monitor*. Available at: <http://www.csmonitor.com/2006/1012/p13s02-lire.html> (accessed on April 16, 2019).
15. López V.D. *Bolsonaro Education in Brazil: Without Marx, Che and Repudiation of the Dictatorship* [Educación en el Brasil de Bolsonaro: sin Marx, sin el Che y sin repudio a la dictadura]. Available at: [www.eldiario.es/internacional/Educacion-Brasil-Bolsonaro-Marx-Che\\_0\\_843066559.html](http://www.eldiario.es/internacional/Educacion-Brasil-Bolsonaro-Marx-Che_0_843066559.html) (accessed on May 03, 2019) (in Spanish).
16. McVicar M. *The Religious Right in America*. *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, 2016.
17. Parker C. *Latin America: Questions and Perspectives* [América Latina: Interrogantes y Perspectivas]. Universidad de York-Universidad de Valparaíso-Cis, pp. 205–232 (in Spanish).
18. Pastor Gómez M.L. *El evangelismo en América Latina, un poder creciente. El caso de Brasil*. *Documento de Análisis IEEE 42/2018*. Available at: [http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs\\_analisis/2018/DIEEEA42-2018EvangelMLPG.pdf](http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_analisis/2018/DIEEEA42-2018EvangelMLPG.pdf) (accessed on April 24, 2019) (in Spanish).
19. *Pope Francisco and the Religion in Chile and Latin America* [El Papa Francisco y la Religión en Chile y América Latina]. Available at: [http://www.cooperativa.cl/noticias/site/artic/20180112/asocfile/20180112124342/f00006494\\_religion\\_chile\\_america\\_latina\\_2017.pdf](http://www.cooperativa.cl/noticias/site/artic/20180112/asocfile/20180112124342/f00006494_religion_chile_america_latina_2017.pdf) (accessed on April 30, 2019) (in Spanish).
20. *Religion in Latin America*. *Pew Research Center*. Available at: <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/#history-of-religious-change> (accessed on April 25, 2019).
21. Sherwood H. *"Toxic Christianity": the evangelicals creating champions for Trump*. *The Guardian*. Available at: [www.theguardian.com/us-news/2018/oct/21/evangelical-christians-trump-liberty-university-jerry-falwell](http://www.theguardian.com/us-news/2018/oct/21/evangelical-christians-trump-liberty-university-jerry-falwell) (accessed on April 23, 2019).
22. Smith G.B. *The Spirit of Evangelical Christianity*. *The Journal of Religion*. Vol. 2, no. 6, 1922, pp. 624–634.

Submitted for publication on April 20, 2019.



*Тюменский государственный университет  
625003, Россия, г. Тюмень, ул. Володарского, 6  
ayarkov@rambler.ru*

### **Особенности исламской религии на территории Горного Алтая**

**Аннотация.** Статья посвящена вопросу о месте ислама в пространстве Горного Алтая. Мусульмане бывали на этой территории издавна в составе караванов, шедших из Средней Азии или Поволжья. Но алтайские племена их религия не заинтересовала, поскольку сильны были архаичные верования. К тому же там находились манихейские монастыри, представлявшие мощное религиозное направление.

Вхождение этой территории в «зону ислама» связано как с политическими изменениями континентального свойства – исчезновением Джунгарского ханства, противостоянием Китая и России, так и судьбой номадов – алтайцев и казахов. Последние (кто, прикочевав на эти земли, стал считать её «Ата журт») как раз и являлись носителями ислама, но с «оттенком» прежнего архаичного мировоззрения. К тому же часть казахов приняла православие, сохранив родной язык и культуру. Автор считает: спустя столетия эти особенности оказались и мощным потенциалом противодействия радикализму.

**Ключевые слова:** Горный Алтай и «горный ислам», казахи-кочевники, государственная политика

**Alexander P. Yarkov**

*Tyumen State University  
6 Volodorsкого str., Tyumen, Russia, 625003  
ayarkov@rambler.ru*

### **Features of Islamic Religion on the Territory of the Altai Mountains**

**Abstract.** The article deals with the question about the place of Islam in the space of the Altai Mountains. Muslims visited this territory with the caravans coming from Central Asia or the Volga region. But Altai tribes were not interested in their religion, since archaic beliefs were strong. Besides, there were Manichean cloisters, representing powerful religious direction. The entry of this territory into the “zone of Islam” is connected both with political changes of a continental nature – the disappearance of the Dzungar Khanate, the confrontation between China and Russia, and the fate of the nomads – Altai and Kazakhs. The latter (who, having migrated to these lands, began to consider it “Ata Zhurt”) were precisely the bearers of Islam, but with a “tinge” of the old archaic worldview. In addition, some Kazakhs converted to Orthodoxy, preserving their native language and culture. The author believes, that centuries later these features turned out to be a powerful anti-radical potential.

**Key words:** Altai and Gorny Islam, nomadic Kazakhs, state politicians

Горный Алтай исследовался достаточно большим числом историков, лингвистов, этнографов<sup>1</sup>, но история функционирования ислама на этой территории требует отдельного рассмотрения. К тому же Саяно-Алтай интересен тем, что его считают не только местом встречи буддизма, христианства и ислама, но и прародиной многих современных тюркских этносов. Но именно эти обстоятельства дают возможность рассмотреть несколько проблем регионального и континентального характера.

В силу отдалённости и сложности управления административное подчинение территории и её наименования постоянно изменялись<sup>2</sup>. Мало заселённый исповедующими шаманизм алтайскими племенами край был лишь «ясачной территорией» Джунгарского ханства, в состав которого входили и кочующие тюрки Восточного Туркестана – мусульмане, именуемые Г.Б. Эшматовой катонами (хотонами? – А.Я.). Согласно указу хана Галдана Бошокту они могли решать внутренние вопросы на основе шариата, а сами признавались родственными и союзными ойратам. Ещё в конце XVII в., якобы, катоны появились на Алтае, а в 1756 г. их зайсан Кутук (Кутайгалимов / Кутайгулин) принял российское подданство. У канского зайсана Омбо также были катоны, а его представители – А. Хантулин и бухарец мулла Т. Абре(а)имов – посещали Чакырскую крепость (на Колывано-Воскресенской военной линии), где было заявлено: «С общего подчинённых его урянхайцев и бухарцов<sup>3</sup> согласия, просил Омба принять его с подчинёнными ему людьми, которых <...> посемейно более пятисот человек <...> в подданство Ея Императорского Величества, в которое <...> он, вступя, <...> подати всякие платить желает» [Модоров, 2016]. С падением Джунгарского ханства и вхождением в состав Российской империи (1757) катоны Горного Алтая, как считала Г.Б. Эшматова, «отошли от ислама» [Эшматова, 2014, 371], но их потомки сохранили самоназвание катон-кыпчак [Религиозные, 2009, 39].

Между тем левобережье р. Чуя привлекло в тот период истории страдающие из-за истощения прежних пастбищ кочевые племена найманов, керейтов, уаков, исповедовавшие ислам с немалым оттенком архаичных верований (в этом была специфика бытования). С демаркацией границ между Россией и Цинской империей они оказались разделёнными (хотя и продолжали мигрировать через границу вплоть до 1929 г.). Так образовалась здесь основная группа носителей адатного ислама – кош-агачские казахи [Мукаева, 2002, 64].

Постоянно изменялись размеры их местных пастбищ, маршруты кочёвок, что вызывало недовольство алтайцев, а в требовании о выселении казахов присутствовало указание на их мусульманскую принадлежность [Калшабаева, 2016, 130–137]. Жаловались на мусульман и русские, в т.ч. миссионеры Чёрно-Ануйского отделения Алтайской православной духовной миссии (АПДМ), стремившиеся христианизировать жителей [Шершнёва, 2010, 266].

Заметим: «Правила заселения Горного Алтая» (1879) вообще предусматривали заселение этого региона православными. Отчасти это удалось миссионерам сделать – в метисированной группе туратинских (крещёных) казахов<sup>4</sup>, в бытовом поведении которых сложился интересный симбиоз православных, мусульманских и «языческих» традиций.

В 1881 г. среди 1937 жителей селений Чёрно-Ануйского стана насчитывалось 1389 казахов и алтайцев, а остальные были названы русскими. Но позже священник этой миссии печалился: «...некоторые из новокрещённых киргизов высказывают сильное расположение к мусульманству; соблюдают мусульманские посты и праздники, на поминках молятся по-мусульмански» [Октябрьская, 2001, 32].

Иной характер имело заселение Алтая мусульманами-кочевниками [Анисимова, 2016]. Согласно преданиям, род Абдулло Калдекеулы Сарыкалдыкова проживал в урочищах Чингистай и Арчеты. В 1865–1866 гг., когда эти места находились во владении Китая, кочевники из-за тесноты двинулись на юг, к Кобдо (Монголия), но и там не оказалось пастбищ. Поэтому в 1880 г. потянулись обратно, но родовые земли уже принадлежали России и были заняты другими кочевниками и русскими переселенцами. В 1883 г. сарыкалдыки подали прошение о принятии российского подданства. Им отвели «пустолежащие» земли Колгуты и Укока. Однако сарыкалдыки не спешили выполнять государственные решения, продолжая жить в Чуйской

степи, а количество подданных Абдулло, между тем, возросло. После выхода из-под политического влияния китайских властей и переселения на свободные земли Горного Алтая их численность составляла 77 семей (кибиток), в 1900 г. (накануне принятия российского подданства) возросла до 110, а в 1907 г. – до 150 кибиток [Калшабаева, 2016, 133]. Укрывая беглецов, приглашая соплеменников-единоверцев из Монголии и Бухтарминского края, «свободный зайсан» Абдулло увеличивал число подданных.

Хотя постоянных мечетей не было, религиозные потребности Абдулло и окружения духовно обслуживали муллы, подобные М. Турдубаеву, постоянно сопровождавшего зайсана. Эти муллы были уважаемы номадами, поскольку это не только носители знаний по шариату, но достаточно образованные люди. В этой совокупности религиозного и светского отражалась специфика бытования ислама в кочевой среде.

Ситуация усложнялась: несмотря на требования российских властей откочевать на отведённые участки, Абдулло продолжал контролировать районы, прилегавшие к торговому тракту из Кош-Агача в Кобдо. Постепенно влияние зайсана распространилось на всю 50-верстную приграничную полосу, где действовал принцип беспошлинной торговли, что «напрягало» администрацию. Более того, Абдулло добивался включения сарыкалдыков в официальные госструктуры, подавал прошения об административном устройстве подданных с выделением их в самостоятельную волость (с предоставлением ему печати и статуса волостного старшины или родового старосты).

Уездное и губернское руководство считало создание волости в целом целесообразным, но не хотело признавать власть Абдулло, опасаясь его политического усиления и влияния на крещёных его соплеменников. В 1908 г. на имя уездного исправника поступило ходатайство пристава 5-го стана Бийского уезда о тюремном заключении и высылке в Нарымский край «политически неблагонадёжного зайсана». Далее его следы теряются, а конфликты из-за пастбищ власти постарались уладить в 1908 г. с разделением участков по берегам р. Чуя между казахами и телеутами, и в 1913 г., когда учредили две Казахские волости [Сословно-правовое, 1999, 90].

Ситуация для властей усложнилась, когда (в начале XX в.) с ослаблением влияния РПЦ некоторые туратинские казахи вернулись не только к родовым фамилиям, но и к религии предков. Покинув Чёрный Ануй, «беглецы от православия» основали рядом село Турата. Там же была устроена мечеть, а верующих духовно окормлял прибывший из Степи мулла [Шершнёва, 2012, 216].

Часть причин разразившегося в 1916 г. восстания<sup>5</sup>, коснувшегося и Горного Алтая – ограничения в правах, неразумная фискальная, аграрная и социальная политика центральной и региональных властей, злоупотребления элит [Сактаганова, 2016, 87–92]. Но повлиять и призывы исламских радикалов, разжигавших антигосударственные и русофобские настроения. Опасаясь притеснений, эмигрировали в Монголию и Китай 50 тыс. алтайских казахов (не принимавших участия в боевых действиях) [Шиловский, 2014, 19].

Гражданская война отразилась на жизни мусульман, как и всего региона. Так, в Кош-Агачской волости с апреля 1920 г. по осень 1921 г. действовали законы военного времени. Это было связано не только с пограничными конфликтами, но и с новой волной эмиграции (откочевало больше 200, а остался 91 аил) казахов, чья элита боялась социально-правового и имущественного притеснения, а вместе с массами – утраты этноконфессиональной самобытности. В 1924 г. ещё 90 казахских семей выехало в Казахстан. Заметим, что изменение местопребывания и трансграничные перекочёвки – тенденции и последующих лет. Оставшиеся на территории СССР казахи Горного Алтая испытывали, как и все, влияние общесоветских норм и установок. Спротивление советизации в Кош-Агачском аймаке проявилось в том, что в 1926–1927 гг. муллы «внушали» родителям: проучившиеся дети будут «отправлены в солдаты» [Дашковский, 2018, 87].

В тот период закрыли единственную в регионе туратинскую мечеть, а по ложным обвинениям было осуждено более 50 активных верующих и мулл, в т. ч. М. Битуганов, К. Джертнасов, Б. Смагулов и др. Г.Б. Эшматова, между тем, называет

имена 11 служителей культа (очевидно, не только «первых лет советской власти») [Эшматова, 2018, 92].

Военное время для мусульман Горного Алтая протекало таким же образом, как и для представителей иных мировоззренческих традиций. А религиозное происхождение не отразилось на патриотизме оставшихся в тылу или героизме воевавших на фронте, где, например, Героями Советского Союза стали К.А. Туганбаев и Ж.А. Елеусов.

Послевоенный период характеризовался сохранением симбиоза духовных традиций среди туратинских казахов, частью вернувшихся к религии предков. В результате, наряду с погребением по шариату отмечены и похороны в гробу. Параллельно с Курбан-байрамом и Ураза-байрамом иные казахи праздновали Пасху и Рождество [Кабдулвахитов, <http://www.islamnews.ru/news-122181.html>].

Постепенно численность казахского населения в Горном Алтае росла: 1959 г. – 4,7 тыс. чел. (сельчан – 4,5); 1970 г. – 7,2 (6,9); 1979 г. – 8,7 (8,2); 1989 г. – 10,7 (9,9). Все эти годы жизнь верующих была скрытой, отражаясь лишь в бытовой религиозности, манифестируясь лишь на кладбищах. Там, уважая традиции, даже коммунистов хоронили по шариату.

Поскольку и в конце 1980-х гг. сельские жители преобладали (73%), это позволило относительно свободно проявлять принадлежность к исламу. К тому же в Казахстане (полагаем, по политическим причинам) отношение к исламу было более терпимым. Оттуда приезжали «бродячие муллы», а в соседнюю республику отправлялись для почитания «священных» мест и посещения мечетей, которых на Алтае не было.

Новая эмиграция казахов пришлась на 1990-е гг. И связана она с развалом СССР, обретением Казахстаном суверенитета, возрождением этнического и религиозного самосознания. Это внушало мечты и надежды. Однако впоследствии, разочаровавшись, алтайские казахи частью вернулись на родину, но общие знания по исламу существенно расширили. В Горном Алтае стала существенно увеличиваться умма, отчасти «заражённая» радикальными идеями, привезёнными или полученными из присланной литературы.

Примечательно, как нигде во всём пространстве Азиатской части Российской Федерации, участие прежних советских деятелей и организаций в жизни приходов. Причины этого явления лежат, полагаем за пределами обычных в таких ситуациях объяснений. Так, бывший комсорг А.Д. Кобдабаев стал первым имамом в Республике Алтай, возглавив зарегистрированную в 1993 г. общину в селе Жана-Аул. Там же из жилого дома устроен молитвенный дом. Строительство новой мечети – «Мекка» с двумя минаретами и куполом осуществлялось на средства колхоза имени Калинина и пожертвования жителей. Она была закончена в 1996 г., став приметной деталью нового культурного ландшафта региона.

К 1993 г. (времени регистрации в Горно-Алтайске «Общины мусульман Республики Алтай») имелось несколько мечетей и молельных домов в самом заселённом мусульманами (по происхождению, но не все – по убеждению) Кош-Агачском районе. Между тем целыми автобусами приезжали учиться в новосибирское медресе уроженцы республики. Обучались юноши также в Египте, Казахстане, Монголии, Турции. На их же родине шла работа по обустройству «священных» мест, что поддерживалось стариками, но вызывало возмущение исламистов.

Во второй половине 1990-х гг. мечети были построены в других населённых пунктах, где компактно проживали казахи. Более того, при мечети села Кош-Агач было устроено медресе. Приходы действовали как филиалы организации (зарегистрированной в селе Жана-Аул) до создания ДУМ АЧР (1999). Затем самостоятельные организации стали создаваться при всех мечетях и молитвенных домах: сёл Кош-Агач, Тобелер, Теленгит-Сортогой, Беляши (Джазатор), Ташанта, и регистрироваться в составе ДУМ АЧР [Айташев, 2001].

Община столицы республики создана в 1999 г. и получила регистрацию в 2000 г. Она объединяет представителей разных этносов, в т. ч. неофитов из русских и алтайцев. Так, ещё в 1997 г. о принятии ислама заявил лидер Союза тюркской молодёжи Алтая А. Айташев – алтаец по происхождению. Между тем, как и ранее, «костяк» общин по-прежнему составляют казахи.

В 2010 г. в республике проживало 12 524 казаха, составлявших 6,2 % населения, но не все из них – активно практикующие мусульмане. В том году главой общины Горно-Алтайска стал Ж. Охтаубаев, который заявил об учреждении ДУМ Республики Алтай, а в Турате образовалась группа во главе с имамом Ж. Туяковым. Культовые здания возникли в Улаганском и Усть-Канском районах, а общины при них действовали от ДУМ АЧР как религиозные группы.

Примечательно, что в селе Турата 25.10.2012 г. – накануне Курбан-байрама – состоялось открытие мечети, носящей имена двух земляков – Героев Советского Союза К.А. Туганбаева и Ж.А. Елеусова. В 2013 г. в столице закончено строительство комплекса с мечетью имени З.О. Зианурова и медресе, а всего в республике зарегистрировано в том году семь организаций. Строится мечеть и в бывшем центре Алтайской духовной миссии – селе Чёрный Ануй [В центре, 2015].

В силу разных причин умма развивается нестабильно: республика стала одним из центров деятельности запрещённых в России организаций «Таблиги Джамаат» и «Хизб ут-Тахрир аль-Ислами» и других, местные члены которых понесли наказание в соответствии с законом. Между тем большинство мусульман Горного Алтая отвергает радикальные взгляды, призывая «заблудших» единоверцев к заповеданному Аллахом терпению и мирному сосуществованию [Ярков, 2014].

История ислама в Горном Алтае отличается от других регионов Сибири. Но современная её судьба зависит от самих верующих, где деление на традиционалистов и радикалов может привести к серьёзному противостоянию, если не начнётся диалог между этими группами; всеми верующими, другими частями местного сообщества и властью.

### Библиографический список

1. Айташев, А. Ислам возвращается на Алтай / А. Айташев // Мусульмане Сибири. – 2001. – 14 (15) апр.
2. Анисимова, И.В. Проблема землеустройства казахов-кочевников в Алтайском округе в конце XIX – начале XX в.: проекты и результаты / И.В. Анисимова // Этнокультурные и этносоциальные процессы в трансграничном пространстве России и Центральной Азии: мат. Междунар. науч. конф. – Барнаул, 2016. – С. 19–24.
3. В центре Алтайской духовной миссии откроется мечеть // Напоминание. – 2015. – Ноябрь.
4. Дашковский, П.К. Этнорелигиозный аспект развития образования на Алтае в 20-е гг. XX в. / П.К. Дашковский, Е.А. Шершнёва // Народы и религии Евразии. Этнология. Религиоведение. Археология. – 2018. – № 1 (14).
5. Кабдулвахитов, К. Крещёные киргиз-казаки Алтая оказались на поверку мусульманами / К. Кабдулвахитов [Электронный ресурс]. URL: <http://www.islamnews.ru/news-122181.html> (дата обращения 07.04.2019).
6. Калшабаева, Б.К. Из истории переселения казахов в Горный Алтай / Б.К. Калшабаева, А.К. Бейсегулова, Е.К. Рахимов // Казахи Евразии: история и культура: сб. науч. тр. / Гл. ред. Н.А. Томилов; отв. ред.: Ш.К. Ахметова, А.А. Ильина, И.В. Толпеко. – Омск; Павлодар, 2016.
7. Модоров, Н. «Просим защитить от злого времени» / Н. Модоров // Звезда Алтая. – 2016. – 5 мая.
8. Мукаева, Л.Н. Народная колонизация Горного Алтая в XIX веке в контексте государственной политики / Л.Н. Мукаева // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития: сб. науч. тр. – Ч. 1. – Омск, 2002.
9. Октябрьская, И.В. Нечипоренко О.В. Турагинские казахи. Судьбы национальных меньшинств России / И.В. Октябрьская, Л.П. Осипова // Этнография Алтая и сопредельных территорий: мат. науч.-практ. конф. – Барнаул, 2001. – Вып. 4. – С. 29–34.
10. Сактаганова, З.Г. К вопросу о причинах национально-освободительного движения казахов 1916 года / З.Г. Сактаганова // Мат. Междунар. науч.-практ. конф. «Козыбаевские чтения-2016»: современные тенденции культурно-цивилизационных процессов Евразии, посв. 85-летию М.К. Козыбаева. – Петропавловск, 2016. – Ч. 1. – С. 87–92.
11. Сословно-правовое положение и административное устройство коренных народов Северо-Западной Сибири (конец XVI – начало XX вв.): Сборник правовых актов и документов / Редактор-составитель А.Ю. Конев. – Тюмень: Изд-во ИПОС СО РАН, 1999. – 238 с.

12. Шершнёва, Е.А. Взаимоотношение мусульман с Русской Православной Церковью в XVI–XIX вв. на Алтае / Е.А. Шершнёва // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе: сб. ст. – Барнаул: Изд-во Азбука, 2010. – Вып. IV. – 376 с.
13. Шершнёва, Е.А. Некоторые факторы, влияющие на возвращение крещеных инородцев в мусульманскую веру в XIX – начале XX в. в Западной Сибири / Е.А. Шершнёва // Религия в истории народов России и Центральной Азии: мат. Всерос. с междунар. участием конф., посв. 10-летию кафедры религиоведения и теологии АлтГУ. – Барнаул: Изд-во Азбука, 2012. – С. 212–218.
14. Шиловский, М.В. Реквизиция «инородцев» Сибири на тыловые работы в 1916 году / М.В. Шиловский // Первая мировая война и национальный вопрос: сб. ст. по мат. Междунар. науч. конф. – Пермь, 2014. – С. 18–24.
15. Эшматова, Г.Б. Возникновение исламских общин в Республике Алтай в конце XX – начале XXI в. / Г.Б. Эшматова // Религия в истории народов России и Центральной Азии: Мат. II Междунар. науч. конф. – Барнаул, 2014. – С. 91–94.
16. Эшматова, Г.Б. Репрессии против служителей культа на Алтае в первые годы советской власти / Г.Б. Эшматова // Народы и религии Евразии. – 2018. – № 2 (15).
17. Ярков, А.П. Особенности исповедания ислама казахами Горного Алтая / А.П. Ярков // Орталық Азияның қазақ диаспорасы: тарих – мәдениет – ескерткіштер: мат. Междунар. науч. конф. – Алматы, 2014. – С. 385–388.

Текст поступил в редакцию 15.01.2019.

<sup>1</sup> Часть этих работ и их авторов названа в тексте.

<sup>2</sup> Только за XX в. менялись именованья: в 1920 г. Каракорумский уезд преобразован в Горно-Алтайский. С 1922 г. это Ойратская АО (в этом качестве с 1937 г., а с 1948 г. как Горно-Алтайская АО) – в составе Алтайского края. Некоторое время (в 1925–1930 гг.) территория непосредственно подчинялась Сибкрайисполкому. С 1991 г. это уже самостоятельная Горно-Алтайская ССР, а с 1992 г. – Республика Алтай).

<sup>3</sup> В данном случае, полагаем, в трактовке «окраинные жители Восточной Бухарь».

<sup>4</sup> Проживают в селениях Турата и Чёрный Ануй (Шаргы) Усть-Канского района. В ходе крещения им даны фамилии: Коптеловы, Емельяновы, Романовские, Соколовы, Угрюмовы, Задонцевы, Кусковы, Мокины.

<sup>5</sup> Имелся и повод – Поведение «О привлечении мужского инородческого населения для работ по благоустройству оборонительных сооружений и военных сообщений в районе действующей армии, а также для всяких иных, необходимых для государственной обороны работ».

## References

1. Ajtashev A. *Musul'mane Sibiri* [Muslims of Siberia]. April 14, 2001 (in Russian).
2. Anisimova I.V. *Etnokul'turnye i ehtnosotsial'nye protsessy v transgranichnom prostranstve Rossii i Tsentral'noj Azii: mat. Mezhdunar. nauch. konf* [Ethnocultural and Ethnosocial Processes in Cross-Border Space of Russia and Central Asia. Proc. of International Science Conference]. Barnaul, 2016 (in Russian).
3. *Napominanie* [The Reminder]. November 2015 (in Russian).
4. Dashkovskij P.K., Shershnyova E.A. *Narody i religii Evrazii. Etnologiya. Religiovedenie. Arkheologiya* [Peoples and Religions of Eurasia. Ethnology. Religious Studies. Archeology]. 2018, no. 1 (14) (in Russian).
5. Kabdulvakhitov K. *Kreshhenye kirgiz-kazaki Altaya okazalis' na poverku musul'manami* [The Baptized Kyrgyz Cossacks of the Altai Turned Out Muslims]. Available at: <http://www.islamnews.ru/news-122181.html> (in Russian).
6. Kalshabaeva B.K., Bejsegulova A.K., Rakhimov E.K. *Kazakhi Evrazii: istoriya i kul'tura: sb. nauch. tr.* [Cossacks of Eurasia: History and Culture: Collection of Papers]. Eds. N.A. Tomilov, S.K. Akhmetova, A.A. Pina, I.V. Tolpeko. Omsk: Pavlodar Publ., 2016 (in Russian).
7. Modorov N. *Zvezda Altaya* [The Altai Star]. May 5, 2016 (in Russian).
8. Mukaeva L.N. *Sibirskaya derevnya: istoriya, sovremennoe sostoyanie, perspektivy razvitiya: sb. nauch. tr.* [Siberian Village: History, Current state, Prospects of Development: Collection of Papers]. Omsk, 2002, part 1 (in Russian).
9. *Oktjabr'skaya I.V., Osipova L.P., Nechiporenko O.V. Etnografiya Altaya i sopredel'nykh territorij: mat. nauch.-prakt. konf.* [Ethnography of the Altai and Adjacent Territories: Proc. of Science and Practice Conference]. Barnaul, 2001, vol. 4, pp. 29–34 (in Russian).
10. Saktaganova Z.G. *Mat. Mezhdunar. nauch.-prakt. konf. "Kozybaevskie chteniya-2016": sovremennye tendentsii kul'turno-tsivilizatsionnykh protsessov Evrazii, posv. 85-letiyu M.K. Kozybaeva* [Proc. of International Science and Practice Conference "Kozybayev Readings-2016": Current Trends of Cultural and Civilization Processes in Eurasia, Dedicated to M.K. Kozybayev's 85 Anniversary]. Petropavlovsk, 2016, part 1, pp. 87–92 (in Russian).

11. *Soslovno-pravovoe polozhenie i administrativnoe ustrojstvo korennykh narodov Severo-Zapadnoj Sibiri (konets XVI–XX v.): sb. pravovykh aktov i dokum* [Class and Legal Status and Administrative Arrangement of the Indigenous Peoples of Northwest Siberia (the End of the 16th – the Beginning of the 20th Century): Collection of Legal Acts and Documents]. Tyumen, 1999 (in Russian).
12. Shershnyova E.A. *Mirovozzrenie naseleniya Yuzhnoj Sibiri i Tsentral'noj Azii v istoricheskoy retrospektive: sb. st.* [Outlook of the Population of Southern Siberia and Central Asia in a Historical Retrospective: Collection of Papers]. Barnaul, 2010, vol. IV (in Russian).
13. Shershnyova E.A. *Religiya v istorii narodov Rossii i Tsentral'noj Azii: mat. Vseros. s mezhdunar. uchastiem konf., posv. 10-letiyu kafedry religiovedeniya i teologii AltGU* [Religion in the History of the Peoples of Russia and Central Asia: Proc. of All Russia Conference with International Bcepoc. with Participation Dedicated to the 10th Anniversary of the Department of Religious Studies and Theology of AltSU]. Barnaul, 2012, p. 216 (in Russian).
14. Shilovskij M.V. *Pervaya mirovaya vojna i natsional'nyj vopros: sb. st. po mat. Mezhdunar. nauch. konf.* [World War I and Ethnic Question: Proc. of International Science Conference]. Perm, 2014, pp. 18–24 (in Russian).
15. Eashmatova G.B. *Religiya v istorii narodov Rossii i Tsentral'noj Azii: mat. II Mezhdunar. nauch. konf.* [Religion in the History of the Peoples of Russia and Central Asia: Proc. of the 2nd International Science Conference]. Barnaul, 2014 (in Russian).
16. Eashmatova G.B. *Narody i religii Evrazii* [Peoples and Religions of Eurasia]. 2018, no. 2 (15) (in Russian).
17. Yarkov A.P. *Kazakh Diaspora in Central Asia: History – Culture – Monuments: Proc. of International Science Conference* [Ortalyқ Aziyanuң қазақ diasporasy: tarikh – мәдениет – eskerkishter: mat. Mezhdunar. nauch. konf.]. Almaty, 2014.

*Submitted for publication on January 15, 2019.*



Религиоведение. 2019. № 3  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 3

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.3.35-42

<sup>1</sup>Дашковский П.К., <sup>2</sup>Шершнева Е.А.

<sup>1</sup>Алтайский государственный университет  
656049, Россия, г. Барнаул, пр. Ленина, 61  
dashkovskiy@fjn-asu.ru

<sup>2</sup>Алтайский государственный университет  
656049, Россия, г. Барнаул, пр. Ленина, 61  
D2703@yandex.ru

### Положение мусульманских общин на Алтае в контексте государственно-конфессиональной политики в 1960-е – 1980-е гг.

**Аннотация.** В статье рассматривается отношение к мусульманским общинам в СССР в 1960-е – 1980-е гг. Отдельное внимание уделено положению мусульман на Алтае, где ещё в период существования Российской империи, проживало значительное количество последователей этой религии. В статье также рассматривается отношение государства к исламским общинам как к элементам сохранения национальной идентичности у значительной части советского народа. В результате исследования отмечается, что сохранение исламских традиций у значительной части населения советского государства отождествлялось с соблюдением традиций и отнесением себя к конкретной этнической группе. Ислам на протяжении столетий играл роль этнического маркера, что было подтверждено годами антирелигиозной пропаганды. В 1960-е – 1980-е гг. по-прежнему отмечается сохранение религиозного мировоззрения среди «этнических мусульман», что подтверждается архивными материалами. Политика советского правительства в отношении мусульманских общин проводилась не всегда в однозначном русле.

Как свидетельствуют исторические материалы даже к середине 1960-х гг., когда уже в определённой степени был намечен курс либерализации религиозной политики, мусульманские общины всё ещё оставались под пристальным контролем со стороны уполномоченных по делам религий. В статье находят отражение и факты профессиональной некомпетентности уполномоченных по делам религий в регионах, от деятельности которых во многом зависела реализация государственно-конфессиональной политики на местах.

**Ключевые слова:** мусульмане, уполномоченный по делам религий, Алтайский край, мусульманские общины, Совет по делам религий, государственно-конфессиональная политика

<sup>1</sup> Petr K. Dashkovskiy, <sup>2</sup> Elena A. Shershneva

<sup>1</sup> Altai State University  
61 Lenin Ave., Barnaul, Russia, 656049  
dashkovskiy@fjn-asu.ru

<sup>2</sup> Altai State University  
61 Lenin Ave., Barnaul, Russia, 656049  
D2703@yandex.ru

### The Status of Muslim Communities in the Altai in the Context of State-Confessional Policy in the 1960s – 1980s

**Abstract.** The article deals with the attitude to Muslim communities in the USSR in the 1960s–1980s. Special attention is paid to the status of Muslims in the Altai, where during the existence of the Russian empire period, lived a significant number of followers of this religion. Special attention is paid to the attitude of the state to the Islamic communities as elements of the preservation of national identity of a large part of the soviet people. The authors come to the conclusion that the preservation of Islamic traditions in a large part of the population of the Soviet State was identified with the observance of traditions and self-identification with a particular ethnic group. Islam had been playing the role of an ethnic marker for centuries, as confirmed by years of anti-religious propaganda. During the 1960s–1980s, the preservation of religious worldview among “ethnic Muslims” is still noted, which is well confirmed by archival materials. The policy of the Soviet government towards Muslim communities was not always carried out in an unambiguous way. As evidenced by historical



materials, even since the mid-1960s, when the course of liberalization of religious policy was planned to a certain extent, Muslim communities also remain under close control by the commissioners for religious affairs. The article also reflects the facts of professional competence of the commissioners for religious affairs in the regions, the activities of which largely depended on the implementation of state and religious policy in the field.

**Key words:** Muslims, commissioner for religious affairs, Altai Krai, Muslim communities, Council for Religious Affairs, state and confessional policy

---

К 1960-м гг. в советском государстве была выработана чёткая модель государственного регулирования жизни религиозных общин и организаций, представленная вертикальной системой контроля, возглавляемой Советом по делам Русской Православной Церкви и Советом по делам религиозных культов (преобразованным в 1965 г. в Совет по делам религий). В регионах политику государственного регулирования проводили уполномоченные по делам религий, в обязанности которых входил контроль за деятельностью религиозных общин и постепенное искоренение религиозного мировоззрения [Королев, 2008, 73]. Осознав, что атеистическая пропаганда не принесла мгновенных желаемых результатов, как это виделось членами Союза воинствующих безбожников, созданного ещё в 1921 г., государство выбрало путь негласного вмешательства в дела религиозных организаций. Согласно выработанной государством системы контроля, допускалось существование только зарегистрированных религиозных групп, а также обращалось внимание на подбор «служителей культа», которые должны были выражать лояльность проводимой политики государства. Общероссийские процессы регулирования жизни религиозных общин не оставили в стороне территорию Западной Сибири и в частности Алтайский край, в котором даже после нескольких десятилетий атеистической пропаганды продолжали функционировать различные религиозные группы.

Особое внимание со стороны государства уделялось мусульманскому населению страны, занимающему второе место по численности последователей, проживающих на территории Средней Азии, Казахстана, Поволжья, Приуралья и Сибири [Королев, 2008]. Однако точных сведений о количестве верующих и культовых зданий нет, т.к. уполномоченными по делам религий в регионах вёлся только примерный их учёт [Клюева, 2009, 117]. Пристальное внимание со стороны государства к исламу было вызвано и тем, что эта религия в значительной мере влияла на национальную и культурную самобытность многих народов СССР. Мусульманские традиции были достаточно крепки в жизни «этнического мусульманского населения», в т.ч. у татар и казахов, которые в сохранении религиозных традиций видели основу своей национальной идентичности [Клюева, 2009, 119].

Вторую половину XX в. принято считать либеральным периодом в государственно-конфессиональной политике советского правительства. Намечившаяся в первые послевоенные годы лояльная тенденция со стороны государства в отношении представителей мусульманского культа [Королева, Королев, Клюшина, 2009; Мухетдинов, Хабутдинов, 2011], скоро сменилась новой волной притеснений, направленных на уничтожение или хотя бы на значительное ослабление религиозных институтов. В 1960 г. было принято Постановление ЦК КПСС «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах», а следом в 1961 г. Постановление Совета Министров СССР «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах», что привело к усилению контроля за деятельностью религиозных общин со стороны уполномоченных по делам религии на местах. Несмотря на проводимые меры, ислам в эти годы пострадал меньше, чем другие религиозные группы. С середины 1960-х гг. отмечается «сдерживание» активности религиозных лидеров со стороны государства. Исламское духовенство к этому времени приходит к соглашению с государственными органами, соблюдая лояльность к советской власти и беря на себя обязанности только по нравственному воспитанию своей паствы [Арапов, 2011, 23–24].

Следует также отметить, что в исламе, как и во многих других религиях, роль служителя культа важна, но всё же не абсолютизирована. В исламской традиции, несмотря на сформированное Центральное духовное управление мусульман,

деятельность которого была направлена на контроль за деятельностью служителей культа и верующих, совершать богослужение мог любой грамотный мусульманин [Королева, Королев, 2009, 61]. Таким образом, мусульманские религиозные общины могли функционировать самостоятельно и не нуждались в квалифицированном служителе культа [Королева, Королев, 2008, 320]. В связи с этим, в сложившихся условиях мусульмане по убеждению могли вести просветительскую деятельность среди единоверцев, втайне читать Коран и обучать детей основам мусульманского вероучения [Ярков, Старостин, 2017, 202].

Начиная с 1960-х гг. Центральному духовному управлению мусульман разрешалось издавать Коран, выпускать календари, обеспечивать мечети предметами культового назначения [Идиатуллоев, Галимова, 2016, 127]. Однако, несмотря на все послабления, мусульманские общины не получили свободы отправления культовой деятельности и по-прежнему зачастую оказывались на нелегальном положении. Согласно принятым постановлениям, в начале 1960-х гг. в обязанности уполномоченных по делам религий на местах входил тщательный контроль за деятельностью религиозных общин, а также регулярный анализ состояния религиозной обрядности [Королев, 2008, 75]. Не обошли стороной данные законодательные акты и мусульманские общины Алтайского края. Так, по данным уполномоченного по делам религий, в начале 1960-х гг. в Алтайском крае не осталось ни одной зарегистрированной мусульманской общины [Ислам, 2015, 294].

Советское государство, проявляя лояльность к мусульманским общинам, делало акцент на несостоятельности религиозного культа и всячески стремилось продемонстрировать ограниченность религиозного мировоззрения, подтверждая свою позицию различными фактами. Примером несостоятельности религиозного мировоззрения можно считать инцидент в с. Шульгин Лог Алтайского края, к которому были привлечены все местные власти. Обращаясь к данному инциденту, можно заметить, что подход к верующим со стороны уполномоченного по делам религии не всегда был конструктивным. В 1965 г. младшим советником Юстиций была возвращена справка, выданная уполномоченным по делам религий по Алтайскому краю о результатах проверки письма учительницы Шульгин-Логинской школы. Данная справка перенаправлялась председателю Алтайского крайисполкома. Уполномоченным по делам религий сообщалось, что он принял участие в проверке семьи Камалтыновых на основании письма учительницы школы с. Шульгин Лог в составе комиссии, куда также входили: врач городского психоневрологического диспансера, секретарь РК КПСС, заместитель председателя райисполкома, а также представитель райотдела милиции и представителя сельсовета. Все факты, изложенные в письме, нашли подтверждение. В справке описывался состав семьи и обращалось внимание на их принадлежность к татарам. Особое внимание было уделено хозяйственному быту семьи. Кроме того, отмечалось, что данная семья общественным трудом не занимается уже более 20 лет, никаких контактов с органами власти не имеет и от любой помощи отказывается, объясняя это тем, что ничего «сатанинского» брать в руки не хотят. Уполномоченным по делам религий в докладной также указывалось, что дети в данной семье выросли «полными идиотами, не способными к труду и человеческому образу жизни» [ГААК, фр. 1692, оп. 1, д. 37, л. 157–161]. Подобное положение семьи объяснялось погружением матери после смерти мужа в религиозность, а также безучастным отношением к ним односельчан как к «инородцам». В результате оценки сложившейся ситуации уполномоченным по делам религий было принято решение поместить всю семью в специальные лечебные учреждения, признав их психическую нетрудоспособность [ГААК, фр. 1692, оп. 1, д. 37, л. 157–161].

В рамках рассмотрения данного дела особое внимание уполномоченного по делам религии было обращено на этническую принадлежность членов данной семьи, а также религиозность матери. Начиная с 50-гг. XX в. мусульманское духовенство всё большее значение начинает придавать роли женщины в мусульманском воспитании детей. Мусульманское духовенство начинает обращать внимание на привлечение женщин к исполнению обрядов, считая религиозные запреты устаревшими [Королева, Королев, 2009, 64]. К тому же именно женщины при воспитании детей могли заложить основы мусульманской морали в подрастающее поколение.

В 60-е гг. XX в. с целью усиления контроля за деятельностью религиозных общин, а также распространения религиозного вероучения создаются комиссии при районных, сельских и местных органах по соблюдению законодательства о религиозных культах. Такие комиссии, согласно принятым постановлениям ЦК КПСС и Совета министров СССР, наделялись широкими полномочиями, которые позволяли им вмешиваться во внутреннюю жизнь религиозных общин. Факт создания подобных комиссий подтверждается, например, справкой, направленной уполномоченному по делам религий по Алтайскому краю в 1966 г. о создании комиссии при Кош-Агачском райисполкоме. В справке указывалось, что в районе создана комиссия из 5 человек во главе с заведующим районной библиотекой. Отмечалось также, что Кош-Агачский район является многонациональным, но среди алтайского и русского населения в последние годы религиозных людей выявлено не было. Кроме того, указывалось, что среди казахского населения, которое, следует заметить, составляло большинство в данном районе, было ещё много людей, особенно старшего возраста, исповедующих мусульманские обряды. В конечном итоге заключалось, что районный комитет КПСС и райисполком Кош-Агачского района продолжили проводить атеистическую пропаганду среди местного населения [ГААК, фр. 1692, оп. 1, д. 58, л. 112].

В конце 1960-х гг. советское руководство было обеспокоено распространением и укреплением позиций ислама в государстве. В 1967 г. уполномоченным по делам религий в регионах под грифом «секретно» было разослано постановление Совета по делам религий при Совете министров СССР, в котором отмечалось, что контроль за мусульманским культом вёлся очень слабо, что выразилось в различного рода нарушениях. Отмечалось, что во многих районах объединения мусульман действовали без регистрации. Крайне слабо было поставлено изучение распространённости обрядов среди мусульман. Многие представители культа оказались не поставленными на учёт, в результате чего их деятельность никак не контролировалась. В постановлении также указывалось, что в стране по-прежнему сохранилось 340 святых мест мусульманского культа, которые привлекали паломников из разных регионов [ГААК, фр. 1692, оп. 1, д. 96, л. 8–13].

Следует отметить, что в 1968 г. состоялось совещание уполномоченных по делам религий, на котором рассматривался вопрос о состоянии мусульманского культа в стране. По итогам совещания в регионы был разослан документ, в котором указывалось, что необходимо усилить контроль за соблюдением мусульманскими организациями законодательства о культах. Особенно следовало уделить внимание содержательной стороне проповеди мулл, а также приспособлению ислама к современным условиям СССР [Королев, 2007, 87; Королева, Королев, 2008, 323].

С целью составления наиболее полной картины развития и функционирования религиозных общин на территории Советского Союза в обязанности уполномоченных по делам религий на местах входило написание отчётов о деятельности религиозных общин. Форма отчёта, введённая в 1966 г., включала данные о доходах и расходах религиозной организации, о возрасте и образовании священнослужителя, а также отражала жалобы и обращения верующих [Фахретдинова, 2008, 349]. Основную статью доходов мусульманских общин составляли добровольные пожертвования на праздники и пятничные дни. В меньшей мере это были деньги, получаемые за исполнение религиозных обрядов [Кобзев, 2014, 62–63]. В 1967 г. уполномоченному по делам религий было направлено разъяснение председателя совета по делам религии Совета Министров СССР по некоторым вопросам законодательства о религиозных культах, касающихся образования (состава) религиозных обществ и их исполнительных органов. В рамках приланного документа отдельное внимание уделялось служителям культа, а также факту распределения доходов религиозных общин. Согласно законодательству, служителям культа запрещалось являться руководителями религиозных общин. Кроме того, они не имели права вмешиваться в хозяйственные и финансовые дела общины, поскольку этим должен был заниматься председатель общины, который был официально зарегистрирован в качестве её руководителя [ГААК, фр. 1692, оп. 1, д. 213, л. 10–11]. Пристальный контроль за финансовой стороной религиозной общины ставил её под контроль со стороны государства. Регулярный учёт доходов мусульманских общин, введённый

ещё с начала 1960-х гг. со стороны уполномоченных, ставил своей целью сократить расходы мусульман на религиозные нужды и увеличить отчисления в различные фонды [Кобзев, 2014, 66]. К тому же, начиная с 1960-х гг. мусульманские общины стали принимать участие в сборе пожертвований в «Фонд мира», а в дальнейшем и в «Фонд восстановления памятников истории и культуры» [Королев, 2008, 76].

Благодаря контролю со стороны государственных органов за финансовой деятельностью религиозных организаций, в т.ч. мусульманских, можно точно установить, действовали или нет мусульманские общины в Алтайском крае в рассматриваемый период. Важность финансового учёта деятельности религиозных организаций состоит в том, что отчёты уполномоченного по делам религий не отличались точностью и полнотой предоставленных сведений. Данный факт подтверждают проанализированные отчёты уполномоченного за указанный период. Так, уполномоченным по делам религий в Алтайском крае в отчёте за 1972 г. сообщалось, что последователей ислама в регионе нет. Однако в сведениях о поступлении и расходах денежных средств в зарегистрированных религиозных объединениях значилось, что в г. Рубцовске мусульманской общиной было получено добровольных пожертвований на 1,4 тыс. рублей. Кроме того, общий расход на содержание персонала, ремонт здания, отчисление религиозному центру составил 1,2 тыс. рублей [ГААК, фр. 1692, оп. 1, д. 119, л. 107, 109]. Аналогичная ситуация складывается и в 1974 г. в отношении мусульманской общины г. Славгород. В сведениях о религиозных объединениях в Алтайском крае уполномоченным по делам религий указывалось, что мусульманские объединения отсутствовали. При этом в сведениях о поступлении и расходах денежных средств в зарегистрированных религиозных объединениях сообщалось, что мусульмане г. Славгорода собрали добровольными пожертвованиями 800 рублей за 1974 г. Данная сумма была потрачена на содержание персонала, отчисления в религиозный центр и отчисления в «Фонд мира» [ГААК, фр. 1692, оп. 1, д. 133, л. 200, 202]. В отчёте уполномоченного по делам религий за 1978 г. также не значилось никаких данных о мусульманских общинах в Алтайском крае. Однако подтверждением существования религиозной общины в с. Глядень Благовещенского района Алтайского края являются данные за 1978 г. о собранных средствах на нужды общины, а именно покупку литературы, ремонт здания и т.д. [ГААК, фр. 1692, оп. 1, д. 150, л. 44].

Важно отметить, что ужесточение мер контроля со стороны государства за деятельностью мусульманских общин привело к тому, что в начале 1980-х гг. вся религиозно-обрядовая практика мусульман была сосредоточена в руках незарегистрированных мулл, что подтверждало несостоятельность многолетней атеистической работы в мусульманской среде [Арапов, 2011, 25]. Все попытки правительства активизировать атеистическое воспитание среди населения не увенчались успехом [Фахретдинова, 2008, 350]. В мусульманской среде по-прежнему отмечалось влияние старших родственников и односельчан на молодое поколение. Благодаря ему молодые люди часто исполняли установленные религиозными нормами обряды [Королева, Королев, 2009, 119].

Факты соблюдения религиозных обрядов и исполнения их незарегистрированными служителями культа встречаются и в начале 1980-х гг. Несмотря на то, что по статистическим сведениям уполномоченного по делам религий сообщалось, что мусульманских приходов в Алтайском крае нет, тем не менее, в 1981 г. был отмечен факт захоронения по церковному обряду в Кулундинском районе на мусульманском кладбище. В ходе беседы уполномоченного по делам религий с одним из участников процессии выяснилось, что обряд был проведён муллой, который проживал в Благовещенском районе и ездил в другие районы, где проживали мусульмане. Точных данных о личности муллы не сообщалось, но уточнялось, что несколько лет назад при его участии в с. Каракуль состоялись похороны директора школы. На месте захоронения детьми умершего был воздвигнут мавзолей. Председатель Благовещенского райисполкома подтвердил факт проживания в их районе муллы, но должного внимания на его действия он не обратил. Заместитель председателя Кулундинского райисполкома также подтвердил, что ему известно о действиях муллы и о возведении мавзолея, но он не придал этому никакого значения, т.к. считал это

национальной традицией. В результате сложившейся ситуации уполномоченным по делам религий было предписано Благовещенскому и Кулундинскому райисполкомам установить контроль за деятельностью мусульманских активистов с целью её пресечения [ГААК, фр. 1692, оп. 1, д. 147, л. 162].

Таким образом, политика государства в отношении мусульман в 1960–1980-е гг. носила неоднозначный характер. С одной стороны, со второй половины XX в. советское правительство взяло курс на либерализацию государственно-конфессиональных отношений. С другой стороны, можно указать на тотальный контроль за деятельностью мусульманских общин и служителей культа. Мусульманские общины, как на территории всего Советского Союза, так и в Алтайском крае, стремились к сохранению своих религиозных традиций, что отмечалось уполномоченным по делам религий в регионе. Следует также отметить и не всегда компетентный подход со стороны уполномоченных по делам религий при решении религиозных вопросов, что подтверждается противоречащими друг другу отчётами. Несмотря на ограничения и контроль со стороны государственного аппарата, мусульманские общины, являющиеся ещё и маркером национальной идентичности ряда этнических групп, сохранили свою самобытность, что позволило им начать возрождение во второй половине 1980-х гг.

### Благодарность

Работа выполнена в рамках выполнения гранта РФФИ по теме «Религия и власть: исторический опыт государственного регулирования деятельности религиозных общин в Западной Сибири и сопредельных районах Казахстана в XIX–XX вв.» (проект №19-18-00023).

### Acknowledgement

The work is done in the framework of the implementation of the grant of the Russian Science Foundation on the theme “Religion and power: the historical experience of state regulation of activities of religious communities in Western Siberia and adjacent regions of Kazakhstan in the 19th–20th centuries” (project No. 19-18-00023).

### Библиографический список

1. Арапов, Д.Ю. Ислам и советское государство (1944–1990): сборник документов. Вып. 3 / Д.Ю. Арапов. – М.: Издательский дом Марджани, 2011. – 528 с.
2. Государственный архив Алтайского края (ГААК). ФР-1692. Оп.1. Д. 37.
3. Государственный архив Алтайского края (ГААК). ФР-1692. Оп.1. Д. 58.
4. Государственный архив Алтайского края (ГААК). ФР-1692. Оп.1. Д. 96.
5. Государственный архив Алтайского края (ГААК). ФР-1692. Оп.1. Д. 119.
6. Государственный архив Алтайского края (ГААК). ФР-1692. Оп.1. Д. 133.
7. Государственный архив Алтайского края (ГААК). ФР-1692. Оп.1. Д. 147.
8. Государственный архив Алтайского края (ГААК). ФР-1692. Оп.1. Д. 150.
9. Государственный архив Алтайского края (ГААК). ФР-1692. Оп.1. Д.213.
10. Идиатуллин, А.К. Неофициальная религиозность «мусульманских» народов Среднего Поволжья и Приуралья в 1960–1970-е годы / А.К. Идиатуллин, Л.Н. Галимова // Самарский научный вестник. – 2016. – № 2 (15). – С. 126–130.
11. Ислам на краю света. История ислама в Западной Сибири. – Т. 3: Трансформация уммы в XIX–XX вв. / Под ред. А.П. Яркова. – М.: Институт Ближнего Востока, 2015. – 444 с.
12. Ключева, В.П. Жизнь в атеистическом государстве: мусульманские общины Тюменской области (1940–1960-е гг.) / В.П. Ключева // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2009. – № 10. – С. 117–121.
13. Кобзев, А.В. Анализ финансово-хозяйственной деятельности мусульманских зарегистрированных общин Уральской области в 1960–1980-е гг. / А.В. Кобзев // Финансы и кредит. – 2014. – № 48. – С. 60–72.
14. Королёв, А.А. Некоторые аспекты советской государственно-конфессиональной политики в отношении ислама в 1950–1980-е гг. (по материалам Пензенской области) / А.А. Королёв // Известия Вузов. Северо-Кавказский регион. – 2008. – № 3. – С. 73–78.

15. Королёв, А.А. Советские мусульмане Поволжья (вторая половина 1940-х – 1980-е гг.) / А.А. Королёв // Известия Алтайского государственного университета. – 2007. – № 4 (2). – С. 82–90.
16. Королёва, Л.А. К вопросу о закрытии мечетей в Пензенском регионе в 1940–1980-е гг. / Л.А. Королёва, А.А. Королёв // Вестник ТГУ. – 2008. – Вып. 12 (68). – С. 320–324.
17. Королёва, Л.А. Мусульманское духовенство в СССР. 1940–1980 гг. (по материалам Среднего Поволжья) / Л.А. Королёва, А.А. Королёв // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева. – 2009. – № 2. – С. 61–65.
18. Королёва, Л.А. Татары мусульмане Среднего Поволжья в 1940-е – 1980-е гг. / Л.А. Королёва, А.А. Королёв // Ойкумена. – 2009. – № 2. – С. 116–123.
19. Королёва, Л.А. Мусульмане Среднего Поволжья в послевоенный период (1945–1953 годы) / Л.А. Королёва, А.А. Королёв, Л.В. Ключина // Вестник Челябинского государственного университета. – 2009. – № 16. – С. 94–99.
20. Мухетдинов, Д.В. Ислам в России в XVIII – начале XXI вв.: модернизация и традиции [Электронный ресурс] / Д.В. Мухетдинов, А.Ю. Хабутдинов. – Нижний Новгород: Медина, 2011. – 282 с. – URL: <http://www.idmedina.ru/books/school-book/?3476> (дата обращения 04.03.2019).
21. Фахретдинова, Г.Р. Власть и религиозные организации: модели взаимоотношений (на примере Башкирской АССР 1960–1990-х гг.) / Г.Р. Фахретдинова // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2008. – № 38 (82). – С. 348–352.
22. Ярков, А.П. Умма Красноярского края в прошлом и настоящем / А.П. Ярков, А.Н. Старостин // Вестник Томского государственного университета. – 2017. – № 422. – С. 197–205.

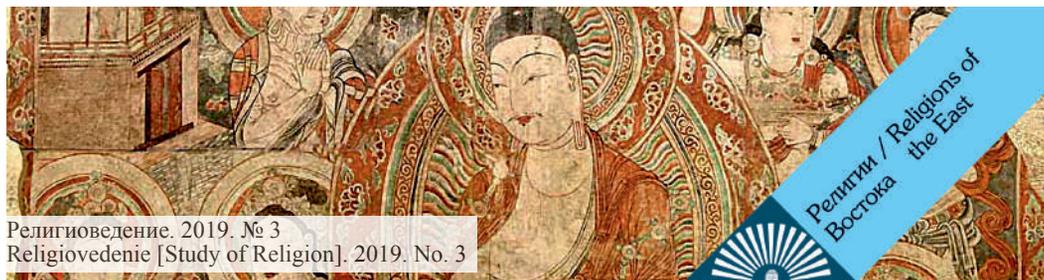
Текст поступил в редакцию 03.02.2019.

## References

1. Arapov D.Yu. *Islam i sovetskoe gosudarstvo (1944–1990): sbornik dokumentov* [Islam and the Soviet State (1944–1990): A Collection of Documents]. Moscow: Mardzhani Publishing House, 2011, vol. 3, 528 p. (in Russian).
2. *Gosudarstvennyi arkhiv Altaiskogo kraia* [State Archive of the Altai Region]. Fund 1692. Inventory 1. File 37 (in Russian).
3. *Gosudarstvennyi arkhiv Altaiskogo kraia* [State Archive of the Altai region]. Fund 1692. Inventory 1. File 58 (in Russian).
4. *Gosudarstvennyi arkhiv Altaiskogo kraia* [State Archive of the Altai region]. Fund 1692. Inventory 1. File 96 (in Russian).
5. *Gosudarstvennyi arkhiv Altaiskogo kraia* [State Archive of the Altai region]. Fund 1692. Inventory 1. File 119 (in Russian).
6. *Gosudarstvennyi arkhiv Altaiskogo kraia* [State Archive of the Altai region]. Fund 1692. Inventory 1. File 133 (in Russian).
7. *Gosudarstvennyi arkhiv Altaiskogo kraia* [State Archive of the Altai region]. Fund 1692. Inventory 1. File 147 (in Russian).
8. *Gosudarstvennyi arkhiv Altaiskogo kraia* [State Archive of the Altai region]. Fund 1692. Inventory 1. File 150 (in Russian).
9. *Gosudarstvennyi arkhiv Altaiskogo kraia* [State Archive of the Altai region]. Fund 1692. Inventory 1. File 213 (in Russian).
10. Idiattullov A.K., Galimova L.N. *Samarskii nauchnyi vestnik* [Samara Scientific Herald]. Samara, 2016, no. 2(15), pp. 126–130 (in Russian).
11. *Islam na krayu sveta. Istoriya islama v Zapadnoi Sibiri. T. 3: Transformatsiya ummy v XIX–XX vv.* [Islam at the End of the World. History of Islam in Western Siberia. Vol. 3: Ummah Transformation in the 19th–20th Centuries]. Moscow: Institute of the Middle East, 2015, 444 p. (in Russian).
12. Klyueva V.P. *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii* [Bulletin of Archeology, Anthropology and Ethnography]. Tyumen, 2009, no. 10, pp. 117–121 (in Russian).
13. Kobzev A.V. *Finansy i kredit* [Finance and Credit]. Moscow, 2014, no. 48, pp. 60–72 (in Russian).
14. Korolev A.A. *Izvestiya Vuzov. Severo-Kavkazskii region* [News of Universities. North Caucasus Region]. Rostov-on-Don, 2008, no. 3, pp. 73–78 (in Russian).
15. Korolev A.A. *Izvestiya Altaiskogo gosudarstvennogo universiteta* [News of Altai State University]. Barnaul, 2007, no. 4 (2), pp. 82–90 (in Russian).
16. Koroleva L.A., Korolev A.A. *Vestnik TGU* [Bulletin of Tomsk State University]. Tomsk, 2008, no. 12(68), pp. 320–324 (in Russian).
17. Koroleva L.A., Korolev A.A. *Vestnik Krasnoyarskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. V.P. Astaf'eva* [Bulletin of Astafiev Krasnoyarsk State Pedagogical University]. Krasnoyarsk, 2009, pp. 61–65 (in Russian).

18. Koroleva L.A., Korolev A.A. *Oikumena* [Oikumena]. Vladivostok, 2009, no. 2, pp. 116–123 (in Russian).
19. Koroleva L.A., Korolev A.A., Klyushina L.V. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University]. Chelyabinsk, 2009, no. 16, pp. 94–99 (in Russian).
20. Mukhetdinov, D.V., Khabutdinov, A.Yu. *Islam v Rossii v XVIII – nachale XXI vv.: modernizatsiya i traditsii* [Islam in Russia in the 18th – Early 21st Centuries: Modernization and Traditions]. Nizhny Novgorod: Medina, 2011, 282 p. Available at: <http://www.idmedina.ru/books/school-book/?3476> (accessed on March 4, 2019) (in Russian).
21. Fakhretdinova G.R. *Izvestiya Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gertsena* [News of Herzen Russian State Pedagogical University]. St. Petersburg, 2008, pp. 348–352 (in Russian).
22. Yarkov A.P., Starostin A.N. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Tomsk State University]. Tomsk, 2017, no. 422, pp. 197–205 (in Russian).

*Submitted for publication on February 3, 2019.*



Религиоведение. 2019. № 3  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 3

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.3.43-52

**Шандыба С.В.**

Государственный Музей истории религии  
190000, Россия, г. Санкт-Петербург, ул. Почтамтская, 14  
serje-rhgi@mail.ru



### От храма к домашнему алтарю (буцудан и дзуси в японской культуре)

**Аннотация.** Темой данной статьи является японский домашний алтарь (*буцудан*), один из важнейших культовых объектов японской религиозной традиции, а также генетически связанный с алтарём миниатюрный киот – *дзуси*. В то же время, эти предметы являются наиболее характерными примерами культового творчества Японии. Помимо их важного религиозного значения в японской культуре, они аккумулируют в себе множество уникальных искусных техник, что превращает их в замечательные произведения искусства. Домашний алтарь – один из самых своеобразных культовых объектов, характеризующих японскую религиозность. В этой работе рассматриваются некоторые вопросы происхождения, развития и бытования японского домашнего алтаря. Буддийский домашний алтарь является центром семейного поклонения и обрядности в японском обществе, играя важную роль в установлении связи между этим миром и миром загробным. Кроме того, алтарь генерирует и поддерживает чувство преемственности поколений, связывая живущих с их предками. В Японии, где религия всё чаще рассматривается с критической точки зрения, религиозные практики вокруг домашнего алтаря являются одной из наиболее устойчивых социальных и религиозных традиций страны.

**Ключевые слова:** буддизм, японская религия, религиозное искусство, домашний алтарь, *буцудан*, *ихаи*, буддийский священный предмет

**Sergey V. Shandyba**

The State Museum of the History of Religion  
14 Pochtamtskaya str., St. Petersburg, Russia, 190000  
serje-rhgi@mail.ru

### From Temple to Household Altar (*Butsudan* and *Zushi* in Japanese Culture)

**Abstract.** The article focuses on one of the most important Buddhist sacred objects of Japanese religion known as household altar (*butsudan*) as well as the miniature icon case (*zushi*) which has genetic relation with the latter. These objects are the most typical examples of religious art in Japan. Aside from their major religious significance in Japanese culture, various religious ideas and many skillful techniques were incorporated to them that transform them into wonderful works of art. The Buddhist family altar is one of the most peculiar objects that characterize Japanese religiosity. This paper examines some issues of the origin, development and existence of a Buddhist altar. It is the center of family worship and devotional activities in Japan, as an important communication tool between this world and the world of the afterlife; it also produces a sense of continuity between the generations, e.g. when people report to the ancestors events related to the living members of the family. In Japan, where religion is increasingly observed critically, religious practices centered on the *Butsudan* are one of the country's most enduring social and religious traditions.

**Key words:** Buddhism, Japanese religion, religion art, household altar, *butsudan*, *ihai*, Buddhist sacred object

Эта статья посвящена важнейшим атрибутам буддийского культа в Японии *дзуси* 厨子 и *буцудан* 仏壇. Генетическая связь между ними обусловила возможность их совместного анализа в рамках одной работы. Они не только имеют важнейшее значение с точки зрения религии, но и представляют собой наиболее характерные примеры культового творчества Японии. В них соединились как различные религиозные идеи, исторические этапы формирования религии, так и множество искусных техник, превращающих эти религиозные объекты в замечательное произведение искусства. Искусные техники, применяемые в изготовлении и отделке буддийского алтаря, рассматриваются не только в контексте искусствоведения, но и с точки зрения религиоведения, культурологии, истории. Более того, эстетическая сторона находится в подчинении у тех идей и смыслов, которые передаются как через непосредственно буддийские символы и почитаемые объекты, включённые в состав культового предмета, так и за счёт различных искусных техник, применяемых в его изготовлении. Таким образом, искусство призвано выразить наиболее доступным способом те абстрактные идеи, которые вмещают в себя ритуально-обрядовая деятельность и буддийское учение.

Формирование и развитие предметов культового творчества Японии неразрывно связано с развитием самой религиозно-культурной среды. Система религиозных взглядов Японии, синкретичная по своему характеру, складывалась на протяжении многих веков и включила в себя несколько ценностных систем и религиозных концепций, бытовавших в японском обществе. Это неизбежно нашло отражение и в искусстве: в живописи, музыке, театре, скульптуре. Пожалуй, нет ни одной стороны японской культуры, не затронутой религией. Однако, несмотря на близкое родство произведений искусства с предметами культового творчества, это разные феномены культуры, как по смыслу, так и по функциональному наполнению, хотя и неизбежно влияющие друг на друга. Культовый предмет всегда исполнен символического содержания и сам в определённой мере является символом религиозных принципов и идей. Но, как отмечает Павел Флоренский, символизм присущ не только культовым предметам, но и любому произведению искусства (у Флоренского – живописи), в котором автор даёт интерпретацию реальности в соответствии со своим духовным опытом<sup>1</sup>. В отличие от произведений искусства, предметы культового творчества обязательно имеют не только символическую, но и функциональную составляющую, которая не менее важна. Как религиозная система объединяет в себе абстрактные идеи, религиозные принципы и ритуально-обрядовую деятельность, так и произведение культового творчества является материальным воплощением и первого, и второго.

Подобный подход к культовому предмету нашёл отражение в работах, посвящённых раннему буддийскому искусству, исследованию предметов буддийского культа как зарубежных, так и российских исследователей. В нашей стране эти идеи разработаны, в частности, российским исследователем буддизма и буддийского искусства О.С. Хижняк, в её работе, посвящённой ступе, где подробно анализируется процесс преобразования архаического культового предмета в сложное, богатое символическим содержанием и многофункциональное произведение культового творчества<sup>2</sup>. В зарубежной японистике существует ряд работ, посвящённых анализу памятников материальной культуры Японии. Наиболее известны работы Карен Гекхарт, Жаклин Стоун, исследовавшие материальную культуру погребальной обрядности Японии. Исследованию предметов культового творчества Японии посвящены ряд работ Энрю Ватски, Фабио Рамбелли. В Российском научном сообществе проблематика предметов японского культа затрагивалась лишь опосредованно, в общем контексте развития японской культуры и искусства. В этой области выделяются работы Н.А. Иофан, Н.С. Николаевой, Н.А. Виноградовой<sup>3</sup>.

Основой для развития японского домашнего алтаря *буцудан* послужил *дзуси*, название которого можно перевести как «ковчег» или «скиния». Однако, несмотря на общие корни, между ними существуют значительные различия. По сути, *дзуси* – это шкафчик с двустворчатыми дверьми, в который помещается изображение будды или свитки с сутрами. В сущности, любой алтарь, имеющий внутреннее отделение, может быть отнесён к категории *дзуси*. Согласно мнению историка японского искусства

Э. Ватски, *дзуси* относится к «миниатюрным зданиям, которые защищали и прославляли, посредством украшения, божество (или дух умершего человека), помещённое в нём» [Watsky, 2004, 175], и до определённого момента, развитие *дзуси* и *буцудан* шло нераздельно.

Некоторые исследователи связывают появление и развитие буцудан с указом императора Тэмму (天武天皇 – 631? – 686), который гласит: «Во всех провинциях и во всех домах надлежит построить храм Будды, поместить туда статую Будды и сутры, совершать моления и приношения» [Нихон сёки, 1997, 257]. Это стимулировало строительство *буцудо* – павильонов будды на землях владетельных вельмож и аристократии для отправления ритуалов. Японский исследователь Такэда Сё:тю: в начале XX века предложил теорию, в соответствии с которой развитие *дзуси* и, соответственно, *буцудан* происходило «снаружи вовнутрь». От *дзибуцудо* (持仏堂) – павильона будды или часовни, к *буцума* (仏間) – комнате в доме, предназначенной для религиозных надобностей, приспособленной как для почитания предков, так и отправления буддийских ритуалов, и затем к *дзуси* и *буцудан*<sup>4</sup>.

Древнейший, сохранившийся до наших дней *дзуси*, это *Тамамуси-но дзуси* (начало VII в. н.э.) из храма Хорюдзи. Он представляет собой миниатюрный, искусно декорированный храм с внутренним пространством для установки почитаемых изображений, к настоящему времени не сохранившихся. Вероятно, Тамамуси-но дзуси использовался для почитания будды, подношений и молитвы. Несмотря на широкое употребление термина «дзуси», в том числе в названии «Тамамуси-но дзуси», в эпохи Асука (538–710) и Нара (710–794), непосредственно под *дзуси* 「厨子」 подразумевался шкаф с дверцами, цилиндр или полка, и в основном они предназначались для хранения свитков сутр и драгоценностей, случаи использования их для буддийских изображений в то время были довольно редки. Поэтому далее в тексте для ясности термин «дзуси», указывающий на разнообразность ковчега, будет даваться в кавычках. Для обозначения предметов для хранения именно буддийских изображений сохранились случаи употребления таких названий, как: *буцудай* 「仏台」, *роккакудэн* 「六角殿」, *хо:дэн* 「宝殿」, *ку:дэн* 「宮殿」 [Оно, 1997, 2]. В каждом из названий присутствует определённая связь с внешней формой *дзуси*. В сущности, эти названия отражают характерные архитектурные особенности того периода. *Буцудай* (яп. помост будды) представляет собой плоский потолок из ткани, подпираемый колоннами, установленными на четырёхугольном постаменте. Его прототипом является такой элемент интерьера жилища знатного китайского вельможи, как занавесь – *тё:бо*: 帳房. Сходный стиль использовался в японском интерьере эпохи Хэйан. *Роккакудэн* (шестиугольный дворец) повторяет основные моменты *буцудай*, но в плане имеет шестиугольную форму, плоскую или пирамидальную (*хо:гё*: 宝形) крышу. К тому же, в данном типе появляется характерная выгнуто-вогнутая форма крыши (яп. *сори-мукури*), часто с закрученными вверх углами крыши в стиле *варабидэ-сумиги* 蕨手隅木, подобно побегам папоротника, при этом пространство между опорными столбами закрывается створками дверей. Надо отметить, что *буцудай* использовался, как правило, для живописных изображений, а *роккакудэн* – для резной скульптуры [Оно, 1997, 3]. *Хо:дэн* – стиль синтоистского святилища или сокровищницы; идентичен *роккакудэн*, но в плане имел восемь углов и служил, как правило, для почитаемого живописного изображения. Характерной чертой и *роккакудэн* и *хо:дэн* можно назвать выгнуто-вогнутую форму крыши в стиле *варабидэ-сумиги*. Прототипом для этих форм выступает полог круглой формы или балдахин *энкэй тэнгай* 円形天蓋. Он характерен для различных священных сооружений древней Японии, в том числе, императорского трона (яп. *такамикура* 高御座), переносного святилища *микоси* и пр.

Анализируя различия во внешней форме и архитектурных прототипах *дзуси*, можно выделить четыре основных типа и четыре внешних формы *дзуси* эпох Асука и Нара:

1. «*Ку:дэн*» (дворец), повторяющий буддийский павильон или часовню *буцудо* 仏堂<sup>5</sup>.

2. «*Буцудай*» на основе формы занавеси, с открытым пространством между столбами (*тё:бо*: кэй *дзуси* 帳房形厨子).

3. «Роккакудэн» и «Хо:дэн» с крышей в стиле «варабидэ-сумиги» 蕨手隅木, основанный на форме круглого полога (энкэй тэнгай).

4. «Дзуси» в виде ящика, шкафа цилиндрической формы [Оно, 1998, 192].

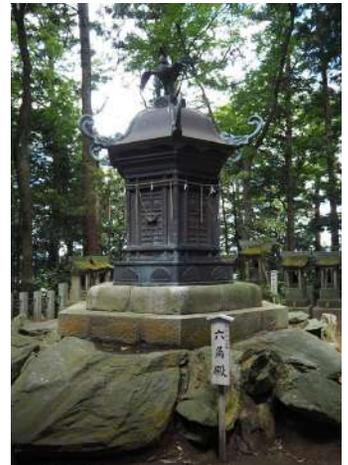
Дзуси эпохи Хэйан (794–1185) по большей части наследуют формам прошлых эпох. Тем не менее, некоторые изменения присутствуют. Например, из оборота исчезает название буцудай, уступив место *тё*: 帳 – занавесь. И в этой группе появляется пятая форма дзуси, образованная путём слияния прототипов *тё:бо*: (занавесь) и *тэнгай* (полог) периода Асука и Нара. Другими словами, в крышах дзуси типа *тё:бо*: прослеживается наличие стилия *варабидэ-сумиги* и четырёхугольной, пирамидальной, вогнуто-выгнутой крыши.

Процесс трансформации форм и стилей дзуси продолжался на протяжении последующих эпох. С появлением таких школ, как Дзё:до 浄土宗, Дзэн 禅宗, Нитирэн 日蓮宗, буддизм в Японии приобрёл массовый характер. Новые направления и школы буддизма вносили свои изменения в конструкцию и внешний вид дзуси, часто упрощая его и совмещая несколько стилей. Начиная с эпохи Муромати (1336–1573) большое распространение получили дзуси в стиле *ку:дэн* (дворец), особенно это относится к дзуси для основных почитаемых – *го-хондзон*, помещаемых в храмах. Собственно «дзуси» цилиндрической формы или в виде ящика исчезает как дзуси для основных почитаемых, однако этот тип трансформировался в миниатюрный вариант ковчега для ношения при себе. Таким образом, дзуси этого периода представляли собой пять разновидностей внешней формы: «*ку:дэн*», «*тё:бо*:», «*тэнгай*», «дзуси» и смешанный тип «*тэнгай-тё:бо*:» на основе четырёх неизменных прототипов [Оно, 1998, 193].



Илл. 1. Мутё:дай. Национальный музей японской истории.

Источник: <https://tokyoern.blogspot.com/2018/02/national-museum-of-japanese-history.html>.



Илл. 2. Роккакудэн. Источник: <https://yama.com/activities/1906875>.



Илл. 3. Ку:дэн дзуси, храм Рё:сэндзи. Источник: <https://4travel.jp/travelogue/10875650>.

Современные *дзуси* эклектичны и представляют собой, как правило, смешение различных типов, чаще всего *тэнгай* и *тё:бо:*; менее распространено смешение *ку:ден* и *тэнгай* и редко встречаются *дзуси ку:ден* в чистом виде. К XIX веку *дзуси* прошли в развитии длинный путь, претерпели множество изменений как в форме, так и в декоре. При сглаживании и усреднении внешних характерных черт в некоторых образцах всё же сохранилась выгнуто-вогнутая форма крыши, полог *тэнгай* или занавесь *тё:бо:*: трансформировались в фигурное обрамление верхней части ниши во внутреннем оформлении *дзуси*. Таким образом, в большинстве случаев *дзуси* нового времени несут в себе элементы форм, заложенных в средние века японской истории.

Широкое распространение *дзуси* и трансформация внешних форм явились предпосылками формирования современного домашнего алтаря – *буцудан*. Основные типологические элементы конструкции *дзуси* органично вошли в состав буддийского алтаря. Конструкция «*ку:ден*» практически в неизменном виде используется во внутреннем интерьере основных типов алтарей. Полог-*тэнгай*, ассоциирующийся с зонтом – одной из буддийских драгоценностей, активно используется в качестве *буцу-гу* – атрибута буддийского алтаря, и располагается над изображением основного почитаемого.

Несмотря на то, что алтарь, представляя собой шкаф или ящик с дверями, типологически попадает под категорию *дзуси*, его семантическое и функциональное наполнение иное. Каждый домашний алтарь несёт отпечаток той буддийской школы, к которой принадлежит семья, это проявляется в архитектуре, декоре, росписи, а также в скульптурах или свитках, помещаемых в него. Чаще всего домашние алтари подпадают под четыре категории: простые алтари из лакированного дерева ценных пород (*кара буцудан* 唐木仏壇) с очень небольшим количеством золочения и других украшений, что соответствует строгой эстетике *Дзэн*; большие декорированные алтари с обилием золочения, соответствуют школе Чистой земли 淨土宗 (*Дзё:до сю*) и Истинной школе Чистой земли 淨土真宗 (*Дзё:до син сю*). Алтари этих школ помимо стилистических моментов и формы *ку:ден* различаются деталями, например в алтарях Чистой земли именуются ящички в основе алтаря (*кидзи*), видимые при закрытых внешних дверях, тогда как в алтарях Истинной Чистой земли все ящички скрыты внутри. В свою очередь, алтари *Дзё:до син сю* делятся на два подтипа, соответствующие тому разделению, которое пережили школы в средние века: *Ниси Хонгандзи* и *Хигаси Хонгандзи* – в соответствии с названиями храмов в Киото. Различия в алтарях этих направлений могут быть замечены как во внешнем убранстве, в расположении ящичков, так и в деталях внутреннего оформления. В целом отличия этих школ не так очевидны и могут быть замечены по количеству золочения во внутреннем убранстве алтаря. В Ниси большее количество деталей покрыто золотом и металлическими накладками, в Хигаси их чаще покрывают только чёрным лаком [Ades, Nishiyama, Yanase, 2008, [http://r-cube.ritsumei.ac.jp/repository/rcube/search/020090810/?lang=1&cate\\_schema=1000&mode=0](http://r-cube.ritsumei.ac.jp/repository/rcube/search/020090810/?lang=1&cate_schema=1000&mode=0)].

Истинной школе Чистой земли придают существенное значение в формировании алтаря, которая делала акцент на схожести домашнего алтаря со своим главным храмом в Киото, а также была активным противником почитания богов и духов предков, не вписанных в буддийскую парадигму. Определённую заслугу в превращении *дзуси* в *буцудан* приписывают буддийскому монаху Рэннэ 蓮如 (1415–1499), седьмому главе школы *Дзё:до син*. Собираясь с верующими единомышленниками в доме для молитвы и памятования будды Амида, они нуждались в более свободном



Илл. 4. *Дзуси* с «Основными почитаемыми» школы Нитирэн (Го-хондзон мандара). Смешанный стиль «*тэнгай*» и «*тё:бо:*»  
Источник: Государственный музей истории религии (ГМИР).

пространстве для размещения свитка с формулой памятования будды Амида, *о-нэмбуцу* (お念仏) – «Наму Амида Буцу», являющимся *Го-хондзон* 御本尊 (главная почитаемая святыня в данном направлении). [Nelson, 2008, 310]. Это стимулировало процесс расширения внутреннего пространства дзуси, и впоследствии привело к содержательным функциональным изменениям<sup>6</sup>. Таким образом, развивался процесс превращения *дзуси* в уменьшенную копию храмового алтаря.

Алтарь школы Чистой земли является сложным объектом. Такой тип алтаря называют *кинбуцудан* 金仏壇 – золотой алтарь, отделяя его тем самым от обычных, лакированных алтарей других направлений. Внешне алтарь представляет собой шкаф с двумя рядами двухстворчатых дверей: внешние, собственно двери из массива дерева, второй ряд – *сёдзи*, затянутые узорной тканью.

В зависимости от типа алтаря, внешние углы могут быть украшены металлическими накладками. Внутреннее устройство алтаря повторяет основные архитектурные особенности храма традиционного типа. Индивидуальность каждому алтарю придаёт резная, наборная крыша (*ку:дэн*), состоящая из множества деревянных элементов. *Буцудан ку:дэн* отражает форму главного храмового зала (*хондо*: 本堂) школы (*сю* 宗) или течения (*ха* 派). Самым заметным и сложным является *ку:дэн* направления *Хигаси хонгандзи-ха*, школы *Дзё:до син сю*, названной по имени своего главного храма в Киото. *Ку:дэн* опирается на колонны, образующие, как правило, три ниши. В центральной нише помещается *Го-хондзон* – скульптура будды или свиток. Пьедестал для *Го-хондзон* выполнен в форме песочных часов и называется *сумидан* 須弥壇 (пьедестал *Сумеру*), который воспроизводит форму мифической горы *Сумеру*, являющейся центром буддийской космологии. В домашнем алтаре *сумидан* представляет собой миниатюрное воспроизведение главного алтаря в храме. В боковых нишах располагаются сопутствующие основному почитаемому представителю буддийского пантеона (см. Приложение).

На среднем ярусе алтаря располагаются памятные таблички *ихай* 位牌 с посмертными именами умерших родственников, присвоенными им по буддийской традиции, семейные записи *какотё*: 過去帳, подношения и жертвенные светильники. Третий ярус алтаря предназначен для подношений предкам, благовоний, свечей и цветов. Таким образом, алтарь представляет собой целый «религиозный космос» для японского верующего во главе с буддой, человеком в основании и духами предков посередине. То есть предки выступают необходимым связующим звеном или посредниками между двумя сферами бытия, между человеком и буддой [Rambelli, 2010, 66].

Алтари, сформировавшиеся под влиянием школы Чистой Земли, заметно выделяются из ряда алтарей прочих направлений японского буддизма как с точки зрения символического наполнения, так и количеством разнообразных техник, применяемых в его изготовлении. Обильное использование золочения и металлических элементов цвета золота, инкрустаций и чеканка, лаковая роспись с изображением цветов и птиц используется в алтарях этого направления не только для эстетической привлекательности, но и чтобы подчеркнуть великолепие и прелесть Чистой Земли будды Амида (санскр. *Сукхавати*), желанного места возрождения для приверженцев этого учения.

Традиционно в производстве алтаря задействовано семь видов ремёсел (工部七職 *ко:бу сити сёку*) и, соответственно, семь типов специалистов: *кидзи-си* 木地師 – мастер по работе с деревом; *ну-си* 塗師 – лакировщик; *кимпаку-си* 金箔押師 – мастер по работе с сусальным золотом; *кудэн-си* 宮殿師 – мастер по изготовлению



Илл. 5. Алтарь школы Чистой земли.

Источник: Государственный музей истории религии (ГМИР).

традиционной конструкции крыш в стиле *ку:дэн*; *тё:коку-си* 彫刻師 – мастер объёмной резьбы; *маки-э-си* 蒔絵師 – мастер лаковой росписи; *кадзари канагу-си* 鍍金具師 – мастер по работе с металлом (чеканка, гравировка и т.п.) [Ades, Nishiyama, Yanase, 2008, [http://r-cube.ritsumei.ac.jp/repo/repository/rcube/search/020090810/?lang=1&cate\\_schema=1000&mode=0](http://r-cube.ritsumei.ac.jp/repo/repository/rcube/search/020090810/?lang=1&cate_schema=1000&mode=0)].

Сам алтарь изготавливается из дерева *хиноки*, детали алтаря вставляются в пазы и скрепляются клеевой пастой. Алтарь обильно украшен резными деревянными панелями со сложным рельефным узором. В декоре применяется техника объёмной резьбы – *тё:коку*. Все деревянные детали покрыты лаком *уруси*; снаружи – чёрным лаком (*куро-уруси*), изнутри – золотым (*кин-уруси*); поэтому такой алтарь ещё называют *уруси-нури кин-буцудан* (лаковый золотой буддийский алтарь). Лаковый слой настолько тонок, что сотня слоёв будет толщиной примерно в три миллиметра, а в буцудан традиционно используют только от двух до пяти слоёв. Разнообразны и применявшиеся декоративные лаковые техники – *ро:иро-дзуми* (лакирование с последующей шлифовкой древесным углём), *хана-нури* (лакирование без шлифования), *насидзу-нури* (лаковая поверхность с фактурой японской груши), *хакусита уруси-нури* (лакировка под сусальное золото или золотой порошок), *кимпаку-оси* (лакирование поверх предварительно наклеенной на деревянную панель золотой фольги), *макиэ* (роспись золотым лаком). Кроме того в орнаментировке алтаря использовано множество декоративных металлических деталей – *канагу*, изготовленных из медного сплава *синтю*: (жёлтая бронза, по цвету напоминающая золото). Все металлические детали украшены гравировкой [Я хорошо знаю буддийский алтарь, <http://www.e-obutsudan.jp/butsudan7-1.html>].

Конструкция *буцудан*, его структура, повторяющая святая святых храма – алтарь, удалённость от чужих глаз связывает его с буддийскими таинствами. Изображения будд, религиозная атрибутика и священные предметы являются не только аксессуарами алтаря, но имеют независимое существование и обладают определённой святостью, в частности, мемориальные таблички – *ихаи*, – по сути, самая важная часть в алтаре. Несмотря на явно буддийскую атрибутику, важнейшей функцией *буцудан*, в отличие от *дзуси*, является не столько исповедание буддизма, сколько почитание предков в рамках культа предков. Почти каждая семья имеет наряду с *буцудан* ещё и синтоистский алтарь – *камидана*. Роль *буцудан* как религиозного объекта может быть лучше понята исходя из их связи. Янагита Кунио, знаменитый японский исследователь фольклора, считал, что ежедневные ритуалы затрагивали и культ предков, который являлся частью бытовой религиозной жизни японцев на протяжении, по крайней мере, тысячи лет. В каждом регионе страны можно найти так называемые «духовные полки» – *тама-дана*, посвящённые семейным духам. Янагита утверждает, что *тама-дана* развились в определённый, почитаемый предмет мебели, предназначенный для размещения в нём буддийских скульптур или мемориальных табличек и служивший переходным этапом к буддийскому алтарю [Yanagita, 1946, 18].

Буцудан, камидана и мемориальные таблички *ихай* – это не просто символические предметы и атрибуты культа, они, как священные объекты, считаютсяместищем духов, соответственно, будды, Kami и предков. Для *буцудан* свойственна церемония, подобная ритуалу «открытия глаз» новой скульптуре будды (*кайгэн куё*: 開眼供養). Новый *буцудан* доставляется к семейному храму, где священник проводит церемонию, известную в разных вариантах как *буцудан бираки* 仏壇開き (открытие алтаря), *митамэ-ирэ* 御魂入れ (вселение в алтарь духа), *осё:нэ-ирэ* お性根入れ (вливание в алтарь жизненной силы), *ню:буцу сики* 入仏式 (церемония вселения в алтарь будды). Священник призывает дух будды посредством ритуала, включающего пение сутр, поклоны и молитвы, и вселяет его в алтарь [Я хорошо знаю буддийский алтарь, <http://www.e-obutsudan.jp/butsudan7-1.html>]. При утилизации алтаря проводится обратная «церемония извлечения» *хаккэн сики* 撥遣式 или «удаление священного духа» *митамэ-нуки* 御魂抜き. Подобный ритуал «открытия глаз» проводится и в отношении поминальных табличек – *ихаи*. Такой ритуал обычно проводится для образов будд, бодхисаттв или других богов по завершении работы над ними, поэтому в случае с табличками ритуал чисто символический, однако смысл его остаётся неизменным:

неживому придать качества живого. Таким образом, устанавливается возможность коммуникации живых с почившими родными и обретают смысл все ритуалы, включающие в себя подношения, в том числе и пищи для кормления духов предков, у которых, как и у живых, появляются желания и потребности [Irizartu, 2014, 176]. Как правило, *ихай* представляет собой чёрную лакированную дощечку, установленную вертикально. На фронтальной стороне пишется посмертное имя (*каймё*: 戒名), присваиваемое умершему. На обратную сторону наносятся годы жизни. В случае, когда предков большое количество, используют *курудаси ихай* (繰り出し位牌), куда вставляется до десяти тонких табличек. Такой тип табличек представляет собой стилизацию под *дзуси*, изготовленный со всем набором техник и материалов, применяемых в *дзуси* как таковых.

В эпоху Эдо (1600–1868) наступает завершающий этап формирования алтаря как универсального, самодостаточного священного пространства. Существенную роль в этом сыграла религиозная политика, проводимая в период правления

Токугава (1600–1868), в частности, в виде системы *тэраукэ сэйдо* 寺請制度 (система храмовой регистрации), регулирующей религиозную жизнь общества. Каждое семейство было приписано к определённому (местному) буддийскому храму. Священник обязан был регулярно посещать домовладения на подконтрольной храму территории и проверять должное соблюдение буддийских обрядов [Nelson, 2008, 311]. Кроме того, проверялось регулярность посещения храма, наличие атрибутики для обрядовых действий, скульптуры будды и пр. В большой степени это были меры для контроля и предотвращения распространения христианства, и радикальных буддийских сект, борьба с которым была начата сёгуном Токугава Иэясу. Каждый год в праздник О-бон (15 день 7 месяца лунного календаря) священники навещали прихожан и проводили перед домашним алтарём ритуал, называемый «обновление алтаря» (*буцудан апатамэ* 仏壇改め). Таким образом, эта система патронажа способствовала не только искоренению христианства, но и приспособлению традиционных отношений между родовым божеством и местными жителями в синто к буддизму [Rambelli, 2010, 74]. Такое сближение стало возможным во многом благодаря особенности восприятия японцами буддизма и самого будды (*хотокэ* 仏). Горай Сигэру отмечает три различных значения понятия *хотокэ*: будда, предок и дух мёртвых, и *буцудан* является местом, в котором воплощаются и актуализируются разные смыслы понятия *хотокэ* [Rambelli, 2010, 66].

Жёстких правил и требований к поклонению и ритуалам в отношении домашнего алтаря нет. Подобно храму, *буцудан* выступает посредником между мирским и священным. Через него обычный человек может взаимодействовать с невидимым миром предков, богов и в меньшей степени – будды. Это взаимодействие проходит в доме и не требует присутствия священника [Rambelli, 2010, 67]. Таким образом, алтарь и в современной Японии служит средством объединения семьи, сохранению преемственности поколений и для японца это, прежде всего, место, где можно встретиться с самим собой, помолиться и обрести истину, поделиться успехами и неудачами с предками, получить духовную поддержку и восстановить внутреннюю гармонию. Всё это в основном направлено на «получение благ в этом мире» – *гэндзэ рияку* (現世利益), что называют особенностью, свойственной всей религиозной традиции Японии, особенно в её народном варианте. Однако по утверждению японских священников даже этот путь может привести к истинному спасению.

В заключении можно сказать, что история развития *дзуси* и *буцудан* есть краткая история развития японской религии. Домашний алтарь представляет собой



Илл. 6. Мемориальная табличка – *Куридаси ихай*.

Источник: Государственный музей истории религии (ГМИР).

полисемантический, наполненный смыслами объект культового творчества, вместивший в себя весь комплекс идей и смыслов японской религиозной традиции, где каждый элемент подчинён определённой функции. Как произведение искусства это комплекс уникальных декоративно-прикладных, художественных техник и стилей, многие из которых в настоящий момент близки к исчезновению. Всё это многообразие, заключённое в алтаре, делает его чрезвычайно интересным объектом исследования в рамках различных дисциплин. Кроме того, домашний алтарь остаётся востребованным у японцев и сегодня. Когда многие духовные аспекты нивелируются или забыты, японцы считают, что буцудан может служить для передачи традиционных ценностей и воспитания чувства уважения к духовной и культурной истории своего народа.

### Библиографический список

1. Нихон сёки – Анналы Японии. – СПб.: «Гиперион». – 1997. – Т. 2. – 432 с.
2. Оно, С. Дзуси в периоды Асука и Нара / С. Оно // Журнал общества историков архитектуры Японии. – Токио, – 1997. – Т. 29. – С. 2–54 (大野 敏, 飛鳥・奈良時代の厨子. 1997年29巻 P. 2–54).
3. Оно, С. Классификация форм дзуси средневекового периода: исследование средневековых дзуси на основе классификации дзуси древнего периода / С. Оно // Труды архитектурного института Японии. – 1998. – № 505. – С. 191–198 (中世厨子の形式分類について: 古代厨子の形式分類から見た中世厨子遺例の検討: 日本建築学会計画系論文集, 1998年63巻505号 P. 191–198).
4. Флоренский, П. Иконостас: избранные труды по искусству / П. Флоренский. – СПб.: Мифрил, 1993. – 365с.
5. Я хорошо знаю буддийский алтарь [Электронный ресурс] // Необходимость ритуала «Открытия глаз», замена алтаря, избавление от алтаря. – URL: <http://www.e-obutsudan.jp/butsudan7-1.html> (дата обращения 15.03.2018) (仏壇がよくわかる // 開眼法要、買い替え、処分).
6. Я хорошо знаю буддийский алтарь [Электронный ресурс] // Разновидности буддийских алтарей. – URL: <http://www.e-obutsudan.jp/butsudan3-2.html> (дата обращения 15.03.2018) (仏壇がよくわかる // 仏壇の種類).
7. Янагита, К. Рассказы о предках / К. Янагита. – Токио, 1946. – 255 с. (柳田國男、先祖の話。東京、1946).
8. Ades, C. Introduction to traditional methods of craftsmanship [Электронный ресурс] / Y. Nishiyama, H. Yanase // Ritsumeikan research repository. – 2008. – URL: [http://r-cube.ritsumei.ac.jp/repo/repository/rcube/search/020090810/?lang=1&cate\\_schema=1000&mode=0](http://r-cube.ritsumei.ac.jp/repo/repository/rcube/search/020090810/?lang=1&cate_schema=1000&mode=0) (дата обращения 15.03.2018).
9. Irizarry, A.J. Signs of Life: Grounding the Transcendent in Japanese Memorial Objects / J.A. Irizarry // Signs and Society. – 2014. – Vol. 2. – No. 1. – P. 160–187.
10. Nelson, J. Household Altars in Contemporary Japan / J. Nelson // Japanese Journal of Religious Studies. – 2008. – № 35/2. – P. 305–330.
11. Rambelli, F. Home Buddhas: Historical Processes and Modes of Representation of the Sacred in the Japanese Buddhist Family Altar (Butsudan) [Электронный ресурс] / F. Rambelli // Japanese Religions. – 2010. – Vol. 35 (1 & 2). – P. 63–86. – URL: [http://www.japanese-religions.jp/publications/assets/JR35%201&2\\_Rambelli.pdf](http://www.japanese-religions.jp/publications/assets/JR35%201&2_Rambelli.pdf) (дата обращения 15.03.2018).
12. Watsky, A. Chikubushima / A. Watsky. – Seattle: University of Washington Press, 2004. – 368 p.

*Текст поступил в редакцию 02.03.2019.*

<sup>1</sup> Подробнее см.: Флоренский П. Иконостас: избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил, 1993.

<sup>2</sup> Хижняк О.С. Ступа: начало формирования буддийского культа. СПб.: СПбГУ, 2008.

<sup>3</sup> Подробнее см.: Gerhart Karen M. The material culture of death in medieval Japan. University of Hawai'i Press, 2009; Jacqueline I. Stone. Death and the Afterlife in Japanese Buddhism. University of Hawai'i Press, 2009; Иофан Н.А. Культура древней Японии. М.: Наука, 1974; Николаева Н.С. Образы Японии. М.: Восточная литература РАН, 2009; Виноградова Н.А. Искусство Японии. М.: Изобразительное искусство, 1985.

<sup>4</sup> Цит. по: John Nelson Household Altars in Contemporary Japan // Japanese Journal of Religious Studies 35/2. Nanzan Institute for Religion and Culture, 2008. P. 310.

<sup>5</sup> Дворец считался священной территорией и в определённом роде являлся культовой постройкой, соответствующей буддийскому храму или святилищу, и возводился по тем же принципам.

<sup>6</sup> Эту же идею использовали последователи школы Нитирэн, для размещения свитка с основной своей молитвой *О-даймоку* (お題目).

## References

1. *Nihon syoki – Annaly Yaponii* [The Nihon Shoki – Annals of Japan] St. Petersburg: “Hyperion”, 1997, 432 p. (in Russian).
2. Ono Sh. *Zhurnal obshchestva istorikov arkhitektury Yaponii* [Journal of the Society of Historians of Architecture of Japan]. Tokyo, 1997, vol. 29, pp. 2–54 (in Russian).
3. Ono Sh. *Trudy arkhitekturnogo instituta Yaponii* [Works of Architectural Institute of Japan]. 1998, no. 505, pp. 191–198 (in Japanese).
4. Florensky P. *Ikonostas: izbrannye trudy po iskusstvu* [Iconostasis: Selected Works on Art]. St. Petersburg: Mithril, 1993, 365 p. (in Russian).
5. *Neobkhodimost' rituala “Otkrytiya glaz”, zamena altarya, izbavlenie ot altarya* [The Need of the “Opening of Eyes” Ritual, Replacement of an Altar, disposal of an Altar]. Available at: <http://www.e-obutsudan.jp/butsudan7-1.html> (accessed on March 15, 2018) (in Japanese).
6. *Raznovidnosti buddiyskikh altarei* [Kinds of Buddhist altars]. Available at: <http://www.e-obutsudan.jp/butsudan3-2.html> (accessed on March 15, 2018) (in Japanese).
7. Yanagita K. *Rasskazy o predkakh* [Stories about Ancestors]. Tokyo, 1946, 255 p. (in Japanese).
8. Ades C. Introduction to traditional methods of craftsmanship in *Ritsumeikan Research Repository*, 2008. Available at: [http://r-cube.ritsume.ac.jp/repo/repository/rcube/search/020090810/?lang=1&cate\\_schema=1000&mode=0](http://r-cube.ritsume.ac.jp/repo/repository/rcube/search/020090810/?lang=1&cate_schema=1000&mode=0) (accessed on March 15, 2018) (in English).
9. Irizarry A.J. Signs of Life: Grounding the Transcendent in *Japanese Memorial Objects in Signs and Society*, 2014, vol. 2, no. 1, pp. 160–187 (in English).
10. Nelson J. Household Altars in Contemporary Japan in *Japanese Journal of Religious Studies*, 2008, no. 35/2, pp. 305–330 (in English).
11. Rambelli F. Home Buddhas: Historical Processes and Modes of Representation of the Sacred in the Japanese Buddhist Family Altar (Butsudan) in *Japanese Religions*, 2010, vol. 35 (1 & 2), pp. 63–86. Available at: [http://www.japanese-religions.jp/publications/assets/JR35%201&2\\_Rambelli.pdf](http://www.japanese-religions.jp/publications/assets/JR35%201&2_Rambelli.pdf) (accessed on March 15, 2018) (in English).
12. Watsky A. *Chikubushima*. Seattle: University of Washington Press, 2004, 368 p. (in English).

Submitted for publication on March 2, 2019.

## Приложение

Список рекомендованных почитаемых образов в основных направлениях японского буддизма (по Ф. Рамбелли):

*Хосс:о сю:* 法相宗: Юисики мандала 唯識曼荼羅.

*Тэндай сю:* 天台宗: триада, состоящая из будды Амида в центре, Дэнгё Дайси (Сайтё – основатель яп. Тэндай) слева и Тэндай Дайси (китайский монах Чжи-и) справа.

*Сингон сю:* 真言宗: Триада состоящая из будды Махавайрочана (яп. Дайнити 大日) в центре, Фудо: Мё:о: 不動明王 – слева и Кобо Дайси (Кукай 空海, основатель школы) – справа.

*Со:то: сю:* 曹洞宗: Триада с Буддой Шакьямуни в центре, Кэйдзан Дзё:кин 瑩山紹瑾 слева и До:гэн 道元 – справа.

*Риндзай сю:* 臨濟宗: Триада с Буддой Шакьямуни в центре, бодхисаттвами Самантабхадра (Фугэн босацу 普賢菩薩) слева и Манчжушри (Мондзю босацу 文殊菩薩) справа.

*Нитирэн сю:* 日蓮宗: триада с Махамандала (Даймандара 大曼荼羅, т.е. надпись с формулой «Наму Мё:хо: Рэнгэ Кё:» 南無妙法蓮華經) в центре, божествами Дайкоку-тэн 大黒天 (санскр. Махакала) и Кисимо-дзин 鬼子母神 (санскр. Харити), соответственно слева и справа.

*Дзё:до сю:* 浄土宗 (яп. Чистой Земли): триада с буддой Амида в центре, Хо:нэн 法然 – слева и китайский патриарх Шандао 善導 – справа.

*Дзё:до син сю:* 浄土真宗: изображения варьируются, но наиболее частотна триада с буддой Амида в центре и Рэннё 蓮如 и Синран 親鸞 соответственно слева и справа.



Религиоведение. 2019. № 3  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 3

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.3.53-61

**Сем Т.Ю.**

*Российский этнографический музей  
191186, Россия, г. Санкт-Петербург, ул. Инженерная 4/1  
semturem@mail.ru*

## **Из истории шаманства: образы шаманов и шаманских ритуалов на петроглифах Верхнего Амура, Олекмы и Алдана (статья первая)**

**Аннотация.** Статья посвящена древним истокам шаманства по материалам петроглифов Верхнего Амура, Олекмы и Алдана эпохи бронзы и раннего железного века II–I тыс. до н.э. с этнографическими параллелями. С целью анализа материала используется комплекс методов – диахронного археолого-этнографического сравнительного исследования, иконографического и семантического анализа. По данным петроглифов проанализировано 12 изображений шаманов указанного периода и два – XVIII в., характеризующих личность шаманов, обладающих ритуальной атрибутикой – костюмом, бубном, колотушкой, жезлом, масками и головным убором. Два изображения в костюмах были одеты также в маски верховных богов неба и грома. Все шаманские фигуры находятся в процессе ритуальных действий. Среди шаманских ритуалов на петроглифах изображены промысловые, ритуал получения небесной благодати календарного типа, круговые танцы, связанные с культом солнца на новогоднем празднике, ритуал проводов души в мир мёртвых и шаманский инициальный ритуал жертвоприношения духам для усиления шаманской силы. Подавляющее большинство рассмотренных образов шаманов с атрибутами и в костюмах, шаманских ритуалов, изображённые на петроглифах Верхнего Амура и Алдана имеют прямые соответствия в шаманизме тунгусо-маньчжурских народов (эвенков, нанайцев, удэгейцев), что свидетельствует о возможном направлении культурогенеза в регионе. Кроме того, часть изображений имеет параллели с духовной культурой древних индоевропейцев и тюрко-монголов. Некоторые образы – лучистый головной убор, фигуры громовников – имеют аналогии у древнего индоевропейского населения Каракола и Прибайкалья. Отдельные сюжеты связаны генетически с Окуневцами. Шаманские бубны с вертикальными перекладинами характерны для алтайцев, тувинцев и встречались у якутской группы эвенков.

**Ключевые слова:** петроглифы, Верхний Амур, Олекма, Алдан, эпоха бронзы и раннего железа, шаманизм, образы шаманов, атрибуты шаманов, шаманские ритуалы

**Tatyana Yu. Sem**

*Russian Museum of Ethnography  
4/1 Inzhenernaya str., St. Petersburg, Russia, 191186  
semturem@mail.ru*

## **From the History of Shamanism: Images of Shamans and Shamanistic Rituals on the Petroglyphs of the Upper Amur, Olekma, and Aldan Rivers (article one)**

**Abstract.** The article deals with the ancient roots of shamanism according to the materials of the petroglyphs of the Upper Amur, Aldan and Olekma of the Bronze Age and early Iron Age (2000–1000 BC) with the ethnographic parallels. In order to analyze the material, the author uses a set of methods – diachronic archaeological and ethnographic comparative research, iconographic and semantic analysis. According to the petroglyphs of the 11 images of shamans of the specified period, and two of the 18th century, describing the personality of shamans with ritual paraphernalia – a suit, a tambourine, a mallet, a baton, masks and a headdress. Two images in costumes were also dressed in masks of the supreme gods of heaven and thunder. All shaman figures are painted in the process of ritual actions. There are hunting rituals, ritual of receiving the heavenly grace of the calendar type, circular dances associated with the cult of the sun at the new year's holiday, the ritual of seeing the soul into the world of the dead and the shaman's initial ritual of sacrifice to the spirits to strengthen the shaman's power depicted among the shamanistic rituals on the petroglyphs. The vast majority of the considered images of shamans with attributes and costumes, shamanistic rituals depicted in the petroglyphs of the Upper Amur and Aldan rivers have direct correspondences in the shamanism of the Tungus-Manchu peoples (Evenki, Nanai,



Udege), which indicates a possible direction of cultural genesis in the region. In addition, some of the images have parallels with the spiritual culture of the ancient Indo-Europeans and Turkic-Mongols. Some images – radiant headdress, figures of thunderbolts – have analogies among the ancient Indo-European population of Karakol and Pribaikalye. Separate stories are genetically related to the Okunevites. Shamanic tambourines with vertical rungs are typical for the Altai and Tuvinians and were found in the Yakut group of Evenks.

**Key words:** petroglyphs, Upper Amur, Olekma, Aldan, Bronze Age, early Iron Age, shamanism, shamanistic paraphernalia, shamanic rites

Петроглифы Верхнего Амура, Олекмы и Алдана представляют собой уникальные памятники древней культуры, характеризующие шаманский пласт верований местного населения. На них изображены различные шаманские сюжеты – шаманы, их атрибутика, костюмы, боги, духи-помощники, шаманские ритуалы. Эти шаманские рисунки, нанесённые охрой, относятся к периоду эпохи бронзы II тыс. до н.э. и раннему железу I тыс. до н.э. Наряду с ними имеются и поздние изображения XVIII в., в частности, два из них относятся к шаманским. Их изучение и публикация были предприняты А.П. Окладниковым и А.И. Мазиным в конце XX в. Эти учёные отметили близость охотничьих ритуалов эвенков-орочононов с изображениями на петроглифах, а также писали о карте вселенной и шамане на наскальных изображениях Средней Нюкжи [Окладников, Мазин, 1976, 105–112]. В результате дальнейшей интерпретации изображений богов и духов на данных писаницах была выявлена оппозиция двух главных верховных богов неба и подземелья, охарактеризован образ громовника, а также лсных духов, отмечено сходство этих образов с мифологией эвенков [Сем, 2017, 108–127].

В настоящей статье на основе публикаций петроглифов Верхнего Амура, Олекмы и Алдана, проводится системный анализ шаманских изображений и ритуалов. В качестве методики исследования использован комплекс методов: диахронного археолого-этнографического сравнения, иконографического и семантического анализа.

### Образы шаманов

На писаницах Верхнего Амура, Олекмы и Алдана выделяется 12 фигур шаманов в ритуальных костюмах с атрибутами и без них. Большинство этих изображений относится к эпохе бронзы II тыс. до н.э. Отметим, что все фигуры шаманов на этих писаницах – мужчины, образов женщин-шаманок нет. Это свидетельствует о том, что во II тыс. до н.э. у местного населения уже сформировались патриархальные отношения и роль мужчин-специалистов по общению с духами превалировала. В конце XIX в. у эвенков были известны женщины шаманки, но их численность уступала мужчинам-шаманам. Так, среди 20 шаманских костюмов, привезённых собирателями в РЭМ, только три – женские. Напротив, у маньчжуров и нанайцев больше было женщин-шаманок и среди них были «сильные» – большие специалисты по общению с духами.

Первая из рассматриваемых фигур шаманов на писаницах Нюкжи II тыс. до н.э. [Окладников, Мазин, 1976, 132] изображена в виде находящейся в процессе исполнения ритуала мужской фигуры без костюма, но с круглым бубном в левой руке. Фигура изображена в движении, правая рука отставлена в сторону для равновесия.

Вторая фигура шамана с р. Токко [Окладников, Мазин, 1976, 156] II тыс. до н.э. имеет ритуальный плащ с длинными жгутами-лентами, подобно многим шаманским костюмам народов Сибири, как тюркских народов, так и тунгусов, якутов, долган. На голове изображена маска с рогами, пятиотростковыми лучами и круглыми ушами зверя, что придаёт ей облик сразу двух животных – медведя и оленя или рогатого медведя. На лицевой части маски изображён крест, который в символике древнего неолита обозначал принадлежность к небесному сакральному верху. В левой руке шаман держит какой-то угольный предмет, из которого высypаются точки, ассоциируемые учёными с силами плодородия природы [Окладников, Запорожская, 1970, 90–116]. Очевидно, шаман в маске изображён в процессе ритуала.

Третья фигура шамана с р. Токко включена в сцену с лосем [Окладников, Мазин, 1976, 161]. Шаман нарисован в профиль с двумя рожками на голове

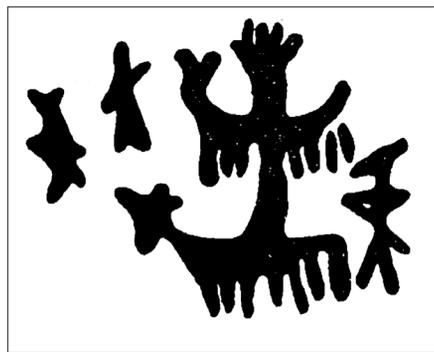
и маленьким кругом в руке, изображающим либо бубен, либо шаманское зеркало. Специального шаманского костюма на фигуре нет. Шаман имеет огромный фаллос, направленный в сторону лоя. Очевидно, здесь запечатлён ритуал охотничьей магии, промыслового плодородия, подобный ритуалу камлания к Кочакану у алтайцев.

Среди фигур р. Крестях II тыс. до н.э. [Окладников, Мазин, 1976, 144], трактуемых исследователями как шаманские, имеются изображения рогатых и хвостатых людей, изображающих человека-зверя. Они широко распространены на территории Сибири от Урала до Амура, и могут быть связаны с промысловой магией [Окладников, 1974, 80–81, 99–103]. Полагаем, что они являют исток шаманских представлений шаманского предка-зверя – оленя. Отметим, что образ человека с оленьими рогами известен в иньском Китае и в более раннее время в Европе (знаменитый палеолитический образ колдуна).

Следующая фигура шамана с наскальных изображений р. Онен I тыс. до н.э. [Окладников, Мазин, 1976, 166] стоит на коленях перед божеством, разложив в ряд прямоугольные предметы, вероятно, жертву, либо гадает о промысле. Шаман одет в ритуальный костюм со жгутами и находится в состоянии обращения к божеству. Шаман имеет трёхпалые руки, что означает принадлежность к хтоническим силам природы, и, вероятно, связан с соответствующим ритуалом камлания в нижний мир. На голове круглая шапочка, два кружка, вероятно, обозначают глаза шамана.

Шестая фигура шамана, расположенная на петроглифах р. Арби (I тыс. до н.э.), несколько отличается от всех описанных ранее – это фигура всадника на лошади [Окладников, Мазин, 1976, 182]. Шаман одет в ритуальный костюм с бахромой вдоль рукавов и по низу платья, что говорит о птичьей символике. Головной убор имеет наверху пять лучей, которые могут восприниматься как перья птицы. Подобный костюм был характерен для тюркоязычных народов Южной Сибири – алтайцев и тувинцев, а также известен маньчжурам. Предки тувинцев жили по соседству с байкальскими эвенками и могли проникать в их среду в древности. Отметим, что лучистые фигуры богов-людей зафиксированы археологами на Караколе [Кубарев, 1988] и на Енисее (Окуневская культура) [Вадецкая, 1967, 7], которые связаны с индоевропейским населением. Отметим, что лучистые головные уборы были известны широко в мире у австралийцев, индейцев Америки, тибетцев, на личинах неолита священных камней Нижнего Амура и ассоциируются с культом верховных солнечных богов.

На петроглифах Алдана также обозначено несколько шаманских фигур. Фигура шамана с р. Мая (пятой группы) II тыс. до н.э. изображена в композиции ритуала поминок среди богов [Окладников, Мазин, 1979, 140]. Она нарисована в виде маленькой рогатой фигуры человека, под руками которой изображены две небольшие, слегка извивающиеся фигуры, которые, по аналогии с фигурами в амулетах эвенков, изображали змей. В целом фигура шамана со змеями с двух сторон от его рук может трактоваться как предок шамана в образе громовника.



Илл. 2. Шаман-всадник на лошади в ритуальном костюме с бахромой и лучистом головном уборе из перьев. Петроглифы р. Арби I тыс. до н.э. [Окладников, Мазин, 1976, 182].



Илл. 1. Шаман в образе верховного бога неба в рогатой маске и плаще посылает небесную благодать на землю. Петроглифы р. Токко. II тыс. до н.э. [Окладников, Мазин, 1976, 156].

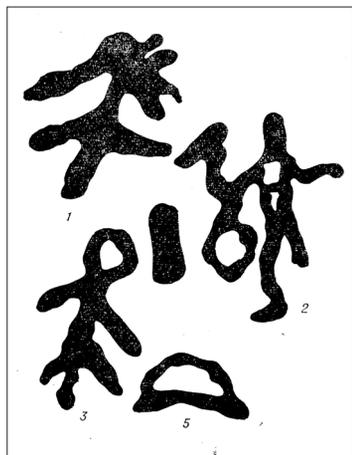
Подобные образы в шаманской атрибутике были известны эвенкам (РЭМ кол. 730–52) и удэгейцам (РЭМ кол. 5656–145) [На грани, 2006, 210, 238].

Следующая фигура обозначает шамана с Бех-Юрэх I тыс. до н.э. [Окладников, Мазин, 1979, 107] в образе божества громовника. Шаман изображён в виде широкоплечего мужчины с жезлом-палкой в правой руке. Фигура выполнена в рентгеновском стиле с крестообразным знаком внутри торса. Перед ней изображено овальное чёрное пятно, возможно, очертания бубна. Внизу также имеются изображения знаков духов-помощников (трёхпалой лапы гагары), сверху изображение мамонта и лося.

Девятая фигура шамана р. Мая относится ко II тыс. до н.э. [Окладников, Мазин, 1979, 128] и представляет человека в три четверти разворота на одной ноге во фраке с хвостом и с нагрудником типа сымских эвенков. В левой руке он держит круглый бубен и змее-драконообразный жезл. Рядом изображена носатая старуха с выдвинутой челюстью в остроконечном головном уборе, свисающем назад (образ лесной ведьмы), а ниже – человеческая фигура с хвостом. На этой же писанице имеется изображение фигуры человека в маске головы оленя [Окладников, Мазин, 1979, 126], который стоит боком, обращённый к лосю. Вероятно, изображается охотничий маскировочный ритуал промысловой магии плодородия, возможно, шаманский, поскольку находился рядом с фигурой шамана.

Десятая фигура шамана с р. Онени [Окладников, Мазин, 1979, 123] I тыс. до н.э. изображена в процессе танца в ритуальном костюме с бахромой внизу и бубном в правой руке. Шаман левой рукой оставляет следы точек, правой с бубном направлен в сторону какого-то зверя, судя по раскрытой пасти – хищника, вероятно тигра. Образ тигра часто изображал в мифологии эвенков громовника и шаманского духа-покровителя.

Ещё две фигуры шамана с Нюкжи и с Бес-Юрэх относятся к позднему времени, XVIII в. Наиболее яркой фигурой шамана является рисунок со Средней Нюкжи, на который неоднократно обращали внимание исследователи [Окладников, Мазин, 1976, 123]. Он выполнен реалистично, изображает шамана в костюме с круглым бубном и колотушкой в руках на фоне неба, где располагаются солнце, луна и звёзды (Полярная звезда – главный шаманский символ перехода между мирами, согласно эвенкинской традиции, и Большая Медведица, с которой связана космологическая мифология эвенков). Шаман одет в ритуальный костюм, расширяющийся книзу с длинными жгутами-лентами. У эвенков такой костюм символизировал



Илл. 3. Шаман во фраке с бубном и драконообразным жезлом. Петроглифы р. Мая. II тыс. до н.э. [Окладников, Мазин, 1979, 123].

птицу-оленя, а жгуты – шаманские дороги и изображали змей [Прокофьева, 1971, 27–37, 86–88; Сем, 2017, 99–150]. На голове шамана изображена круглая шапочка с отверстием по центру, соответствующая ритуальным новогодним шапкам эвенков, либо она изображала крестообразную шаманскую шапку. Бубен шамана имеет продольную рукоять, что было характерно для бубнов якутов, алтайцев, тувинцев. Среди шаманов якутских эвенков также использовались подобные бубны. В правой руке по центру шаман держит короткую палкообразную колотушку. Рядом с шаманом расположена огромная фигура оленя с рогами, изображающая модель мира. Как считают исследователи, это изображение датируется эпохой неолита IV тыс. до н.э., а изображения вокруг – фигуры оленей, людей, богов, звёзды – дорисовывались в несколько этапов во II тыс. до н.э. и позднее в I тыс. до н.э. Но фигура шамана была изображена в XVIII в. [Окладников, Мазин, 1976, 105].

Другая поздняя фигура шамана из Бес-Юрэх [Окладников, Мазин, 1979, 102] была изображена в шаманском костюме с ритуальными лентами-жгутами внизу подола одежды. В левой согнутой руке шаман держит большой яйцевидный бубен,

с внутренней стороны которого имеется поперечная ручка, а верхняя часть отмечена двумя кружками. Жгуты шаманской одежды развиваются, что означает камлание шамана в танце. Голова маленькая, круглой формы. Рядом с фигурой шамана изображены знаки угла и четырёхпалой лапы, первый символизирует птицу, второй – медведя (шаманских духов-помощников).

Таким образом, проанализированные 12 фигур шаманов на писаницах Верхнего Амура, Олекмы и Алдана, относящиеся ко II–I тыс. до н.э. и XVIII в., изображают шамана, обладающего ритуальной атрибутикой – шаманским костюмом тунгусского типа, бубном овальной и круглой формы малых, средних и больших размеров, головными уборами, представленными круглой шапочкой (с отверстием или без), характерных для тунгусов-орочонов; также один из шаманов изображён в костюме с головным убором с перьями, характерном для тюркских и индоевропейских народов, а также маньчжуров. Некоторые шаманы одеты в ритуальные маски и костюмы с символикой



Илл. 4. Космос и шаман. Петроглифы Средней Нюкжи. (IV тыс. до н.э. – изображение лося, II–I тыс. до н.э. – изображение космоса, звезд и людей, оленей, XVIII в. – изображение шамана) [Окладников, Мазин, 1976, 123].

громовержца, образ которого привнесён в Забайкалье и, вероятно, на Верхний Амур и Олекму индоевропейцами [Окладников, 1974, 96–98], либо небесного бога, в образе зверя оленя или медведя, характерных для тунгусских традиций. Бубны встречаются не только разных форм и размеров, но и с разным расположением перекладин – горизонтальной и вертикальной, характерных для тунгусов и тюркских народов Наряду с бубнами шаманы имели колотушки и жезлы в виде палок или в форме змея-дракона. Отметим, что подобные жезлы встречаются у народов Амура нанайцев [Штернберг, 1933, 494] и удэгейцев (РЭМ кол. 5654–214) [На грани, 2006, 226], но также изредка и у эвенков-орочонов Забайкалья (РЭМ кол. 6761–13/2) [Сем, 2017, 204].

### Шаманские ритуалы

Шаманские фигуры на писаницах Верхнего Амура, Олекмы и Алдана чаще всего изображены в процессе исполнения шаманских ритуалов, среди которых реконструируются ритуал промысловой магии плодородия, ритуал получения у неба промысловой благодати – душ зверей и людей во время календарного новогоднего праздника, ритуалы солнечных круговых танцев, проводы души в мир мёртвых, шаманский инициальный ритуал жертвоприношения духам, во время обряда увеличения шаманской силы, сопровождающий календарные обряды Нового года.

### Промысловые ритуалы

Наиболее часто на петроглифах фиксируются различные промысловые ритуалы, имеющие, судя по изображённым фигурам, шаманский характер. Рогатая и хвостатая фигура среди оленей устья Крестях [Окладников, Мазин, 1976, 144] может означать шамана, одетого в маскировочный охотничий костюм с целью добывания промысловой удачи. С этим же ритуалом могут быть связаны два других изображения шамана. Фаллическая фигура с маленьким кругом, вероятно, бубном или, скорее, зеркалом, напротив лося (лосихи) на р. Токко [Окладников, Мазин, 1976, 161] изображала именно фигуру шамана в процессе ритуала промысловой магии, добывания охотничьей удачи. На петроглифах р. Онени I тыс. до н.э. изображена фигура шамана [Окладников, Мазин, 1976, 166] в шаманском плаще со жгутами, стоящего на коленях перед божеством с разложенными перед ним дарами – жертвой или гадальными принадлежностями. Здесь запечатлён промысловый ритуал испрашивания удачного охотничьего промысла. Божество, к которому обращается шаман, имело полузвериный-получеловеческий облик – копыта оленя на ногах, три пальца

на руках и острую голову с многочисленными отростками (возможно, медведя). Некоторые исследователи трактуют этого персонажа как божество грома Агды по аналогии изображения головы с фигуркой Агды крылатого человечка с медвежьей головой на шаманском плаще из медвежьей шкуры с многочисленными железными подвесками эвенкийского шамана [Мазин, 1984, 14–15]. Но, судя по изображению звериных черт оленя и медведя, это божество символизировало лесного человека Калу, Калгама, остроголовость которого свидетельствовала о принадлежности его к горному миру и была связана с громом, а трёхпалость – к хтоническим силам [Сем, 2015, 469–483]. Кроме того, фигура божества находилась в окружении лосей, хозяевами которых оно явлось.

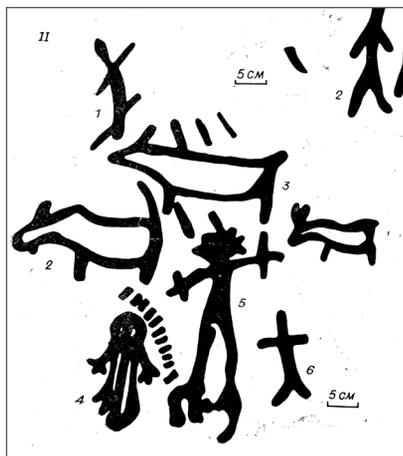
К промысловым ритуалам на писанице Смирновки Верхнего Амура I тыс. до н.э. [Окладников, Мазин, 1976, 187] относится ещё один интересный сюжет. В виде огромной круглой головы изображено верховное божество неба, от него в стороне – фигура человека, а между ними – извивающаяся зигзагом змея. Справа внизу от головы божества изображён олень. Слева ближе к человеку – какое-то животное, возможно, собака и ребёнок, сбоку нарисован круг и рогатина. В этнографический период времени эвенки и орочны изображали верховное божество *Буга* в виде большой круглой головы на срезе толстого дерева, который считался священным и перед ним приносили жертвоприношение тушей оленя [Сем, 2015, 172]. Иногда эта личина ассоциировалась с божеством леса *Хэнкэном*. На скале Смирновки рядом с головой божества изображена фигура змеи по направлению к человеку от божества, а фигура человека расположена справа от божества. По мнению А.Б. Островского, змея и жаба в древней дальневосточной традиции имела коммуникативную символику, обозначала движение от божества к человеку [Островский, 1997, 141–172]. Таким образом, эта композиция может быть прочитана как ритуал получения промысловой удачи – верховное божество передаёт охотнику добычу – зверя оленя.

#### Календарные новогодние ритуалы

Первостепенное значение в культуре древнего населения играли ритуалы подачи сил небесного плодородия божеством через шамана людям. На Токко изображён именно этот сюжет II тыс. до н.э. [Окладников, Мазин, 1976, 156], когда рогатое и ушастое божество, в костюме которого одет шаман в маске с крестом на лице (символ принадлежности к небесным силам) посылает точки и палочки – символы небесной благодати – людям. В главном шаманском ритуале, совершаемом эвенками-орочонам Верхнего Амура в XIX–XX вв. во время новогоднего праздника *Сэвэкан*, шаман летит на небо к верховному божеству *Энекан Буга* с целью получения жизненных сил для людей и зверей в виде шерстинок оленя и травинки для роста растительности. Буга сбрасывает их к шаману в бубен, а шаман их переносит на землю на коврики душехранилища, на людей и животных [Мазин, 1984, 91–98].

На скалах Нюкжи II тыс. до н.э. [Окладников, Мазин, 1976, 132] имеется ещё одно изображение этого же ритуала, когда шаман уже получил в бубен эти шерстинки от трёх главных небесных богов солнца и стряхивает их в виде точек плодородия на людей и зверей вниз.

Наиболее поздняя фигура шамана XVIII в. на Средней Нюкже [Окладников, Мазин, 1976, 123] изображена на небе среди светил и звёзд (Полярной звезды и Большой Медведицы, играющих важную роль в модели мира и отражающие полет шамана на небо). Очевидно, что смысл полёта шамана на небо также связан с получением сил плодородия природы во время календарного новогоднего обряда испрашивания душ зверей и людей у верховного божества Буга.



Илл. 5. Промысловый шаманский ритуал: фигура шамана преклоненная перед божеством леса. Петроглифы р. Онени, I тыс до н.э. [Окладников, Мазин, 1976, 166].

### Солнечные танцы

С шаманскими новогодними ритуалами были связаны хороводные танцы в честь солнца, сопровождающие полет шамана на небо и символизирующие также полет на небо всех участников праздника [Сем, 2015, 219, 226–227]. На скалах Геткана III тыс. до н.э. [Окладников, Мазин, 1976, 172] изображено летающее рогатое солнце с крыльями, символизирующее солярную фигуру птице-оленя, и пляшущие человечки, а также олени и точки плодородия – символы силы природы. На скалах Арби I тыс. до н.э. [Окладников, Мазин, 1976, 181] изображены мифические персонажи в образе мамонта, глотающего солнце, и зверь с головой волка и хвостом змеи, а также лодка мёртвых. Внизу под ними расположены пляшущие человечки, символизирующие ритуальный полет на небо с целью укрощения демона тьмы в образе мамонта, связанного с нижним миром, который маркирован ладьями мёртвых, и возвращения солнца на землю. С ритуалом Нового года *Икэнипкэ* у эвенков или *Сэвэкан* у орононов на петроглифах р. Мая [Окладников, Мазин, 1979, 141] также связано изображение небесного стрелка в лосей, похищающих солнце. Это древний сюжет мифологии характерного для эвенков и далёких неолитических предков тунгусов южной Маньчжурии [Мазин, 1984, 9; Алкин, 2007, 107].

### Ритуал проводов души

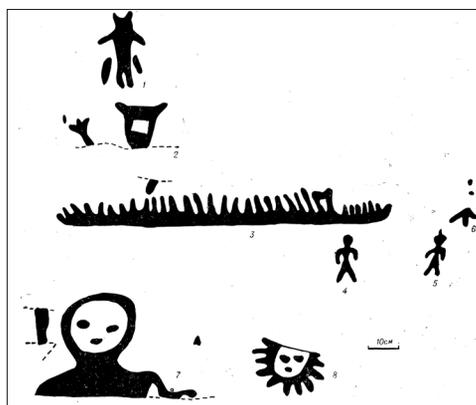
Особо важным обрядом наряду с новым годом у древнего населения играл ритуал проводов души умершего человека в мир мёртвых. На скалах Чары Верхнего Амура II тыс. до н.э. [Окладников, Мазин, 1976, 165] изображена огромная чёрная голова божества с бахромой и с двухцветным лицом – наполовину светлым, наполовину чёрным, что свидетельствует о принадлежности к миру подземных духов и духов земли и роли посредника хозяина судеб в циркуляции душ в мире. Над божеством тьмы расположены четыре лодки с фигурками – ладьи мёртвых. Этот рисунок изображает шаманский ритуал проводов души, когда божество нижнего мира принимает души умерших, прибывших в нижний мир по реке мёртвых в лодках. Перед головой Бога Подземелья ему в жертву принесено сердце оленя. На писанице р. Мая [Окладников, Мазин, 1979, 142] также изображён этот ритуал проводов души на лодках. Возле лодок изображена фигура Харги – хозяина нижнего мира, рядом с фигурой шамана в костюме громовника. Внизу изображена голова верховного божества Буга и солнце. Ритуал проводов души известен у эвенков в описаниях Я.И. Линденау XVIII в. [Линденау, 1983, 91]. В коллекциях РЭМ XIX–XX в., посвящённых шаманизму эвенков, имеются атрибуты лечебного ритуала в виде лодки из дерева с двумя антропоморфными фигурками на нём. Шаман отправлял лодку в нижний мир с целью получить души больных людей обратно в мир людей (РЭМ кол. 4871–245/ав) [Сем, 2017, 201].

### Ритуал жертвоприношения шаманским духам

На писаницах Май Алдана [Окладников, Мазин, 1979, 139] изображён ритуал жертвоприношения шаманским духам с целью увеличения шаманской силы. На скале изображено четыре шаманских идола сэвэна, жертвенная утварь и жертва в виде сердца оленя. Этот ритуал был известен в шаманской практике тунгусо-маньчжурских народов Амура (и назвался у них Уунди) и у эвенков (входил в новогодний праздник *Икэнипкэ* или *Сэвэкан*) [Василевич, 1957, 151–163; Мазин, 1984, 91–100; Березницкий, 1999, 132–137; Подмаскин, 1991, 45–47].

### Заключение

Таким образом, писаницы бассейна р. Верхний Амур, Олекма и Алдан являются ценнейшим источником по истории формирования и развития шаманства в эпоху



Илл. 6. Ритуал проводов души и оппозиция верховных богов. Петроглифы р. Мая. II тыс. до н.э.

[Окладников, Мазин, 1979, 142].

бронзы II тыс. до н.э. и раннего железа I тыс. до н.э., а также XVIII в. Проведённое исследование показало, что именно в эпоху бронзы у местного населения сформировались представления о личности шамана как специалиста по общению с миром духов. Именно в это время появляются изображения шаманов в ритуальных костюмах со жгутами-змеями, рогатых коронах, придающей костюму облик оленя, бахромой по рукавам и подолу как символом птицы, а также такими атрибутами как бубен, колотушка, жезл в форме палки либо змее-дракона. На скалах изображены только мужчины шаманы, что свидетельствует о расцвете патриархального общества. Древние шаманы эпохи бронзы использовали образы верховных богов неба и грома в качестве главных шаманских помощников и покровителей, в их костюмы они одевались во время ритуалов. Образ громовника в виде плечистых мужских фигур с молотом, шамана-всадника в костюме с бахромой и в лучистом головном уборе, наличие бубнов с вертикальной перекладиной, кузнечные онгоны, представления об оппозиции светлых и тёмных духов неба, изображённые на петроглифах Верхнего Амура, Олекмы и Алдана эпохи бронзы, имеют прямые аналогии в культуре древнего индоевропейского населения Каракола в эпоху бронзы и последующие параллели с тюркскими (алтайцами, тувинцами) и монгольскими (бурятами) народами. На писаницах Верхнего Амура, Олекмы и Алдана изображены главные шаманские ритуалы, проводимые шаманами во время новогодних праздников, которые были посвящены отправлению шамана на небо за божественной благодатью – силой плодородия природы. В этот период участники совершали круговые танцы в честь солнца. На петроглифах также изображены ритуалы проводов души умершего в мир мёртвых, ритуалы промысловой удачи, (охотничьей магии, магии плодородия), ритуал увеличения шаманской силы.

### Библиографический список

1. Алкин, С.В. Древние культуры Северо-Восточного Китая. Неолит Южной Маньчжурии / С.В. Алкин. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2007. – 167 с. (История и культура Востока Азии).
2. Березницкий, С.В. Мифология и верования орочей / С.В. Березницкий. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. – 188 с.
3. Вадецкая, Э.Б. Древние идолы Енисея / Э.Б. Вадецкая. – Л.: Наука, 1967. – 79 с.
4. Василевич, Г.М. Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков СБ.МАЭ / Г.М. Василевич. – М.–Л.: АН СССР, 1957. – Т. XVIII. – С. 151–185.
5. Кубарев, В.Д. Древние росписи Каракола / В.Д. Кубарев. – Новосибирск, 1988. – 170 с.
6. Линденау, Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока / Я.И. Линденау. – Магадан: Книж. изд-во, 1983. – 176 с.
7. Мазин, А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX – начало XX в.) / А.И. Мазин. – Новосибирск: Наука, 1984. – 201 с.
8. На грани миров. Шаманизм народов Сибири. (Из собрания Российского этнографического музея. Санкт-Петербург. Альбом) / Рук. проекта В.М. Грусман, отв. ред. А.В. Коновалов. – М.: ИПЦ «Художник и книга», 2006. – 296 с.
9. Окладников, А.П. Петроглифы Байкала – памятники древней культуры народов Сибири / А.П. Окладников. – Новосибирск: Наука, 1974. – 123 с.
10. Окладников, А.П. Петроглифы Забайкалья в 2-х частях / А.П. Окладников, В.Д. Запорожская. – Л.: Наука, 1969–1970.
11. Окладников, А.П. Писаницы реки Олекмы и Верхнего Амура / А.П. Окладников, А.И. Мазин. – Новосибирск: Наука, 1976. – 189 с.
12. Окладников, А.П. Писаницы бассейна реки Алдан / А.П. Окладников, А.И. Мазин. – Новосибирск: Наука, 1979. – 152 с.
13. Островский, А.Б. Мифология и верования нивхов / А.Б. Островский. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997. – 280 с.
14. Подмаскин, В.В. Духовная культура удэгейцев XIX–XX вв. Историко-этнографические очерки / В.В. Подмаскин. – Владивосток: Изд-во ДВГУ, 1991. – 160 с.
15. Прокофьева, Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири / Е.Д. Прокофьева // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Сб. МАЭ. – Л.: Наука, 1971. – Т. XXVII. – С. 5–100.

16. Сем, Т.Ю. Картина мира тунгусов: пантеон. Семантика образов и этнокультурные связи). Историко-этнографические очерки / Т.Ю. Сем. – СПб.: Филфак СПбГУ, 2015. – 640 с.
17. Сем, Т.Ю. Шаманизм эвенков. По материалам Российского этнографического музея. Изд. 2 / Т.Ю. Сем. – СПб.: Издат. Центр «Гуманитарная академия», 2017. – 302 с.
18. Штернберг, Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны / Л.Я. Штернберг. – Хабаровск: Дальгиз, 1933. – 740 с.

Текст поступил в редакцию 22.04.2019.

### References

1. Alkin S.V. *Drevnie kul'tury Severo-Vostochnogo Kitaya. Neolit Yuzhnoj Man'chzhurii* [Ancient Cultures of northeast China. The Neolithic of Southern Manchuria]. Novosibirsk: Izd-vo Instituta arheologii i jetnografii SO RAN, 2007, 167 p. (in Russian).
2. Bereznickij S.V. *Mifologiya i verovaniya orochej* [Mythology and Beliefs of the Orochi]. St. Petersburg: Petersburgskoe Vostokovedenie Publ., 1999, 188 p. (in Russian).
3. Vadetskaya E.B. *Drevnie idoly Eniseya* [Ancient Idols of the Yenisei River]. Leningrad: Nauka Publ., 1967, 79 p. (in Russian).
4. Vasilevich G.M. *Sbornik MAE* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian academy of Science]. Moscow: Leningrad: AN USSR, 1957, vol. XVIII, pp. 151–185 (in Russian).
5. Kubarev V.D. *Drevnie rospisi Karakola* [Ancient Paintings of Karakol]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1988, 170 p. (in Russian).
6. Lindenau Ya.I. *Istoriko-ehnologicheskie materialy o narodakh Sibiri i Severo-Vostoka* [Historical and Ethnographic Materials about the Peoples of Siberia and the North-East]. Magadan: Knizh. izd-vo, 1983, 176 p. (in Russian).
7. Mazin A.I. *Traditsionnye verovaniya i obryady ehvenkov-orochonov (konets XIX – nachalo XX v.)* [Traditional Beliefs and Rituals of the Orochon Evenki (the End of the 19th – Early 20th Century)]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1984, 201 p. (in Russian).
8. *Na grani mirov. Shamanizm narodov Sibiri* [On the Edge of Worlds. Shamanism of the Peoples of Siberia]. Moscow: IPTS “Khudozhnik i kniga”, 2006, 296 p. (in Russian).
9. Okladnikov A.P. *Petroglify Bajkala – pamyatniki drevnej kul'tury narodov Sibiri* [Petroglyphs of Baikal – Monuments of Ancient Culture of the Peoples of Siberia]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1974, 123 p. (in Russian).
10. Okladnikov A.P. *Petroglify Zabajkal'ya* [Petroglyphs of Transbaikalia]. Leningrad: Nauka Publ., parts 1–2, 1969–1970 (in Russian).
11. Okladnikov A.P., Mazin A.I. *Pisanitsy reki Olekmy i Verkhnego Priamur'ya* [Petroglyphs of the Olekma River and Upper Amur]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1976, 189 P. (in Russian).
12. Okladnikov A.P., Mazin A.I. *Pisanitsy bassejna reki Aldan* [Petroglyphs of the Aldan River Basin]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1979, 152 p. (in Russian).
13. Ostrovskij A.B. *Mifologiya i verovaniya nivkhov* [Mythology and Beliefs of the Nivkhs]. St. Petersburg: Centr “Peterburgskoe Vostokovedenie”, 1997, 280 p. (in Russian).
14. Podmaskin V.V. *Dukhovnaya kul'tura udehgejtsev XIX – XX vv. Istoriko-ehnologicheskie ocherki* [Spiritual Culture of the Udege People of the 19th – 20th Centuries, Historical and Ethnographic Essays]. Vladivostok: DVGU Publ., 1991, 160 p. (in Russian).
15. Prokofeva E.D. *Religioznye predstavleniya i obryady narodov Sibiri v XIX – nachale XX veka* [Religious Beliefs and Rituals of the Peoples of Siberia in the 19th – Early 20th Century. Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Leningrad: Nauka Publ., 1971, vol. XXVII, pp. 5–100 (in Russian).
16. Sem T.Yu. *Kartina mira tungusov: panteon (Semantika obrazov i ehnokul'turnye svyazi). Istoriko-ehnologicheskie ocherki* [Picture of the Tungus World: Pantheon (The Semantics of the Images, Ethnic and Cultural Ties). Historical and Ethnographic Essays]. St. Petersburg: Philological faculty, St. Petersburg State University, 2015, 640 p. (in Russian).
17. Sem T.Yu. *Shamanizm ehvenkov. Po materialam Rossijskogo ehnologicheskogo muzeya* [Shamanism of the Evenks. Based on the Materials of the Russian Ethnographic Museum]. St. Petersburg: “Gumanitarnaya akademiya” Publ., 2017, 302 p. (in Russian).
18. Sternberg L.Ya. *Gilyaki, orochoi gol'dy, negidal'tsy, ajny* [The Gilyak, Orochi, Golds, Negidal, and Ainu]. Khabarovsk: Dalgiz, 1933, 740 p. (in Russian).

Submitted for publication on April 22, 2019.



Религиоведение. 2019. № 3  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 3

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.3.62-68

**Куляскина И.Ю.**

*Амурский государственный университет*

*675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатъевское шоссе, 21, корп. 1, каб. 316  
ihandoshko@mail.ru*



### **С.Л. Франк: размышления о религиозном опыте**

**Аннотация.** Статья посвящена размышлениям выдающегося российского философа С.Л. Франка по поводу религиозного опыта. Выражение «религиозный опыт» получило распространение в качестве общепринятого религиоведческого понятия благодаря У. Джемсу, хотя задолго до него это выражение употребляли Ф. Шлейермахер и С. Кьеркегор. Однако сам Джемс ограничился только психологическим аспектом понятия. Позднее религиозный опыт был предметом

внимания Р. Отто, П. Тиллиха, М. Бубера, М. Томпсона и других исследователей религии, каждый из которых внёс свой вклад в его исследование. Особое место в этом ряду занимают размышления С.Л. Франка. К сожалению, его заслуги по разработке темы религиозного опыта часто забывают упоминать. Между тем российский философ предложил собственную оригинальную концепцию, опирающуюся на солидный философский фундамент. Франк не только не ограничился феноменологическим описанием религиозного опыта, но и, подходя к нему как к разновидности сверхчувственного опыта, осуществил попытку осмысления его бытийственной природы на основе собственного онтологического учения – антиномистического монодуализма. Кроме того, он проанализировал соотношение «положительной религии» и личного религиозного опыта, раскрыл его значение как основы религиозной веры, а также рассмотрел вопрос о возможности его философского исследования, обосновав его связь с метафизическим опытом и оставаясь даже в своих религиозных исканиях прежде всего философом, хотя его размышления о религиозном опыте, основанные на личных переживаниях, представляют собой пример удивительно органичного сплава религиозного мироощущения и философского мышления.

**Ключевые слова:** С.Л. Франк, У. Джемс, религиозная вера, религиозный опыт, сверхчувственный опыт, реальность, догмат, положительное откровение, живое знание, метафизический опыт

**Irina Yu. Kulyaskina**

*The Amur State University*

*Of. 316, build 1, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveshensk, Russia, 675027  
ihandoshko@mail.ru*

### **S.L. Frank: Reflections on Religious Experience**

**Abstract.** The article deals with to the reflections of the outstanding Russian philosopher S.L. Frank about religious experience. The expression “religious experience” became widespread as a generally accepted religious theory concept due to W. James, although long before it this expression was used by F. Schleiermacher and S. Kierkegaard. However, James limited himself to the epistemological aspect of the concept. Later, religious experience was the subject of attention of R. Otto, P. Tillich, M. Buber, M. Thompson and other researchers of religion, each of which contributed to his research. A special place in this series is occupied by the reflections of S.L. Frank. Unfortunately, his achievements in developing the theme of religious experience are often forgotten to be mentioned. Meanwhile, the Russian philosopher proposed his own original concept, based on a solid philosophical foundation. Frank not only did not limit himself to a phenomenological description of religious experience, but, approaching him as a kind of supersensible experience, made an attempt to comprehend his existential nature on the basis of his own ontological teaching – antinomic monodualism. In addition, he analyzed the relationship between “positive religion” and personal religious experience, revealed its significance as the basis of religious faith, and also considered the possibility of its philosophical research, justifying its connection with metaphysical experience and remaining even in his religious quest primarily a philosopher, although his reflections on religious experience, based on personal experiences, are an example of a surprisingly organic mix of religious attitudes and philosophical thinking.

**Key words:** S.L. Frank, W. James, religious faith, religious experience, supersensible experience, reality, dogma, positive revelation, living knowledge, metaphysical experience

Когда заходит речь о религиозном опыте, то в первую очередь вспоминают У. Джемса, автора книги «Многообразие религиозного опыта» (1902). И для этого есть все основания: хотя задолго до Джемса выражение «религиозный опыт» употребляли Ф. Шлейермахер и С. Кьеркегор, именно он превратил это выражение в специальный религиозоведческий термин. После Джемса религиозный опыт был предметом размышления Р. Отто, П. Тиллиха, М. Бубера, М. Томпсона и других исследователей религии. Особое место в этом ряду занимают размышления выдающегося отечественного философа С.Л. Франка. К сожалению, его имя забывают упоминать, когда речь заходит о мыслителях, внёсших вклад в изучение и осмысление религиозного опыта. Между тем именно Франк не ограничился феноменологическим описанием религиозного опыта, но создал собственную оригинальную концепцию религиозного опыта на основе личных религиозных переживаний, положенных на мощный философский фундамент.

Франк был хорошо знаком с сочинениями Джемса, высоко оценивал его как выдающуюся личность, «хотя и склонную к чудачеству», отмечал, что им было высказано много «умнейших и верных мыслей», признавал его заслугу введения понятия «религиозный опыт». Вместе с тем он указывал на недостаточность данного им описания названного феномена и слабость соответствующего ему философского обоснования понятия. Его не устраивало то, что Джемс ограничился психологическим аспектом религиозного опыта, как одной из разновидностей человеческого опыта вообще. Считая Джемса «кумом довольно беспомощным и беспорядочным» в философском отношении, Франк предполагал, что тот вряд ли сам осознавал все значение введенного им понятия. «Блестящий замысел “метода радикального эмпиризма”, которым он обосновывает идею религиозного опыта, – писал российский философ, – он перемешивает с другими, спорными и прямо неверными теориями. Что он сам не понял решающего значения введенного им понятия, об этом свидетельствует уже то, что он напряжённно искал подтверждения в спиритизме и “парапсихологии” и с нетерпением ждал смерти, чтобы получить, наконец, доступ к тайнам Божественного бытия» [Франк, 1992, 234]. Можно с уверенностью предположить, что именно в силу этого обстоятельства российский философ посчитал своим долгом «заново, самостоятельно выяснить и обосновать понятие религиозного опыта», что он и сделал в работах «Непостижимое» (1939), «С нами Бог» (1941) и «Реальность и человек» (1949).

И, тем не менее, к теме религиозного опыта Франк шёл довольно долго. Так, впервые тема религиозного опыта у Франка появляется уже в 1923 году, когда он оказался в вынужденной эмиграции. Выступая на одном из первых съездов русской студенческой молодежи, он дал анализ морально-психологического кризиса, переживаемого людьми, оказавшимися, как и он сам, за пределами родины вопреки своей воле. Выводы, сделанные им в статье, написанной на основе этой речи, представляют интерес, поскольку позволяют судить об истоках и предпосылках обращения к Богу самого российского философа. Истоки и суть кризиса Франк усматривает не столько в бытовых трудностях и испытаниях, сколько в утрате идеалов, «духовной почвы», самой родины, что неизбежно приводит к потере смысла жизни. Он высказывает твёрдую убежденность в том, что «без веры в что-то первичное, основное, незыблемое, без последней, глубочайшей твердыни, на которую мог бы опереться наш дух, никакие земные влечения и увлечения, никакая любовь и привязанность не могут спасти нас» [Франк, 1990, 166].

Однако есть возможность вновь обрести почву под ногами, заявляет Франк. И она заключается во *встрече души с живым Богом*. «Её нельзя, – подчёркивает он, – никаким образом “общеобязательно” обосновать для того, кто сам ее еще не испытал, чья душа к ней не подготовлена, ее самое нельзя даже описать. Но как-то рассказать о том, что есть в ней общего для всех людей, о тех силах души, которые толкают к ней, и, главное, о её великих последствиях для судьбы души – это всё-таки возможно» [Франк, 1990, 166]. Таким образом, ещё не употребляя самого термина «религиозный опыт», Франк заявляет о возможности и необходимости дать его феноменологическое описание. Можно с большой долей вероятности предположить, что приведённое высказывание философа сделано им на основе собственного религиозного переживания.

Ближайшим образом обозначенная в статье «Крушение кумиров» тема религиозного опыта находит своё продолжение спустя всего три года в книге «Смысл жизни» (1926). Можно предположить, что в этот период у него ещё не сформировалось целостное религиозное мировоззрение. Он только ищет Бога. И вместе с тем выражает уверенность, что искание Бога «есть уже действие Бога в человеческой душе» [Франк, 1992, 185]. В названной работе Франк предпринимает попытку описать своё переживание – религиозное по своему характеру – языком философии. Он описывает два чувства, в которых выражает себя соприкосновение души с Абсолютным: «Одно есть чувство ужаса и трепета перед глубиной и безмерностью *бытия*, перед бездонной бездной, со всех сторон нас окружающей и готовой ежемгновенно нас поглотить; другое есть жажда совершенства, счастья, умиротворения, последнего светлого и согревающего приюта для души» [Франк, 1992, 191]. Очевидно, что описываемое Франком переживание выходит за пределы эмпирического опыта. Это то, что в своей последней книге он назовет метафизическим опытом. И поскольку между метафизическим опытом и опытом религиозным есть неразрывная связь, можно утверждать, что приведённое высказывание представляет собой его первую попытку феноменологического описания религиозного опыта.

Спустя много лет, в книге «Непостижимое» (1939), Франк наконец-то впервые употребляет выражение «религиозный опыт», но пока не делает его предметом специального рассмотрения. Однако это не помешало ему вычленив одну из его наиболее существенных черт: в качестве синонима понятию религиозного опыта он время от времени использует понятие «живой опыт», главным признаком которого называет его сверхчувственный характер, заключающийся в том, что он (живой опыт) «не предстает нашему взору наподобие предметного бытия» [Франк, 1990, 454]. Тем самым Франк достаточно отчётливо формулирует первое качественное отличие религиозного опыта от опыта эмпирического. Именно оно стало одним из базовых положений, опираясь на которое он позднее решил, во-первых, вопрос о взаимодействии коллективного и личного опыта и, во-вторых, вопрос соотношения религиозного переживания и рационального доказательства бытия Божьего. Именно сверхчувственным характером религиозного опыта философ склонен объяснять то, что в нём «очевидность Божества <...> в своей непосредственности» обнаруживает себя «гораздо убедительнее и явственнее» [Франк, 1990, 456], чем в любом рациональном доказательстве. Более того, по мысли Франка, всякая попытка доказать посредством умозаключения бытие божие, искажает саму идею Божества как Абсолюта, поскольку стремится ограничить его законами логики. «Поэтому *умозаключать* о бытии Бога, так или иначе “выводить” его значило бы *мыслить Бога подчинённым* связям бытия, определять его место как частного содержания бытия в составе самого бытия – что опять-таки нелепо и противоречиво» [Франк, 1990, 457]. Иными словами, Абсолют – это творящее начало, тогда как логика – тварное, а значит, производное начало; тварное не может обуславливать творящее. Это вполне логичное рассуждение. Примечательно, что Франк использует логику для доказательства ограниченности ее возможностей: невозможность и даже неприемлемость рационального доказательства бытия бога.

Задумываясь об онтологической природе религиозного опыта, Франк приходит к выводу, что переживание близости Бога, любви к нему, своего единства с ним представляет собой в онтологическом отношении единство «субъективности и объективности», «бытия и ценности» [Франк, 1990, 471].

Признавая, что содержание религиозного опыта рационально невыразимо, Франк, тем не менее, предпринимает попытку его описания, перечисляя его основные проявления. К ним философ относит не только чувства «неразрывной связи с Ним, нашего богоподобия» и нашей «тварности», проявляющийся в ощущении «безусловной зависимости от Бога», но даже опыт «нашей свободы как основоположного существа нашей личности». Примечательно, что ещё одним проявлением религиозного опыта, по мысли Франка, является осознание возможности утраты Бога в результате *греха*. Оно сопровождается чувством пленённости злом и бессилия преодолеть его. Опыт любви, причём «не только любви Бога к нам и нашей любви к Богу», но и «любви ко всякой человеческой душе и даже ко всякому творению» –

это тоже проявление религиозного опыта. Значение этого аспекта религиозного опыта философ видит в том, что в нём фундировано ощущение неизбежного торжества света и добра, хотя эта победа совершается во «внутреннем плане», в глубинах бытия. И, наконец, это опыт реальности Бога-Отца, следствием которого является чувство всеобщего братства людей как детей божиих, «несмотря на все – в земном плане неодолимые – силы раздора, ненависти и отчуждённости между людьми» [Франк, 1992, 266]. Очевидно, что в этом описании пока еще соединены воедино переживания двух родов: собственно религиозного и того, что сам Франк позднее назовет метафизическим опытом.

В связи с убеждением Франка, что именно религиозный опыт является основой религиозной веры, чрезвычайно важным в его глазах становится вопрос достоверности религиозного опыта и его соотношения с положительным откровением. Философ обращает внимание на то, что сторонники так называемой «положительной религии» противопоставляют её религиозному опыту как основе веры, ссылаясь на то, что религиозная вера основана на признании некоего «истинного вероучения». Причём предполагается, что это признание основано на подчинении личных религиозных переживаний и мнений учению, «истинность которого гарантирована неким высшим безапелляционным авторитетом и опирается на положительное откровение – на истины, превышающие наше личное разумение и возвещённые нам самим Богом». Такая вера, по определению Франка, есть «вера-доверие». Однако она сама должна опираться на «веру-достоверность».

Первый аргумент, который выдвигает Франк против позиции сторонников приоритета «положительной религии», состоит в указании на то, что они исходят из молчаливого допущения, что религиозный опыт носит исключительно *субъективный* характер, тогда как «объективная религиозная истина» обретается только через Откровение, истинность которого гарантирована высшей, сверхчеловеческой инстанцией. Между тем, философ настаивает на ложности этой предпосылки, поскольку она в психологическом плане рождается из «утраты живого чувства *реальности* или *подлинной истинности* содержания религиозного опыта» [Франк, 1992, 278]. Таким образом, Франк отдаёт приоритет религиозному опыту перед догматическим учением.

Хотя Франк указывал на качественное различие между чувственным опытом и опытом религиозным как разновидностью сверхчувственного, это не мешает ему использовать сравнение этих двух форм в качестве доказательства. Так, он указывает, что любой опыт «подвержен некоторому риску субъективной ограниченности и даже субъективного искажения в восприятии подлинной реальности», но это не мешает людям пользоваться этим опытом, а «объективная картина истина в принципе совпадает с опытным суждением большинства людей, обладающих нормальным зрением» [Франк, 1992, 278]. Для большей наглядности утверждения о достоверности религиозного опыта Франк прибегает к анализу эстетического опыта, который в онтологическом плане родственен эстетическому опыту, поскольку и тот, и другой есть формы сверхчувственного опыта. Он обращает внимание на различия в музыкальном восприятии у различных людей: во-первых, есть люди с развитым и неразвитым музыкальным слухом, и, во-вторых, это различие музыкальных вкусов даже у людей, музыкальный слух которых одинаково развит. И, тем не менее, это обстоятельство ничуть не препятствует существованию теории музыки. «*Не иначе по существу, – пишет философ, – обстоит дело в области религиозного опыта... Ибо он (религиозный опыт – И.К.) есть не предметное знание – не уловление взором реальности, как бы пассивно и неподвижно стоящей перед нами, а знание-переживание, знание-общение*» [Франк, 1992, 279]. Франк признаёт, что в религиозном опыте в силу его сверхчувственного характера субъективный элемент может играть большую роль, чем при восприятии эмпирического предмета. «И, тем не менее, – настаивает он, – в принципе мы имеем здесь всё же подлинное знание, подлинный опыт, т.е. усмотрение объективной, подлинной и потому общеобязательной истины» [Франк, 1992, 279].

Второй аргумент Франка в защиту объективности содержания религиозного опыта заключается в ссылке на то обстоятельство, что свидетельства людей,

«обладающих острым самостоятельным религиозным восприятием», необычайно сходны, вплоть до словесного выражения. В качестве примера он называет восточных мистиков (Лао-цзы, авторов Упанишад и мусульманских суфиев), которые высказывали суждения, поразительно совпадающие с суждениями Дионисия Ареопагита, Мейстера Экхарта и других. В утверждениях религиозных философов Франк усматривает такое же поразительное единогласие. Вероятно поэтому философ не отрицает значения коллективного религиозного опыта и его осмысления в «положительном учении». Он подчёркивает, что природа религиозного опыта как источника веры такова, что личная вера не только не исключает, но прямо предполагает усвоение чужого опыта, которое ведёт к расширению и уточнению содержания личной веры. Подобно тому, как во всех других областях знания мы дополняем свой собственный опыт опытом других людей, так и в области религиозного знания личный опыт может и должен дополняться коллективным опытом верующих. «Знание, – подчёркивает Франк, – по существу *соборно*; его может иметь только человечество как коллективное целое; и каждый отдельный человек есть соучастник этого коллективного знания» [Франк, 1992, 281]. Иными словами, вера-доверие как итог личного религиозного опыта и вера-доверие, основанная на откровении и коллективном опыте, не только не антагонисты, но необходимо должны дополнять друг друга. Но именно дополнять. Иначе говоря, обращение к чужому опыту Франк признает только в том случае, если он не противоречит личному опыту.

Суждение, высказанное Франком относительно содержания личного опыта и коллективного знания, наводит на мысль, что здесь он выступает не столько в качестве верующего, сколько как религиозный философ, для которого важно провести границу между собственными идеями и официальным вероучением. «Мы вынуждены – и считаем вполне естественным – руководиться и верой-*доверием*; но доверие при этом совсем не должно быть “слепым”. Здесь мы наталкиваемся на неизбежность и законность момента *авторитета* в деле познания» [Франк, 1992, 281–282].

Франк размышляет над вопросом о возможности сделать религиозный опыт предметом рационального осмысления, как в рамках религиозной философии, так и догматического богословия. Размышляя над предложенным Паскалем различием между «богом философов» и «живым Богом», он обращает внимание на высказывание французского мыслителя о том, что «вера, открывающая человеческой душе живого Бога, осуществляется в совсем особом порядке <...> который не имеет ничего общего с разумом, будучи отделен от него “бесконечно большей бесконечностью”, чем разум и мысль от мертвого тела» [Франк, 1997, 294]. Этот порядок он называет «сердцем». Франк не только признает наличие этой бездны, но даже расширяет её за счёт того, что и «вся наша обычная жизненная мудрость будет совершенно бессильна охватить и разъяснить “опыт сердца”» [Франк, 1997, 297].

И, тем не менее, российский философ категорически не согласен с тем, что эту бездну нельзя преодолеть. Во-первых, «...взятое в буквальном смысле утверждение наличия непроходимой бездны между мыслью и религиозным сознанием делало бы невозможным всякое вообще богословие, даже в самом элементарном смысле простого умственного выражения содержания веры, т.е. всякую отчётливо сознательную веру...» [Франк, 1997, 295]. И, во-вторых, о том, что «бездна» между сверхрациональной областью веры и сферой действия рационального познания не может быть непроходимой, свидетельствует, по его мнению, уже тот факт, что «человеческий дух способен вообще в едином умственном или духовном взоре объять и обозреть эту бездну, т.е. совмещать обе области в единстве своего сознания» [Франк, 1997, 295].

Развивая свою мысль о соотношении рационалистического постижения «бога философов» и познания «живого Бога» посредством религиозного опыта в работе «Реальность и человек», Франк ставит вопрос о соотношении метафизического и религиозного опыта. К этому времени у него уже сложилось оригинальное онтологическое учение, которое он сам называл антиномистическим монодуализмом, основными понятиями которого стали понятия «реальность» и «объективная действительность»: реальность предстаёт у него как синоним Абсолютного, а объективная действительность – это предметно-материальный мир, в котором мы живём.

Основу различия между двумя видами опыта – религиозным и метафизическим – философ усматривает в том, что понятие бога и понятие реальности не совпадают; тем более понятие бога не совпадает с объективной действительностью. Поэтому религиозный опыт – как опыт восприятия бога, общения с ним – не совпадает с метафизическим опытом как опытом реальности. Но подобно тому, как бог состоит, по выражению Франка, «в какой-то теснейшей связи» с реальностью, религиозный опыт имеет сторону, в которой он совпадает с метафизическим опытом.

Своё логическое завершение тезис о наличии связи, но не полного совпадения религиозного и метафизического опыта находит в решении Франком вопроса о возможности философского осмысления идеи Бога: философская метафизика стремится к осмыслению сверхэмпирической реальности, «именно в силу этого возможно – а потому и необходимо – философское осмысление самого религиозного опыта и его предмета, Бога» [Франк, 1997, 298].

Философ отдаёт себе отчёт в том, что мировая культура знает множество различных представлений о божестве и богах. Но считает, что если пользоваться образом, выработанным только одним – христианским – догматическим богословием, то философское постижение бога теряет всякий смысл. «Независимому мыслителю, – заявляет он, – не остается здесь иной возможности, как исходить из своего личного непосредственного религиозного опыта» [Франк, 1997, 300]. Тем самым Франк отдаёт приоритет личному опыту перед догматическим учением, подобно тому, как ранее отдавал приоритет личному религиозному опыту перед рациональным доказательством бытия бога.

### Заключение

Таким образом, воззрения на феномен религиозного опыта у Франка претерпели некоторую эволюцию, обусловленную, по-видимому, постепенным обогащением его личного опыта. Так, в 20-е годы прошлого века, ещё не различая религиозный и метафизический опыт, он использует понятие «живой опыт». В начале 40-х годов, в книге «С нами Бог», философ даёт развёрнутое описание сверхчувственного опыта, который он целиком трактует как религиозный. И только в конце жизни, в работе «Реальность и человек» он отчётливо различает два вида опыта (религиозный и метафизический), но подчёркивает, что они неразрывно связаны. В самом общем виде это различие можно охарактеризовать следующим образом: ощущение близости безличного Абсолютного бытия следует относить к метафизическому опыту, и только опыт общения с «живым богом», богом как личностью, надо понимать как проявление религиозного опыта. Пожалуй, в этом состоит главное отличие понимания религиозного опыта Франком от трактовки его западными авторами.

В целом Франк даёт по-настоящему глубокий и всесторонний анализ религиозного опыта: он не только не ограничился его феноменологическим описанием, но и, подходя к нему как к разновидности сверхчувственного опыта, осуществил попытку осмысления его бытийственной природы на основе собственного онтологического учения. Кроме того, он проанализировал соотношение «положительной религии» и личного религиозного опыта, раскрыл его значение как основы религиозной веры, а также рассмотрел вопрос о возможности его философского исследования, оставаясь даже в своих религиозных исканиях прежде всего философом, хотя его размышления о религиозном опыте, основанные на личных переживаниях, представляют собой пример удивительно органичного сплава религиозного мироощущения и философского мышления.

### Библиографический список

1. Томпсон, М. Философия религии / М. Томпсон / Пер. с англ. Ю. Бушуевой. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. – 384 с.
2. Франк, С.Л. Крушение кумиров / С.Л. Франк // Франк С.Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 113–180.
3. Франк, С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С.Л. Франк // Франк С.Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 183–559.





Религиоведение. 2019. № 3  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 3

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.3.69-79

**Худяев А.С.**

*Северный (Арктический) федеральный университет им. М.В. Ломоносова  
163000, Россия, г. Архангельск, пр. Ломоносова, 2  
a.s.khudiaev@gmail.com*



## Священное и аспекты его локализации

**Аннотация.** В статье, отталкиваясь от определения религии как отношения религиозного субъекта к сакральному объекту и осознавая отсутствие однозначного и общепризнанного научного понимания природы последнего, автор решает обратиться к проблеме локализации священного. Среди различных измерений, в контексте которых могут занимать своё место феномены религиозного сознания, наиболее фундаментальная роль признаётся за окружающим человека пространством. На основе ряда отдельных научных и философских высказываний, а также некоторых религиозных источников, даётся углублённый комментарий касательно концепции, дифференцирующей локативный (архаические культуры) и утопический (более поздние теологические проекты) типы религиозного мировоззрения. Выдвигается тезис о неоднородности локативного типа, в развитии которого большое значение имеет процесс пространственного отдаления священного объекта от религиозного субъекта и исключения какой-либо возможности непосредственного контакта между ними. В отношении утопических традиций утверждается, что, несмотря на вынесение абсолютно значимого священного центра за пределы специальных структур на уровне теологического дискурса, в области ритуала и народной религиозности эти культуры не способны в полной мере освободиться от пространственного фактора и в обязательном порядке сохраняют свой локативный характер. Диалектика локативного и утопического здесь становится предметом специального богословского осмысления. Автор воздерживается от того, чтобы представленный исследовательский опыт претендовал на формулирование универсальной модели эволюционного развития религиозного мировоззрения, и останавливается на том, чтобы сохранить за написанным статус типологических построений, экспликация которых могла бы внести вклад в разработку классического для феноменологии религии вопроса о священном пространстве.

**Ключевые слова:** феноменология религии, религиозное мировоззрение, сакральное, локализация, пространство, локативный, утопический

**Andrey S. Khudyaev**

*Lomonosov Northern (Arctic) Federal University  
2 Lomonosova av., Arkhangelsk, Russia, 163000  
a.s.khudiaev@gmail.com*

## The Sacred and Aspects of Its Localizatoin

**Abstract.** The author of this paper pays attention to the problem of the sacred and its localization, proceeding from the definition of religion as a religion subject attitude toward a sacral object and being aware of the absence of unmistakable and generally accepted conception of the last one' nature. The space surrounding human is considered as the most fundamental dimension, in the context of which phenomena of religious consciousness could take their places. The insightful commentary is given on the conception, which draws distinction between locative and utopian types of religious worldview, on the ground of some scientific-philosophical statements and religious sources. The thesis about locative type heterogeneity, which assumes the process of spatial alienation between religious subject and sacred object and exclusion an opportunity of their direct contact, is put forward. Concerning utopian tradition, it is claimed that they are not capable to be released completely from spatial factor and keep their locative features within the field of ritual and folk religiosity, despite the removing of absolutely significant sacred center out of limits of spatial structure at theological level. Dialectics of locative/utopian becomes a subject of special theological conceptualization within these cultures. The article's content cannot be applied for formulation of universal model of religious worldview evolutionary development; it is rather connected with typological construction. Its explication could make a contribution to the problem of the sacred space which is a classic issue in the phenomenology of religion.

**Key words:** phenomenology of religion, religious worldview, sacred, localization, space, locative, utopian

Вероятно, наивысшему уровню генерализации, до которого может подняться сравнительное исследование и сущностный анализ религии, будет соответствовать дефиниция, определяющая её как отношение (*religare* (лат.) – «связь») религиозного субъекта к священной объекту<sup>1</sup>. Такая интерпретация однозначно усматривает исторический источник религии в человеке и вводит её в разряд антропологических или культурных феноменов, в топосе которого она закономерно рассматривается современными религиоведами [Шахнович, 2003]. С другой стороны, справедливым представляется мнение Э. Дюркгейма о том, что религия может быть определена и отделена от других видов человеческой деятельности только специфической природой её объекта [Дюркгейм, 2011, 216]. Для обозначения этой специфической природы французский учёный, как известно, ввёл в научный оборот понятие священного (сакрального)<sup>2</sup>, ставшее общим местом для большинства рассуждений и теоретических высказываний о природе религии и специфических особенностях базирующегося на её основе традиционного типа культуры.

С одной стороны, без сомнения меткое и востребованное открытие, а с другой – достаточно формальная интерпретация термина в ранних социологических теориях, на наш взгляд, явились базисными предпосылками того обстоятельства, согласно которому священное не только заняло одно из центральных мест, но и стало одной из самых проблематизированных областей гуманитарного знания, по степени неоднозначности сравнимой с вопросами о происхождении и элементарном минимуме религии. До сих пор открытыми остаются вопросы, подобные тем, которые в 90-е гг. XX в. ставили перед авторами сборника «*The Sacred and its Scholars*» его редакторы: «Что такое священное? Бытие ли это или концепт бытия? Духовное состояние, объективная реальность или что-то ещё? Может ли священное быть описано как эмпирический факт или формальное правило религиозного вопрошания? Какими средствами сакральное может быть познано и как это знание может быть передано?» [Idinopoulos, Yonan, 1996, 1].

Позаимствовав концепт священного у представителей социологической школы, в чьих работах оно при всей своей значимости понималось как не более чем производное от сферы социальных отношений, феноменологи религии попытались переосмыслить его в качестве центрального ядра религии как «самосушей реальности» [Забияко, 2011, 88] и важнейшего атрибута человеческого бытия (*homo religiosus*) [Сергеева, 2010]. Однако для феноменологии религии, стремившейся стать исходным пунктом и надёжной теоретической основой религиоведческих исследований, обеспечивающей их дисциплинарную самостоятельность, оказалось справедливым то расхожее высказывание, согласно которому «феноменологий столько, сколько самих феноменологов» [Шахнович, 2001]. Иными словами, развитие этого научного направления, в конечном счёте, привело к образованию совокупности «достаточно автономных и почти не связанных друг с другом разговоров о священном» [Пылаев, 2011, 7]. В одних вариантах мы встречаем определения с ярко выраженным онтологическим акцентом: сакральное как «сила» (Г. ван дер Леув), «абсолютно подлинная» (М. Элиаде) или «предельная реальность» (И. Вах). Другие работы отсылают к гносеологическим или психологическим аспектам, указывая на имманентную экзистенциальную природу священного и в трансцендентально-идеалистической манере определяя его как априорную категорию человеческой души (Р. Отто). При этом во всей их разнородности эти концепции всё же объединяло то, за что они впоследствии получили от представителей постсовременных методологических парадигм наполненный критическими коннотациями ярлык «эссенциализма» [Studstill, 2000, 177]. Со стороны последних звучат голоса о том, что священное не имеет своего самостоятельного бытия или значения, оно предстаёт как «пустой знак». В нём видят абстрактное и ситуативное вспомогательное средство, используемое в по сути своей профанных процессах оспаривания территорий [Chidester, Linenthal, 1995, 19]. В отдельных случаях сакральное лишают даже эпистемологического статуса категории, сводя его к не несущей в себе никакого наполнения границе, которая разделяет и объединяет другие категории человеческого мышления [Anttonen, 1999, 19].

Подобно проблеме определения онтологических или гносеологических оснований сакрального отсутствием однозначного решения отличается и вопрос

о его внутренней структуре. На первый взгляд, довольно универсальной выглядит предложенная Р. Отто концепция святого как составной категории, включающей нуминозный (религиозный опыт) и рационально-этический (теология, религиозная этика) компоненты [Отто, 2008]. Такое разделение во многом созвучно с тем, как дифференцирована семантика терминов *sacer* и *sanctus* в латинской лингво-религиозной традиции. Однако, как показал Э. Бенвенист, хотя священное, выраженное в различных индоевропейских языках, неизменно обнаруживает двойственную структуру, установленные отношения между парами в этих языках оказываются разноплановыми, и поэтому при помощи них невозможно построить единую модель [Бенвенист, 1995, 358].

В конечном итоге, отмеченные трудности приводят некоторых исследователей к достаточно незатейливому и радикальному выводу о том, что ключевой чертой священного является его неясность, размытость, неопределённость [Wornemark, 2012, 7]. Иные формулировки предполагают, что вопрос о сакральном остаётся сегодня принципиально открытой проблемой (В. Гантке) [Пылаев, 2011, 129]. Такое положение дел заставляет вынести некоторые рассуждения за скобки и согласиться с отечественным религиоведом А.С. Агаджаняном в том, что безоговорочное следование выдвинутому Ф. Бэконом принципу борьбы с «идолами рынка» в конечном счёте может привести только к молчанию [Форум, 2017, 21].

Отдельные попытки унификации понятия в современной российской справочно-энциклопедической литературе предполагают интерпретацию священного как мировоззренческой категории, обозначающей свойство, обладание которым ставит объекты в положение исключительной значимости [Забияко, 2006, 962]. Очевидно, что абстрагирование данной категории берёт начало в изучении конкретных форм, составляющих религиозную картину мира. Морфология манифестации сакрального на протяжении долгого времени оставалась основным предметом исследований в области сравнительного религиоведения и дескриптивной феноменологии религии. Инварианты или классы таких форм получили статус типичных феноменов религиозной жизни и стали общеупотребительными терминами в лексиконе религиоведа. При этом гораздо более скромный интерес и менее эксплицитную постановку, как представляется, получила проблема, занимающая промежуточное положение между прояснением онтологического или гносеологического статуса священного и классификацией конкретных форм его актуализации. Такую проблему, тесно связанную с центрообразующей ролью сакрального, допустимо сформулировать как вопрос о его локализации.

Говоря о последней, мы подразумеваем процесс выбора из всего многообразия областей реальности тех позиций, с которыми, ввиду определённых субъективных или объективных факторов, связываются объекты религиозного опыта. Такой выбор может осуществляться в контексте различных измерений. Особым религиозным статусом, например, обладают отдельные позиции в социальной структуре религиозного сообщества (фигура шамана, монарха, церковного лидера и т.д.). Сакральным значением наделяются определённые моменты или промежутки времени (первоначальные мифические времена, ключевые календарные даты, определённые моменты суточного цикла). При этом наиболее наглядной, фундаментальной и исторически первичной сферой сакрализации по ряду причин следует признать окружающее человека пространство.

Приоритет пространства по отношению к другим измерениям становится имманентной особенностью религиозного сознания уже на ранних этапах существования *homo religiosus*. В современных когнитивных исследованиях архаическое мышление определяется как преимущественно образно-пространственное [Меркулов, 2005, 63–78], оно «осознаёт окружающий его мир прежде всего пространственно», как «понятое и понятное пространство» [Замятин, 2004, 17]. А. Гэтчет пишет о том, что «категории положения, расположения в пространстве и расстояния имеют в представлениях диких народов такое же основное значение, какое для нас имеют категории времени и причинности» [Цит. по: Леви-Брюль, 2012, 103]. При этом приоритет специальных аспектов реальности способен пониматься не только в узкохронологическом смысле, но может быть описан и в терминах генетической связи.

Э. Кассирер утверждал, что «все виды и роды бытия обладают <...> в пространстве своей “родиной”» [Кассирер, 2011, 103]. Вероятно, под влиянием немецкого философа подобным же образом высказывался отечественный учёный В.Н. Топоров, согласно которому в пространстве «как в родимом лоне складывались первоодусы [архаического мышления – А.Х.] <...> и здесь же они унаследовали от пространства первые свои особенности <...>» [Топоров, 1995, 4]. Генетическая связь оборачивается отношением подобия. В мифопоэтическом мышлении само время понимается как некое особое пространство или уподобляется качеству этого пространства [Львова, Октябрьская, Сагалаев, 1988, 27]. Так, например, по словам известного российского историка А.Я. Гуревича, в европейской культуре вплоть до позднего средневековья «время воспринималось в значительной мере пространственно» [Гуревич, 1971, 189]. К сходным выводам приводит и лингвистический анализ: в языках примитивных народов отношения, касающиеся положения в пространстве, обозначаются с величайшей точностью, а время указывается при помощи частиц, которые первоначально являются локативными [Левин-Брюль, 2012, 103].

О фундаментальном значении спациального опыта и его детерминирующей роли может свидетельствовать и тот описательный потенциал термина «пространство», который обнаруживает себя в современном научно-философском дискурсе. Пространство становится средством обозначения совокупностей любого рода явлений, состояний, факторов, фигур, значений, отношений и т.д. [Лотман, 1986, 4]. Из его уже абстрактного (математического) определения становятся возможными такие термины как «социальное пространство», «информационное пространство», «пространство культуры» и т.д.

Как отмечает Э. Дюркгейм, «нет религии, которая, будучи умозрением относительно божественного, не была бы в то же время космологией» [Дюркгейм, 2011, 185]. Используя терминологию М. Элиаде, можно сказать, что любой космолизации (упорядочиванию) мира в традиционном мировоззрении предшествует установление «точки отсчёта» [Элиаде, 1994, 23], чем по сути своей и является локализация священного. При этом уже у Дюркгейма мы находим намёки на существование как минимум двух типов такой локализации. «В разных религиях, – пишет французский учёный – <...> оппозиция [священного и мирского – А.Х.] воспринималась по-разному. В одних, чтобы разделить эти два рода явлений, казалось достаточным поместить их в различные области физической Вселенной; в других одни явления отбрасываются в идеальную и трансцендентную среду» [Дюркгейм, 2011, 220]. Этому замечанию соответствуют те сходные между собой выводы, которые позднее были сформулированы американским религиоведом Дж. З. Смитом [Smith, 1993] и отечественным культурологом Д.Н. Замятиным [Замятин, 2014]. Согласно теоретическим построениям этих авторов, отличительной чертой так называемых «примитивных» культур является локативный (топический) характер их мировоззрения, суть которого выражена в стремлении размещать сакральные центры в пределах окружающей географической среды. Топическим культурам противостоят более поздние «утопические» религиозные традиции, впитавшие в себя философское наследие античности и выносящие священное как «предельную реальность» в область трансцендентного, то есть за границы каких-либо спациальных структур.

При внимательном изучении вопроса выявление данной оппозиции может стать объектом дополнительного углублённого комментария. Первое положение, которое допустимо включить в рамки этого комментария, заключается в том, что процесс «утопизации» священного мог иметь не скачкообразную природу, в буквальном смысле связанную, например, с резким переходом от доосевой к осевой эпохе (К. Ясперс), но разворачивался поступательно и уже в рамках развития локативного этапа мог иметь под собой определённые предпосылки. Не случайно в работах, посвящённых историческому генезису метафизики, существование в человеческом сознании областей, связанных с понятием жизни и смерти, включённых в пространственные структуры, но максимально отдалённых и лежащих вне пределов непосредственного чувственного опыта, определяется как «повод к развитию спекулятивного мышления» [Франкфорт, Франкфорт, Уилсон, 2001, 32]. Исходя из этого, подобно П.А. Флоренскому, можно предположить, что объективно-идеалистический

взгляд на сакральное и место, которое оно занимает в универсуме, был не столько «плодом школьной философии», сколько «цветком народной души» [Флоренский, 1909, 287].

Так или иначе, самым ранним этапам истории культуры соответствует достаточно конкретно выраженный локативный тип религиозного мировоззрения. Согласно О. Шпенглеру «в душе всего прачеловечества <...> возникает стремление к тому, чтобы околдовать, принудить, примирить, т.е. “познать” <...> момент чуждых сил, которые неумолимо присутствуют во всём протяжённом, в пространстве и посредством пространства» [Шпенглер, 2009, 151]. Соотечественник и современник известного немецкого философа Р. Отто в том же духе указывает на то, что «нуминозное чувство поначалу естественным образом прикрепляется к внутримирским предметам, происшествиям, сущностям. Они “вызываются” побудителями нуминозного чувства, а тем самым с ним соединяются» [Отто, 2008, 205–206].

При этом ещё Г.Ф. Гегель в рамках своей диахронической классификации религиозных систем, определяя первичный этап их развития как «непосредственную религию», говорил о разделении последней на так называемые «первое колдовство» и «второе колдовство». «Содержание первого непосредственного колдовства касалось предметов, над которыми человек может осуществлять непосредственную власть; второе колдовство есть отношение к предметам, которые <...> являются теперь человеку как другое, не находящееся больше в его власти» [Гегель, 2007, 329]. Обозначенную Гегелем «эмансипацию» сакрального можно рассматривать как процесс выведения значимых для религиозного мышления центров за пределы тех пространственных областей, в которых человек хотя бы потенциально вступать с ними в непосредственный контакт. Неслучайно в качестве примеров освобождённых от власти сакральных объектов здесь указываются такие «природные вещи» как «Солнце, Луна, небо, море».

Некоторые из австралийских племён ещё до недавнего времени сохраняли сугубо «ландшафтный» характер своей мифологии, в которой кругозор человека не выходит за пределы обитания и тем более не затрагивает воображаемых верхнего и нижнего миров [Желтов, Желтова, 2016, 49]. Однако в истории других культур фиксируется качественный переход, заключающийся в пространственном отдалении областей локализации священного от человека. Так, например, при реконструкции мировоззрения древних египтян некоторые исследователи интерпретировали смену ключевых для ритуала направлений сторон света, как смещение религиозного внимания с истоков Нила, имеющих конкретную географическую локализацию, на принципиально недостижимые области горизонта [Франкфорт, Франкфорт, Уилсон, 2001, 57]. Ещё более значимым качественным скачком в процессе «утопизации» священного становится появление вертикальных моделей устройства мира, которые, как считает Е.Д. Прокофьева, формируются позднее горизонтальных космологических структур [Прокофьева, 1976, 113]. Наличие подобных переходов становится весьма заметным в рамках различения так называемой «низшей» (анимизм) и «высшей» (политеизм) мифологии (В.В. Иванов, В.Н. Топоров), которые характеризуются не только значимостью и властными полномочиями своих персонажей, но разделяются также в соответствии с локализацией последних. «Низшие» духи, как правило, сосуществуют с человеком в одном ландшафте, а отдалённые от человека боги соотносятся с областями горизонта, верхним или нижним миром.

Согласно М.Д. Ахундову, эволюцию пространственных представлений в целом следует рассматривать как «бесконечное расширение пространственных расстояний между субъектом и объектом» мышления [Ахундов, 1982, 28–29]. Если представить это расширение в рамках не количественного и процессуального, но качественного и синхронического измерения, то вполне допустимо выдвинуть тезис об очевидной неоднородности локативного типа. Включённые в него подтипы, основанные на критерии наличия или отсутствия потенциальной возможности физического контакта между субъектом и объектом религиозного отношения могут быть связаны с тремя разномасштабными видами расстояний: топографическим, географическим и космологическим. О первом из них следует говорить в том случае, если субъект и объект находятся в рамках одного небольшого локуса, а возможность

контакта между ними может быть выражена словосочетанием «здесь и сейчас». Второй подтип вместо сиюминутного соприкосновения предполагает необходимость длительного движения к объекту в пределах относительно крупной территории. Наконец, космологический масштаб полностью исключает возможность предельного сближения. Он связан с теми упомянутыми вариантами, где священное локализуется в областях горизонта или верхнем и нижнем слоях мироздания. Все три подтипа могут одновременно сосуществовать в известных этнографии локативных архаических культурах. При этом расположение некоторых религиозно значимых объектов на относительно близком расстоянии в этих традициях вовсе не исключает их сакральный статус. Отсутствие непреодолимой дистанции, естественным образом отделяющей область сакрального от области профанного, компенсируется наличием общественных запретов или искусственно выстроенных материальных ограждений.

Кроме прочего следует остановиться на ещё одном немаловажном моменте. Сопутствующим пространственному отдалению форм воплощения сакрального от человека на пути утопизации становится процесс, в котором «откровение мало по малу покидает чувство и переходит в область сознания» [Буше-Леклерк, 2012, 284]. Общим местом для многих отечественных исследователей, реконструирующих историю религий в рамках эволюционистской парадигмы, было признание последовательности, в которой фетишизм, имеющий дело с обожествлением предметов взятых в их конкретной постигаемой чувством реальности, предшествует анимизму, где сверхъестественные персонификации хоть и могут быть локализованы в различных природных и рукотворных объектах, однако рассматриваются уже как самостоятельные невидимые сущности [Кулемзин, 1984, 40–53; Богораз, 2014, 1–4]. Вероятно, наличие или отсутствие чувственных восприятий может выступать как фактор, влияющий на характер и силу религиозного опыта. В. Джеймс отмечал, что «очень часто предметы чисто интеллектуальные заметно производят в нас не менее, – а иногда же ещё более сильную, – реакцию, чем предметы чувственного порядка» [Джеймс, 1993, 56]. Даже обретая в воображении достаточно конкретный облик, объекты религиозного опыта, не фиксируемые зрением, могут наделяться более глубокими психологическими коннотациями, чем чувственно воспринимаемые элементы реальности. Этнографические факты, подтверждающие это высказывание, содержатся в работе Э. Тайлора. «Когда колдун, желая отделаться от врага, грозит, что превратится в тигра и растерзает всех его соплеменников, он начинает рычать только тогда, когда находится уже на некотором расстоянии от соседей <...>». Именно находясь вне зоны видимости, он способен вызвать страх. Аборигены комментируют это обстоятельство следующим образом: «Мы никогда не боимся и убиваем тигров на равнине, потому что видим их. Искусственных тигров мы боимся, потому что не можем ни видеть, ни убивать их» [Тайлор, 1989, 145].

Если в рамках локативного типа мировоззрения отдаление сакрального или исключение его из сферы чувственного восприятия никогда не отменяет наличие его пространственной локализации, то иным образом дело обстоит с теми глобальными религиозными проектами, в которых на уровне элитарного теологического дискурса абсолютно значимый священный центр исключается из пространственных отношений. Предельно однозначно об этом свидетельствует «Исповедь» Августина Аврелия. Обращаясь к Богу виднейший представитель христианской патристики делает особенный акцент на его внепространственности: «От Тебя ведь уходят и к Тебе возвращаются не ногами и не в пространстве» [Августин 2014, 27]; «Единая Церковь <...> не забавляется детской игрой и по здравому учению своему не запикивает Тебя, Творца вселенной, в пространство» [Августин, 2014, 119]; «Ты бесконечен, но не разлит в пространстве, конечном или бесконечном» [Августин, 2014, 165]. Современный христианский богослов Т.Ф. Торранс утверждает, что «не имеет смысла спрашивать, есть ли у Бога место или же у него нет места <...>. Бог выступает трансцендентным Творцом всей пространственной реальности, и его отношение является творческим, а не пространственно-протяжённым» [Торранс, 2010, 69–70]. Отдельные примеры можно встретить и в исламской традиции. Согласно одному из средневековых арабских текстов VIII в. (Ибн Исхак), пророк Мухаммед описывал

явление ангела Джабраила следующим образом: «В какую бы сторону неба я ни посмотрел, я всё время видел его перед собой»<sup>3</sup> [Элиаде, 2012, 86]. Наконец, в буддизме утопический взгляд ярко выражен Далай-ламой XIV, утверждавшим, что «если быть буддистом означает верить в гору Сумеру и четыре материка вокруг неё, то он не буддист» [Торчинов, 1998, 60].

Несмотря на приведённые примеры, следует признать, что утопический тип мировоззрения не стал единственно значимой характеристикой в культурных комплексах христианства, ислама и буддизма. Как метко выразился И.И. Скворцов-Степанов, каждая из поздних религиозных традиций «сохраняет от своих предшественниц хотя бы какой-нибудь “каабский камень”» [Скворцов-Степанов, 2016, 231]. Факт сохранения значимой роли ландшафта и пространственных структур в области культа и народной религиозности, удержавших, несмотря на господство утопических максим, свой локативный характер, может быть интерпретирован различными способами. Дж. Фрэзер в «Золотой ветви» предполагает, что для того, чтобы христианские вероисповедания «могли стать достойным целых народов, а тем более всего мира, они нуждались в глубинной перестройке в соответствии с предрассудками и страстями черни» [Фрэзер, 2011, 381]. Таким образом, сохранение не только локативного характера традиции, но и конкретной структуры сакрального пространства, в которой христианские храмы находятся на месте разрушенных языческих капищ, может быть исторически понято как компромисс, необходимый для реализации новыми учениями своих прозелитических устремлений. С другой стороны, М.Д. Ахундов рассматривает усвоение новыми традициями архаических вариантов локализации священного как часть завоевательной практики. В качестве примера приводится метод сакральной перенормировки пространства, применяемый древними империями по отношению к покоряемым ими народам [Ахундов, 1982, 70].

Диалектика утопического и локативного как вопрос о боге, пространстве и воплощении остаётся сегодня предметом специального богословского осмысления [Торранс, 2010]. В современной христианской теологии священное пространство и составляющие его объекты рассматриваются как «икона для видящих духовным взором», как «окно в Вечный мир, которое служит посредником Божественного в земных формах» [Кристиансен, 1997, 8]. Близкой по смыслу представляется предложенная М. Элиаде концепция «архаической онтологии», согласно которой священное в религиозном мировоззрении предстаёт как трансцендентная реальность, которая манифестирует себя в форме организующей пространство иерофании [Элиаде 1994, 22–24]. Последняя, по сути, остаётся таким же посредником или знаком священного, при этом в полной мере ему не тождественна. Как показывают, в том числе, и представленные ранее данные, стремление М. Элиаде распространить предложенную им модель «архаической онтологии» на всё многообразие не только поздних, но «примитивных» религиозных систем может выглядеть несколько самонадеянным.

### Заключение

Приближаясь к подведению итогов, важно отметить следующее. Разрабатывая проблему локализации сакрального на основе упомянутых источников, следует всё же воздержаться от того, чтобы представленный опыт претендовал на формулирование универсальной модели эволюционного развития религиозного мировоззрения. Так, например, утверждение о том, что сакрализация ландшафтных объектов во времени предшествовала особому религиозному вниманию к принципиально недостижимым областям горизонта (восход, зенит, закат, надир), может выглядеть весьма сомнительным. Оно вступило бы в противоречие с признанием той фундаментальной роли, которую в генезисе мифологического мышления играет восприимчивость человека к свету и пограничным моментам смены дня и ночи [Кассирер, 2011, 111]. По этой причине наиболее адекватным решением будет остановиться исключительно на статусе типологических построений<sup>4</sup> и завершить данную статью упоминанием одного из сюжетов мифологии североамериканских сиу, в котором описанные в тексте типы локализации удивительным образом предугаданы почти дословно. «Один из <...> племени послал птицу к великому предку, чтобы просить его о помощи, но ни одна птица не могла лететь так далеко. Другой подумал, что их

бога можно достигнуть взглядом, но окрестные горы препятствовали этому. Третий сказал, что до первого человека дойдёт всего вернее мысль. <...> Божественный помощник, которого он призывал в несчастье, действительно явился» [Тайлор, 1989, 425].

### Благодарность

Исследование поддержано грантом РФФИ и Правительства Архангельской области, проект № 18-411-290004.

### Acknowledgement

The research is supported by a grant of the Russian Foundation of Basic Research and Government of Arkhangelsk Region, project № 18-411-290004.

### Библиографический список

1. Аврелий, А. Исповедь / А. Аврелий. – СПб.: Азбука, Азбука-Атикус, 2014. – 400 с.
2. Аринин, Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: Монография / Е.И. Аринин. – Архангельск: Изд-во Поморского государственного университета им. М.В. Ломоносова, 1998. – 295 с.
3. Ахундов, М.Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы / М.Д. Ахундов. – М.: Наука, 1982. – 224 с.
4. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Э. Бенвенист. – М.: Прогресс-Универс, 1995. – 456 с.
5. Богораз, В.Г. Чукчи: Религия / В.Г. Богораз. – М.: ЛЕНАНД, 2014. – 216 с.
6. Буше-Леклерк, О. История гадания в Античности: Греческая астрология, некромантия, орнитоμανтия / О. Буше-Леклерк. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 424 с.
7. Гегель, Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. / Г.В.Ф. Гегель. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2007. – Т. 1. – 415 с.
8. Гуревич, А.Я. Представление о времени в средневековой Европе / А.Я. Гуревич // История и психология / Под ред. Б.Ф. Поршнева и Л.И. Анцифиеровой. – М.: Наука, 1971. – С. 159–198.
9. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс. – СПб.: «Андреев и Сыновья», 1993. – 418 с.
10. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни / Э. Дюркгейм // Магия. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Сост. и общ. ред. А.Н. Красников. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. – С. 174–231.
11. Желтов, М.Н. Каменная плитка с гравировкой из Костенок 1 / М.Н. Желтов, М.Н. Желтова // Археология сакральных мест России / Отв. ред.-сост.: А.Я. Мартынов. – Соловки; Архангельск: Соломбальская типография, 2016. – С. 48–50.
12. Забияко, А.П. Святое, священное, сакральное / А.П. Забияко // Религиоведение: Энциклопедический словарь / Сост. и общ. ред.: А.П. Забияко, А.Н. Красников, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – С. 962–963.
13. Забияко, А.П. Феноменология религии (статья третья) / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 88–94.
14. Замятин, Д.Н. Метагеография: пространство образов и образы пространства / Д.Н. Замятин. – М.: Аграф, 2004. – 506 с.
15. Замятин, Д.Н. Сакральная география: пространство и место в онтологических моделях воображения / Д.Н. Замятин // Заповедные этнокультурные ландшафты Арктики и Евразии / Сост. и науч. ред.: У.А. Винокурова. – Якутск: АГИИК, 2014. – С. 10–34.
16. Кассирер, Э. Философия символических форм / Э. Кассирер. – М.: Академический Проект, 2011. – Т. II: Мифологическое мышление. – 279 с.
17. Кристиансен, Р.Е. Сакральное пространство (теология места и сакрального пространства в русско-норвежском контексте) / Р.Е. Кристиансен // Свеча-97: Сборник методологических и методических материалов по религиоведению и культурологии / Ред.-сост. Е.И. Аринин. – Архангельск: Изд-во Поморского госуниверситета им. М.В. Ломоносова, 1997. – С. 4–23.
18. Кулемзин, В.М. Человек и природа в верованиях хантов / В.М. Кулемзин. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1984. – 192 с.
19. Леви-Брюль, Л. Первобытное мышление: Коллективные представления в сознании первобытных людей и их мистический характер / Л. Леви-Брюль. – М.: КРАСАНД, 2012. – 338 с.
20. Лотман, Ю.М. От редакции. К проблеме пространственной семиотики / Ю.М. Лотман // Семиотика пространства и пространство семиотики: труды по знаковым системам /

- Под. ред. Ю.М. Лотмана – Тарту: Тартурский государственный университет, 1986. – Вып. 19. – С. 3–6.
21. Львова, Э.Л. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. – Новосибирск: Наука, 1988. – 225 с.
22. Меркулов, И.П. Когнитивные особенности архаического мышления / И.П. Меркулов // Противоречие и дискурс / Отв. ред.: И.А. Герасимова. – М.: ИФ РАН, 2005. – С. 63–78.
23. Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. Ун-та», 2008. – 272 с.
24. Прокофьева, Е.Д. Старые представления селькупов о мире / Е.Д. Прокофьева // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.) / Отв. ред.: И.С. Вдовин. – Л.: Наука, 1976. – С. 106–128.
25. Пылаев, М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века / М.А. Пылаев. – М.: РГГУ, 2011. – 215 с.
26. Рахманин, А.Ю. Священное и религия: определения, категории, концепты / А.Ю. Рахманин // Религиоведческие исследования. – 2017. – № 1. – С. 84–116.
27. Сергеева, Е.В. «Homo Religiosus» в феноменологии религии / Е.В. Сергеева // Ежегодная богословская конференция православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета / Гл. ред.: прот. В. Воробьев. – М.: Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2010. – Т. 1. – № 20. – С. 244–245.
28. Скворцов-Степанов, И.И. Очерк развития религиозных верований / И.И. Скворцов-Степанов. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2016. – 256 с.
29. Топоров, В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное / В.Н. Топоров – М.: Издательская группа «Прогресс» – «Культура», 1995. – 624 с.
30. Торранс, Т.Ф. Пространство, время и воплощение / Т.Ф. Торранс. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – 186 с.
31. Торчинов, Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния / Е.А. Торчинов. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. – 384 с.
32. Флоренский, П.А. Общечеловеческие корни идеализма: [Пробная лекция] / П.А. Флоренский // Богословский вестник. – 1909. – Т.1. – № 2. – С. 284–297.
33. Форум: Антропология религии (1) // Антропологический форум. – 2017. – № 34. – С. 11–124.
34. Франкфорт, Г. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека / Г. Франкфорт, Г.А. Франкфорт, Дж. Уилсон, Т.В. Якобсен. – СПб.: Амфора, 2001. – 314 с.
35. Фрэйзер, Дж.Дж. Золотая ветвь / Дж.Дж. Фрэйзер – М.: АСТ: Астрель, 2011. – 767 с.
36. Шахнович, М.М. Феноменологическое религиоведение: история и метод [Электронный ресурс] / М.М. Шахнович // *Miscellanea humanitaria philosophiae: Очерки по философии и культуре*. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – Вып. 5. – С. 301–308. – URL: <http://anthropology.ru/ru/text/shahnovich-mm/fenomenologicheskoe-religiovedenie-istoriya-i-metod> (дата обращения 20.05.2019).
37. Шахнович, М.М. «Наука о религии» в современном российском обществе [Электронный ресурс] / М.М. Шахнович // *Религия и гражданское общество: проблема толерантности (материалы Круглого стола, 16 ноября 2002 г.)* / Отв. ред. и сост.: М.М. Шахнович. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 75. – URL: <http://anthropology.ru/ru/text/shahnovich-mm/nauka-o-religii-v-sovremennom-rossiyskom-obshchestve> (дата обращения 20.05.2019).
38. Шпенглер, О. Закат Западного мира: Очерки морфологии мировой истории: в 2 т. / О. Шпенглер. – М.: Академический Проект, 2009. – Т.1. Образ и действительность. – 648 с.
39. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
40. Элиаде, М. История веры и религиозных идей: От Магомета до Реформации / М. Элиаде. – М.: Академический Проект, 2012. – 463 с.
41. Anttonen, V. Does the Sacred Make a Difference? (Category Formation in Comparative Religion) / V. Anttonen // *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. – 1999. – № 1. – P. 9–22.
42. Bornemark, J. Introduction / J. Bornemark // *Ambiguity of the Sacred* / Ed. by J. Bornemark & H. Ruin. – Södertörn: Södertörn University, 2012. – P. 5–14.
43. Chidester, D. Introduction / D. Chidester, E.T. Linenthal // *American Sacred Space* / Ed. by D. Chidester, E.T. Linenthal. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995. – P. 1–42.
44. Idinopulos, Th.A. Preface / Th.A. Idinopulos, Edw. A. Yonan // *The Sacred and its Scholars. Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data* / Ed. by Thomas A. Idinopulos, Edward Yonan. – Leiden; New York; Köln: Brill, 1996. – P. 1–2.

45. Smith, J.Z. *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions* / J.Z. Smith. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993. – 350 p.
46. Studstill, R. *Eliade, Phenomenology and the Sacred* / R. Studstill // *Religious Studies*. – 2000. – Vol. 36. – № 2. – P. 177–194.

Текст поступил в редакцию 28.03.2019.

---

<sup>1</sup> См. перечень определений, представленный Е.И. Арининым в приложении к одной из его монографий [Аринин, 1998, 226].

<sup>2</sup> Как предполагает А.Ю. Рахманин, именно в работах представителей французской социологической школы понятие «священное» впервые приобрело отчетливо терминологический характер [Рахманин, 2017, 85].

<sup>3</sup> Указанная деталь, как представляется, в том же духе призвана продемонстрировать отсутствие значимости пространственных отношений в проявлении священного.

<sup>4</sup> Экспликация этих построений могла бы внести вклад в разработку классического для феноменологии религии вопроса о священном пространстве.

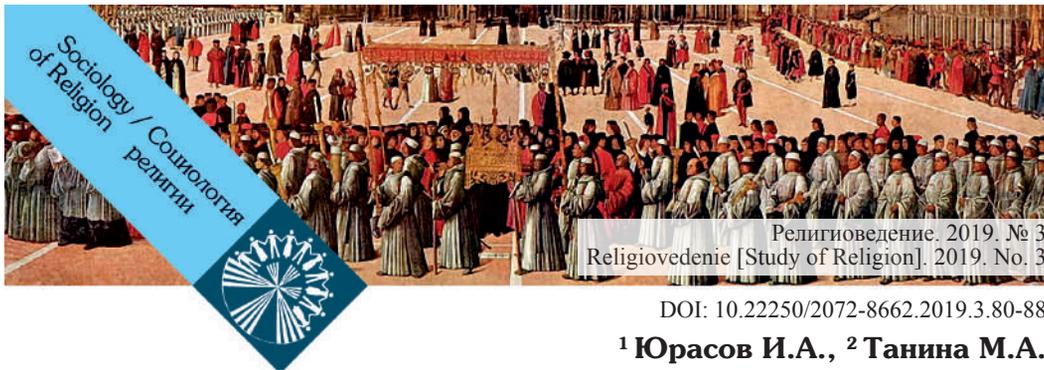
---

### References

1. Augustine A. *Ispoved* [The Confessions]. St. Petersburg: Azbooka, Azbooka-Atticus Publ. grp., 2014, 400 p. (in Russian).
2. Arinin E.I. *Filosofia religii. Printsipy sushchnostnogo analiza: Monografiia* [Philosophy of Religion. Analysis of the Essential Principles: Monograph]. Arkhangel'sk: The Pomor State University Publishing Center, 1998, 295 p. (in Russian).
3. Akhundov M.D. *Kontseptsii prostranstva i vremeni: istoki, evoliutsiia, perspektivy* [Conceptions of Space and Time: Sources, Evolution, Directions]. Moscow: Nauka Publ., 1982, 224 p. (in Russian).
4. Benveniste É. *Slovar indoevropskikh sotsialnykh terminov* [Dictionary of Indo-European Concepts and Society]. Moscow: Progress-Univers Publ., 1995, 456 p. (in Russian).
5. Bogoraz V.G. *Chukchi: Religiiia* [Chukchi People: Religion]. Moscow: LENAND, 2014, 216 p. (in Russian).
6. Bouché-Leclercq A. *Istoriia gadaniia v Antichnosti: Grecheskaia astrologiia, nekromantiia, ornitomantiia* [History of Divination in Antiquity: Greek Astrology, Necromancy, Ornithomancy]. Moscow: "Librocom" Publ., 2012, 424 p. (in Russian).
7. Hegel G.W.F. *Filosofia religii* [Lectures on the Philosophy of Religion]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2007, vol. 1, 415 p. (in Russian).
8. Gurevich A.Ia. *Istoriia i psikhologiia* [History and Psychology]. Eds. B.F. Porshnev, L.I. Antsyferova. Moscow: Nauka Publ., 1971, pp. 159–198 (in Russian).
9. James W. *Mnogoobrazie religioznoho opyta* [The Varieties of Religious Experience]. St. Petersburg: "Andreev and the Sons" Publ., 1993, 418 p. (in Russian).
10. Durkheim E. *Magiia. Religiiia. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedeniia. Antologiia* [Magic. Religion. Science. Classics of World Religious Studies. Anthology]. Ed. A.N. Krasnikov. Moscow: "Kanon+"/ROOI "Reabilitatsiia", 2010, pp. 174–231 (in Russian).
11. Zheltov M.N., Zheltova M.N. *Arkheologiia sakralnykh mest Rossii* [Archeology of Russian Sacred Places]. Ed. A.Ya. Martynov. Solovki; Arkhangel'sk: SOLTI, 2016, pp. 48–50 (in Russian).
12. Zabyako A.P. *Religiovedenie: Entsiklopedicheskii slovar* [Study of Religion: Encyclopedic Dictionary]. Eds. A.P. Zabyako, A.N. Krasnikov, E.S. Elbakian. Moscow: Academic Project Publ., 2006, pp. 962–963 (in Russian).
13. Zabyako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2001, no. 3, pp. 88–94 (in Russian).
14. Zamyatin D.N. *Metageografiia: prostranstvo obrazov i obrazy prostranstva* [Metageography: The Space of Images and the Images of the Space]. Moscow: Agrafe Publ., 506 p. (in Russian).
15. Zamyatin D.N. *Zapovednye etnokulturnye landshafty Arktiki i Evrazii* [Reserved Ethnocultural Landscapes of the Arctic]. Ed. U.A. Vinokurova. Yakutsk: ASICA, 2014, pp. 10–34 (in Russian).
16. Kassirer E. *Filosofia simvolicheskikh form. T. II: Mifologicheskoe myshlenie* [The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 2: Mythical Thought]. Moscow: Academic Project Publ., 2011, 279 p. (in Russian).
17. Kristiansen R.E. *Svecha-97: Sbornik metodologicheskikh i metodicheskikh materialov po religiovedeniui i kulturologii* [Candle-97: The Collection of Methodological and Methodical Materials on Religious and Cultural Studies]. Ed. E.I. Arinin. Arkhangel'sk: The Pomor State University Publ., 1997, pp. 4–23 (in Russian).
18. Kulemzin V.M. *Chelovek i priroda v verovaniakh khantov* [People and Nature in Khanty Beliefs]. Tomsk: Tomsk University Publ., 1984, 192 p. (in Russian).
19. Lévy-Bruhl L. *Pervobytnoe myshlenie: Kollektivnye predstavleniia v soznanii pervobytnykh liudei i ikh mistichekii kharakter* [Primitive Mentality: Collective Representations within Consciousness of Primitive People and Its Mystic Character]. Moscow: KRASAND, 2012, 338 p. (in Russian).
20. Lotman Yu.M. *Semiotika prostranstva i prostranstvo semiotiki: trudy po znakovym sistemam* [Semiotics of Space and Space of Semiotics: Sign Systems Studies]. 1986, vol. 19, pp. 3–6 (in Russian).

21. Lvova E.L., Oktiabrskaja I.V., Sagalae A.M., Usmanova M.S. *Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri. Prostranstvo i vremia. Veshchnyi mir* [Traditional Outlook of Turkic Peoples of Southern Siberia. Space and Time. Real World]. Novosibirsk: Nauka, 1998, 225 p. (in Russian).
22. Merkulov I.P. *Protivorechie i diskurs* [Contradiction and Discourse]. Ed. I.A. Gerasimova. Moscow: IPHRAS Publ., 2005, pp. 63–78 (in Russian).
23. Otto R. *Sviashchennoe. Ob irratsionalnom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s ratsionalnym* [The Idea of the Holy: an Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational]. Moscow: St. Petersburg University Publ., 2008, 272 p. (in Russian).
24. Prokofeva E.D. *Priroda i chelovek v religioznykh predstavleniiakh narodov Sibiri i Severa (vtoroia polovina XIX – nachalo XX v.)* [Nature and Man in Religious Beliefs of Siberian and Northern Natives (the second half of the 19th – the Beginning of the 20th Century)]. Ed. I.S. Vdovin. Leningrad: Nauka Publ., 1976, pp. 106–128 (in Russian).
25. Pylaev M.A. *Kategoriia «sviashchennoe» v fenomenologii religii, teologii i filosofii XX veka* [The Category of the Sacred in the Phenomenology of Religion, Theology and Philosophy in the 20th Century]. Moscow: RSUH Publ., 2011, 220 p. (in Russian).
26. Rakhmanin A.Yu. *Religovedcheskie issledovaniia* [Researches in Religious Studies]. 2017, no. 1, pp. 84–116 (in Russian).
27. Sergeeva E.V. *Ezhгодnaia bogoslovskaja konferentsiia pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta* [Annual International Conference of Saint Tikhon's Orthodox University]. Ed. Archpriest V. Vorobyov. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University Publ., 2010, vol. 1, no. 20, pp. 244–245 (in Russian).
28. Skvortsov-Stepanov I.I. *Ocherk razvitiia religioznykh verovanii* [Essay on the Development of Religious Beliefs]. Moscow: “Librocom” Publ., 2016, 256 p. (in Russian).
29. Toporov V.N. *Mif. Ritual. Simvol. Obraz: Issledovaniia v oblasti mifopoeticheskogo: Izbrannoe* [Myth. Ritual. Symbol. Image: Studies in the Mythopoetic Field: Favorites]. Moscow: “Progress”–“Culture” Publ., 1995, 624 p. (in Russian).
30. Torrance Th.F. *Prostranstvo, vremia i voploshchenie* [Space, Time and Incarnation]. Moscow: Biblical Theological Institute of Saint Andrew the Apostle, 2010, 186 p. (in Russian).
31. Torchinov E.A. *Religii mira: Opyt zapredelnogo: Psikhotehnika i transpersonalnye sostoiianiia* [Religions of the World: Experience of the Transcendence Dealing with Transcendental States of Consciousness and Psychic Techniques]. St. Petersburg: “St. Petersburg’ Oriental Studies” Center, 1998, 384 p. (in Russian).
32. Florensky P.A. *Bogoslovskii vestnik* [Theology Bulletin]. 1909, vol. 1, no. 2, pp. 284–297 (in Russian).
33. *Antropologicheskii forum* [Forum for Anthropology and Culture]. 2017, no. 34, pp. 11–124 (in Russian).
34. Frankfort H., Frankfort H.A., Wilson J.A., Jakobsen T.J. *V preddverii filosofii. Dukhovnye iskaniiia drevnego cheloveka* [Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man]. St. Petersburg: Amphorae Publ., 2002, 314 p. (in Russian).
35. Frazer J.G. *Zolotaia vetv* [The Golden Bough]. Moscow: AST: Astrel Publ., 2011, 767 p. (in Russian).
36. Shakhnovich M.M. *Miscellanea humanitaria philosophiae: Ocherki po filosofii i culture* [Miscellanea Humanitaria Philosophiae: Essays on Philosophy and Culture]. St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society, 2001, vol. 5, pp. 301–308. Available at: <http://anthropology.ru/text/shahnovich-mm/fenomenologicheskoe-religiovedenie-istoriya-i-metod> (accessed on May 20, 2019) (in Russian).
37. Shakhnovich M.M. *Religiia i grazhdanskoe obshchestvo: problema tolerantnosti (materialy Kruglogo stola, 16 noiabria 2002 g.)* [Religion in Civil Society: The Problem of Toleration (Proceedings of the Roundtable Discussion, November 16, 2002)]. Ed. M.M. Shakhnovich. St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society, 2003, P. 75. Available at: <http://anthropology.ru/text/shahnovich-mm/nauka-o-religii-v-sovremennom-rossiyskom-obshchestve> (accessed on May 20, 2019) (in Russian).
38. Spengler O. *Zakat Zapadnogo mira: Ocherki morfologii mirovoi istorii. T.1. Obraz i deistvitel'nost* [The Decline of the West: Essays on the Morphology of World History. Vol. 1: Form and Actuality]. Moscow: Academic Project Publ., 2009, 648 p. (in Russian).
39. Eliade M. *Sviashchennoe i mirskoe* [Sacred and Profane]. Moscow: MSU Publ., 1994, 144 p. (in Russian).
40. Eliade M. *Istoriia very i religioznykh idei: Ot Magometa do Reformatsii* [A History of Religious Ideas: From Muhammad to the Age of Reforms]. Moscow: Academic Project Publ., 2012, 462 p. (in Russian).
41. Anttonen V. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. 1999, no. 1, pp. 9–22 (in English).
42. Bornemark J. *Ambiguity of the Sacred*. Eds. J. Bornemark, H. Ruin. Södertörn University, 2012, pp. 5–14 (in English).
43. Chidester D., Linenthal E.T. (eds.). *American Sacred Space*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995, pp. 1–42 (in English).
44. Idinopulos Th.A., Yonan Edw. (eds.). *The Sacred and Its Scholars. Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996, pp. 1–2 (in English).
45. Smith J.Z. *Map Is not Territory: Studies in the History of Religions*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993, 350 p. (in English).
46. Studstill R. *Religious Studies*. 2000, vol. 6, no. 2, pp. 177–194 (in English).

Submitted for publication on March 28, 2019.



Религиоведение. 2019. № 3  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 3

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.3.80-88

<sup>1</sup> Юрасов И.А., <sup>2</sup> Танина М.А.



<sup>1</sup> Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации, Пензенский филиал  
440052, Россия, г. Пенза, ул. Калинина, 33Б  
jurassow@mail.ru

<sup>2</sup> Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации, Пензенский филиал  
440052, Россия, г. Пенза, ул. Калинина, 33Б  
margo10@inbox.ru

### Конфликт идентичностей в религиозной семiosфере: дискурс украинской автокефалии



**Аннотация.** Настоящее исследование посвящено анализу особого ментального социо-семиологического феномена конфликта различных типов идентичностей в рамках одного социального субъекта (индивида, социальной группы, этноса). При исследовании идентичности учёный сталкивается с целым их комплексом. Они по-разному влияют на формирование и развитие религиозного мировоззрения. Эти идентичности можно определить как первичные и вторичные. Первичными идентичностями являются этническая, социальная; вторичной – социокультурная и религиозная. Базой формирования и развития социального процесса украинской автокефалии является когнитивный процесс конфликта этнической, конфессиональной и религиозной идентичностей. Гиперболизация этнической идентичности приводит к формированию особого феномена фольклоризированной православной идентичности, которая становится базой

развития «сельской» православной идентичности. Для последней характерна редукция философско-богословских смыслов и увеличение смысловых потенциалов идеологического, политического и мифологического дискурса. Сельский фольклоризированный дискурс делает возможным детерминацию конфессиональной идентичности социально-психологическими качествами этнического украинского менталитета. Дихотомия украинского менталитета, наличие в нём западно-украинских и восточно-украинских когнитивных ментальных единиц, приводит к структурированию специфических «кентавр идей» (термин Ж.Т. Тощенко), которые усложняют когнитивный конфликт идентичностей, и становится основой развития регионального традиционализма, политизации идентичностей, что приводит к усугублению социокультурных и ментальных конфликтов и противоречий и служит базой архаизации украинского общества. Базовыми дискурсами, обслуживающими украинскую автокефалию, являются политический, идеологический и мифологический дискурсы.

**Ключевые слова:** этническая, конфессиональная, религиозная идентичности, религиозная идентичность, типы религиозного дискурса, кентавр идеи, архаизация общества

<sup>1</sup> Igor A. Yurasov, <sup>2</sup> Maria A. Tanina

<sup>1</sup> Financial University under the Government of the Russian Federation, Penza Branch  
33B Kalinina Str., Penza, Russia, 440052  
jurassow@mail.ru

<sup>2</sup> Financial University under the Government of the Russian Federation, Penza Branch  
33B Kalinina Str., Penza, Russia, 440052  
margo10@inbox.ru

### Conflict of Identities in the Religious Semiosphere: Discourse of Ukrainian Autocephaly

**Abstract.** The given study focuses on the analysis of specific mental socio-semiological phenomenon of conflict of different types of identities within the same social subject (individual, social group, ethnic group). Studying the identity, a scientist faces a whole complex of the latter. They have different effects on the formation and development of religious worldview. These identities can be defined as primary and secondary ones.

Primary identities are ethnic, social; secondary socio-cultural and religious. The basis for the formation and development of the social process of Ukrainian autocephaly is the cognitive process of the conflict of ethnic, religious and religious identities. Hyperbolization of ethnic identity leads to the formation of a special phenomenon of "rural" Orthodox identity. The latter is characterized by a reduction of philosophical and theological meanings and an increase in the semantic potentials of ideological, political and mythological discourse. Rural folklore discourse makes it possible to determine the confessional identity of socio-psychological qualities of the ethnic Ukrainian mentality. The dichotomy of the Ukrainian mentality, the presence in it of Western Ukrainian and Eastern Ukrainian cognitive mental units leads to the structuring of specific "centaur ideas" (the term belongs to Zh. T. Toshchenko), which complicate the cognitive conflict of identities and becomes the basis for the development of regional traditionalism, politicization of identities, which leads to the aggravation of socio-cultural and mental conflicts and contradictions and serves as the basis of the archaization of Ukrainian society. The basic discourses serving Ukrainian autocephaly are political, ideological and mythological ones.

**Key words:** ethnic, confessional, religious identity, religious identities, types of religious discourse, centaur ideas, archaization of society

В настоящее время социологическому исследованию идентичностей уделяется достаточное внимание в отечественной и зарубежной науке. Под идентичностью в современной социологии понимается типизация личности другими людьми на основе атрибутов социальной группы, к которой она принадлежит. Другими словами, идентичность – это соотнесение индивида с социальной группой, концепцией, ценностью, нормой. Недавно в научный дискурс было введено понятие «конфликта идентичностей», концептуализацией которого занимались Ю. Хабермас, М.Е. Попов и другие [Попов, 2011, 112; Попов, 2015, 96; Хабермас, 2010, 8]. В своём масштабном исследовании М.Е. Попов дал следующее определение конфликта идентичностей: «Конфликты идентичностей представляют собой социокультурные конфликты посттрадиционности, фундаментом которых являются ценностно-мировоззренческие различия и противоречия, обусловленные кризисами и трансформациями культурных идентичностей» [Попов, 2011, 112; Попов, 2015, 96; Хабермас, 2010, 8]. Традиционно в социологии под конфликтом идентичностей понимался конфликт личностей, социальных групп, обладающих специфическими идентичностями, ценностные установки которых угрожают идентичностям других личностей, социальных групп, социальных общностей. Современная социальная практика предлагает новую возможность интерпретации данного понятия.

В рамках настоящей работы под конфликтом идентичностей будет пониматься сложный когнитивный процесс объединения в рамках одного социального субъекта (личности, социальной группы, социума) различного рода идентичностей, связанных между собой, но имеющих разную природу, когда, как казалось бы, идентичности одного рода противоречат друг другу, являются производными от социальных конструктов разного социального порядка, различной общественной природы. В результате конфликта идентичностей можно выделить первичные (социальную, этническую) и вторичные идентичности (социокультурную и религиозную). Эти идентичности могут вступать в конфликт друг с другом, чему в истории есть немало подтверждений.

Подмену религиозной идентичности социальной и конфликт идентичностей можно видеть в советском диссидентском движении в 60-80-е годы XX века в СССР, когда причиной псевдорелигиозного, православного возрождения ограниченной социальной группы стало недовольство социальным порядком в стране. Примерами такого конфликта идентичностей стала подмена религиозной идентичности национальной в Греции, Австро-Венгрии, Российской империи, Восточной Европе (ГДР, Венгерская народная республика, Болгария) в 60–90 годы XX века, социальный процесс церковной автокефалии на Украине. В этих социально-исторических процессах оказались затронуты этническая, конфессиональная, религиозная идентичности.

Анализ конфликта идентичностей можно провести с использованием дискурсивного анализа. При изучении дискурсивного наполнения украинской автокефалии выясняется, что в этом социальном процессе участвуют политический, идеологический, мифологический дискурсы. Не затронутыми оказались художественный дискурс (из-за недостаточности временного промежутка, позволяющего вербализировать и концептуализировать в художественной литературе, живописи,

кинематографии этот социальный феномен) и философско-богословский дискурс, который не предполагал какой-либо серьёзной конфронтации философской и теологической семиосферы православного христианства [Юрасов, 2018, 85].

Основными топосами, представляющими составные части, аспекты дискурса автокефалии на Украине, служат топосы национализма, этнической исключительности, этнического фольклора, неуверенности, страха, политических ценностей, национальных и этнических интересов, светского управления, этнической сегрегации, легитимности, признания социосемиотической идеологической системы, иерархии, юридической каноничности, узурпации власти.

Текст томоса и весь дискурс украинской автокефалии совсем не затрагивает каких-либо богословских, философских вопросов и не содержит богословских и философских топосов: «В томосе Господь наш Иисус Христос ни разу не назван Главою Церкви, но именуется только её Основателем: *«под покровом Основателя Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви Богочеловека Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа»* [Леонов, <http://www.pravoslavie.ru/119709.html>].

Таким образом, социальный процесс украинской автокефалии не позволяет говорить о формировании особой религиозной идентичности. Речь, скорее, идёт о развитии этнической идентичности, о трансформации этнической идентичности в идентичность конфессиональную. Конфессиональная идентичность представляет собой соотнесение индивида с типом религиозного сообщества, с этносом, с системой обрядов и культовых действий, смысл которых не до конца ясен индивиду. Конфессиональная идентичность формируется на основе этнической идентичности. Это подтверждается данными авторских социологических исследований, глубинных интервью с трудовыми мигрантами с Украины в Российской Федерации, с трудовыми мигрантами с Западной Украины, работающими в Италии, Греции (n=31).

Кроме того, эту точку зрения подтверждают данные многочисленных вторичных социологических, исторических и этнографических исследований, затрагивающих этнический национализм в качестве базы формирования конфессиональной идентичности. Ещё задолго до провозглашения украинской автокефалии выходили работы П. Троицкого, церковного историка, этнографа и специалиста по современному Афону. Он предупреждал об опасности греческого этнического национализма, маскирующегося под православную религиозную идентичность, и с осторожностью утверждал, что следует назвать «афонскую греческую традицию, уже не столь положительную: ни один русский монах не может жить и ужиться в греческом монастыре. Может, какие-то исключения и есть, но они единичные. Это уже в XIX веке было большой проблемой. Между прочим, сейчас существует негласное распоряжение, что все русские монахи должны быть в Пантелеимоновом монастыре, в результате многих русских монахов выталкивают именно в эту обитель» [Троицкий, 2017, 86]. Этнический греческий национализм начал формировать задолго до трагических событий 2014–2019 годов.

В 1821 году в Греции произошло восстание, которое в нашей историографии интерпретируется часто как национально-освободительная борьба греков против турецкого владычества. На самом деле это, по мнению П. Троицкого, было выступлением греческих националистов, которые планировали освободить свою родину, Элладу, от турецкого владычества. Восстание греческих националистов поддержали афонские монахи, которые оказывали помощь, вступали в ополчение. Туркам пришлось оккупировать Афон, который подвергся масштабному разорению, и в течение почти десяти лет он был в плачевном состоянии. Почти все насельники Пантелеимонова монастыря были вынуждены покинуть свою обитель. После греческого освобождения Эллады и Афона национализм перешёл в религиозное, монашеское мировоззрение. Об этом факте говорится также в работах В. Маевского, в частности, в его книге «Афон и его судьба». По свидетельству П. Троицкого и В. Маевского, сами греки распространяли этническую сегрегацию на элладских греков, которые жили в освобождённой Элладе и были большими националистами, и на турецких греков, которые жили в Османской империи. С первыми очень трудно было ужиться русским монахам на Афоне. В 1871 году имел место серьёзный конфликт в русском монастыре св. Пантелеимона между греками и русскими, и если бы русские монахи

не оказали активного сопротивления, то этот монастырь не принадлежал бы сегодня русским [Троицкий, 2017, 92].

Большая часть афонского монашества, греков по национальности, была захвачена греческим национализмом, «Великой идеей» – стремлением возродить Византийскую империю или «Великую Грецию». Сначала они начали бороться за Византию, считая, что Византия не являлась Грецией, а была империей, то есть многонациональным государством. Потом эта борьба за возрождение Византии окончательно трансформировалась в борьбу за секулярную и светскую идею Великой Греции. В этом случае можно говорить о случае социальной метонимии, о замене глобальной идеи православности, православной идентичности и православной государственности национальной идеей буржуазного государства.

В 2017 году игумены Великой Лавры, Нового Есфигмена, Иверона и Кутлумуша конфиденциально обратились к Константинопольскому патриарху с просьбой ограничить присутствие русских на Афоне. Требовалось прекратить любые строительные работы в русских монастырях и сделать всё дипломатически возможное, чтобы количество русских монахов и паломников не увеличивалось [Леонов, <http://www.pravoslavie.ru/119709.html>]. В письме утверждалось, что Российская Федерация специально посылает монахов на Афон, и именно для них на Афоне ведётся строительство, которое находится на балансе Московского Патриархата, что всё это делается исключительно с точки зрения политики панславизма [Леонов, <http://www.pravoslavie.ru/119709.html>]. Упомянутые монастыри поддержали в 2019 году идею послать представителей на «интронизацию» псевдомитрополита Думенко. Этнический греческий национализм, русофобия привели в итоге к деформации религиозной и конфессиональной идентичностей и стали основой канонических нарушений.

Подобные процессы замены религиозной идентичности на национально-конфессиональную и этническую происходили в СССР в диссидентском движении, в Польше в 70-8-е годы XX века и в ГДР в 80-е годы, когда церковная организация возглавляли пассивные идеологические протесты. Католическая церковь Польши, Венгрии и лютеранская церковь в ГДР под эгидой католического, протестантского возрождения боролись, в первую очередь, с идеологией, с социалистическим государством и руководствовались больше политическим нарративами [Юрасов, 2018, 112]. Таким образом, многочисленные исторические примеры подтверждают авторскую гипотезу о первичности этнической идентичности и о развитии не её основе конфессиональной и религиозной идентичности. Особенно ярко этот феномен проявился в 2019 году на Украине, на примере украинской автокефалии. Этнический украинский национализм, политический националистический дискурс формируют новую особую конфессиональную идентичность для новой автокефальной конфессии, стенированной Константинопольским патриархатом. Формирование новой конфессиональной идентичности в противовес старой православной идентичности тесно связано с базовыми ментальными характеристиками украинской нации, с украинским менталитетом.

Согласно авторским социологическим исследованиям, базовыми этническими признаками, лежащими в основе национальной самоидентификации народов, населяющих Украину, являются: язык – 83,7%; обычаи, традиции, культура – 61,9%; религия – 59,8%. Национальная идентичность в системе идентичностей является более сильной, чем религиозная. На её основе формируется конфессиональная идентичность, которая состоит из следующих показателей: уровень и частота религиозных практик; самоидентификация индивида с системой обрядов и культов; форма участия в жизни религиозного сообщества [Юрасов, 2018, 114]. На основании этнической и конфессиональной идентичности может формироваться, а может и не формироваться религиозная идентичность, которая базируется на принадлежности индивида к системе верований, к системе ценностей и норм, и освоении сакрального опыта религиозной семиосферы.

Более ранние авторские социологические исследования выявили типы религиозной идентичности – нормативно-конфессиональную, фольклоризированную и маргинальную. Фольклоризированная религиозная идентичность строится на мифологическом и художественном дискурсах, на народной культуре, традиции, ритуалах, обрядах, часто противоречащих нормативной религиозной догматической системе.

Гиперболизация этнической идентичности приводит к формированию особой фольклоризированной православной идентичности, которая становится базой развития «сельской» православной идентичности. Она формирует «сельский» тип православной религиозной идентичности, основанный: на доминировании эмоционального компонента религиозного дискурса; на доминировании вторичных жанров религиозного дискурса (проповедей, духовных песен, стихов); на особой прецедентности религиозных текстов; на типе редукции религиозных догм; на интертекстуальности с агиографической литературой, народными сказами; на своеобразной иерархии коммуникативных стратегий; на редукции философско-богословских смыслов и на увеличении смысловых потенций идеологического, политического и мифологического дискурса [Юрасов, 2018, 116].

Сельский фольклоризированный дискурс делает возможным детерминацию конфессиональной идентичности социально-психологическими качествами этнического украинского менталитета, что в свою очередь серьёзно углубляет национальный раскол. Когнитивный феномен конфликта идентичностей – этнической с конфессиональной и деформированной религиозной приводит к реальному конфликту идентичностей в социуме. О связи этнической идентичности с политической и конфессиональной говорил известный социолог Ю. Хабермас, анализируя индуистскую идентичность: «Например, индуистский национализм есть больше политический, чем религиозный феномен, который может быть объяснён в категориях постколониальной национальной идентичности» [Хабермас, 2010, 9; Юрасов, 2018, 118].

Исследованию украинского менталитета посвящены работы украинских учёных-этнографов В. Липинского, Д. Чижевского, С.Л. Рудницкого. Согласно их исследованиям, базовыми характеристиками украинского менталитета являются следующие социально-психологические характеристики: эмоциональность, примат чувственности над рациональностью, вспыльчивость, быстрое охлаждение, местечковый патриотизм, приверженность «малой родине», своему селу, фольклоризированная конфессиональность, двоеверие, сочетающее в себе православную догматику, языческие традиции и обряды, индивидуализм, социальный фатализм, авантюризм [Бандурка, 2000, 54; Додонов, 1998, 4; Бубнов; Липинський, 1991, 18; Чижевський, 1991, 95; Чижевський, 1991а, 91; Рудницький, 1918, 21].

Среди основных детерминант процесса происхождения и функционирования украинской ментальности выделяются природно-географические, культурно-исторические и социоэтнические группы факторов, в частности: изменение определяющего влияния разных соседей, постоянная изменчивость этнических, территориальных, военных, культурно-языковых, государственно-политических факторов.

В. Липинский в своём исследовании утверждал: примат украинской эмоциональности: «наша емоціональність <...> дозволить нам нашою запальністю, буйною творчою імагінацією і великою пристрасністю зробити в короткій час те, на що інші нації, з холодним і нечутливим темпераментом, потребували б багато більших зусиль і багато більше часу» [Липинський, 1991, 18].

Д. Чижевский даёт следующую комплексную ментальную характеристику украинца: украинец ценит «більше широкий жест, ніж глибокий зміст, більше розмах і кількість, ніж внутрішню якість, більше вираз, форми виразу змісту, ніж зміст самий, одним словом – цінить більше “здаватися” ніж “бути” [Чижевський, 1991, 95]. В. Липинский в своих «Листах до братів-хліборобів» замечает, что географическое положение и смешение разных рас создали в населении Украины чрезмерную, часто предвзятую чувствительность, он пишет: «Надмірною чутливістю <...> пояснюється наша легка запальність і шкоре схолоджування: пояснюється теж дражливість на дрібниці і байдужість до дійсно важливих речей, яких розрізняти від дрібниць не вміємо» [Чижевський, 1991а, 91]. Отсюда происходят и более широкие обобщения: М. Драгоманов называл украинскую историю «плебейской», Е. Маланюк нарисовал специфический образ Украины, которая «воскресає марно» и народ которой «сліпець відвічний» и раб. Украинский поэт И. Франко характеризовал украинцев как «расу обважнілу, незграбну, сентиментальну, позбавлену гарту й сили волі, так мало здатну до політичного життя на власному смітнику» [Бандурка, 2000, 154].

Украинские этнографы и социологи утверждают, что украинцы – религиозный народ. Только их религиозность отличается от нормативно-конфессиональной. Украинiec бога любит, скорее, эмоционально, чем проявляет «страх божий». Украинский менталитет воспринимает Христа скорее как старшего брата, помощника, старшего товарища, родного и близкого, а не как строгую, справедливую Высшую Силу.

«Украинцы очень патриотичная нация. Скорее да, чем нет, но патриотизм у нас разительно отличается от патриотизма, например, российского. Украинiec может искренне любить Родину, но при этом не представлять себе как красиво он отдаст за неё жизнь, поэтому такие крайности, в отсутствии необходимости в оных зачастую удивляют украинцев, разговаривающих с русскими патриотами. Мы любим не только Украину в целом, наш “червоним мальвам, коло хати”, бабушкиному рушнику, Хрещатику, львовскому трамваю, тихой украинской ночи и всему очень родному, до боли знакомому и близкому – русскому патриоту такие сантименты и детали зачастую кажутся сопливыми. Наш патриотизм чрезвычайно символичен, и этот символизм запечатлён как на подсознательном уровне, так и в материальной и в нематериальной культуре. Я думаю, что такое обилие символов (вышиванка, изображения трезуба, Тараса Шевченко, червона калина и т.д.) обусловлено, опять же, долгими столетиями великой украинской мечты о Соборной Державе и необходимостью как-то материализовать в символах эту коллективную мечту».

Особую социологическую, когнитивную и ментальную проблему представляет раскол украинской идеологии, наличие диаметрально противоположных идеологических систем на Западной и Восточной Украине. Западная Украина, бывшая прежде Галицией, одной из провинций Австро-Венгерской империи, демонстрирует иные ментальные характеристики, чем правобережная Украина. Левобережная Украина присоединилась к Российской империи в 1654 г., Правобережная – в 1794 г., а Галиция – лишь в 1939 г., что, конечно же, повлекло за собой формирование другой ментальности, а вследствие этого и различные представления относительно будущего украинского государства. На протяжении веков Галиция относилась к иному государству, к иной церкви (греко-католической), чем остальные регионы Украины, и жила под польскими и немецкими культурными влияниями. По этому поводу Н. Грушевский отмечал, что если бы Галиция и Великая Украина не заботились о сближении, а пошли своим путём, то за 20–30 лет они образовали бы две различные национальности на единой этнической основе. В качестве примера можно привести сербов и хорватов – две части сербского племени, которые вследствие политических, культурных и религиозных обстоятельств разошлись к новому обособлению. Удачную характеристику психологических отличий в самом украинском этносе приводят украинские социологи, характеризуя украинцев в основном как людей восточноевропейской культуры и сознания. Хотя они и отличаются от россиян, тем не менее, с последними их объединяет очень многое: общность исторической судьбы, войны, трагедии и победы, религия и культура, поскольку десять, двенадцать и семь или восемь поколений украинцев, соответственно на Левобережной и Правобережной Украине, формировались вместе с россиянами и в составе российского государства [Бандурка, 2000, 154; Додонов, 1998, 4; Додонов, 1918, 26].

Следует особо отметить высокую религиозность всех слоёв населения Галиции. На иных территориях Украины более активное влияние на население имела классовая, или сословная, мораль. Вместе с тем общечеловеческая мораль на всей территории Украины сохранилась только благодаря укоренившимся фольклорным традициям. Другой отличительной чертой этнополитических, психологических характеристик населения Западной и Восточной Украины является индивидуализм галичан [Бандурка, 2000, 156; Додонов, 1998, 4].

Также галичан отличает индивидуализм, в противоположность коллективизму жителей восточной части Украины, которые формировались под влиянием польского политического и идеологического дискурсов, а также доминирование сельского образа жизни и сельского менталитета в этих регионах.

Формирование православной религиозной идентичности проходило на Украине, в Российской Федерации, в Белоруссии, Молдавии в условиях тесного соприкосновения православной семиосферы с крестьянским, сельским бытом. Социальные

процессы отождествления религиозной доктрины с бытом одной из немногочисленных в настоящее время социальных групп проходили ещё во времена СССР. Определённые традиции, ритуалы, обычаи, социальные отношения, принятые в конкретной социальной группе, были перенесены на всю церковь, стали маркерами религиозной идентичности всей православной картины мира. Многие так называемые «православные обычаи» были автоматически, некритично перенесены из крестьянской, сельской среды в православную городскую среду.

После геноцида православных верующих в XX веке именно крестьянская среда в силу многих причин (верность старым идеалам, необразованность и косность среды, бесстрашие, неуязвимость в силу своего низкого социального положения репрессиям) осталась верной своим религиозным идеалам, и поэтому формирование православной религиозной идентичности шло через идентификацию неофитов с крестьянским, сельским образом жизни. В настоящее время люди, приходящие в православную церковь, воспринимают привнесённые крестьянские, сельские традиции как нечто обязательное, как маркер религиозной идентичности. Формирование православной религиозной идентичности наталкивается на трансляцию культурной среды, культурных кодов, никаким образом не связанных с религиозной доктриной. Таким образом складывается ситуация, когда нормы одной социально-профессиональной группы населения накладываются на нормы религиозного поведения, что приводит к различным деформациям нормативно-конфессиональной идентичности.

Современная идеологическая доктрина Украины построена на гипертрофировании крестьянского образа жизни, сельских традиций, особенно на Западной Украине, где считается, что важнейшие православные праздники – Пасха и Рождество Христово – должны обязательно праздноваться «на селі», при строгом соблюдении крестьянских, сельских ритуалов, часто не имеющих отношения к религиозной картине мира (например, традиция двенадцати постных блюд в Рождественский сочельник).

Гиперболизация бытовых норм и обрядов сельского православия, гипертрофирование этнического фактора в религиозной и конфессиональной идентичности приводят к деформации идентичности и дополняют дискурс автокефалии топосом типичного деревенского образа жизни.

Таким образом, этнический украинский менталитет, сельское мировоззрение внесли дополнительные смыслы, и во многом стали социосемiotическими основами попытки религиозного размежевания Украины и России.

Следующей ментальной причиной украинского раскола стал индивидуализм, одно из качеств этнической психологии украинцев. Своёобразно с геополитической точки зрения объяснял индивидуализм своих земляков академик С. Рудницкий, который считал, что лесной характер территории Западной Украины существенным образом повлиял и на её внутреннюю историю, поскольку лес усложнял жизнь, делил население на группы, а в целом такие условия способствовали политическому и экономическому партикуляризму. У населения Восточной Украины, прежде всего, в среде украинской интеллигенции, которая в подавляющем большинстве была крестьянской по происхождению и потому отдавала предпочтение социальному освобождению, а не национальному, исторически выработались анархизм, радикализм и народничество, вера в «доброе и умного хозяина», который наведёт порядок и освободит народ, желание разделить, размежеваться.

На стремление отделиться, подчеркнуть своё «украинство» повлиял этнический национализм западных украинцев. В западной части Украины с эпицентром в городе Львове особо ценится собственная этническая идентичность. Население здесь особенно любит украинский язык, на праздники надевают национальную одежду – вышиванки, гордятся своей историей, особенно той её частью, которая свидетельствует о борьбе народа за независимость Украины, национальными героями и культурным наследием. В плане дискурсивного сопровождения украинской автокефалии гиперболизируется этнонациональный метанарратив при сильнейшей редукции философско-богословского нарратива. В дискурсе украинского раскола отсутствуют религиозные, догматические, теологические, аскетические, нравственные

смыслы, доминируют смыслы политические, этнические, фольклорные, идеологические, которые культивируют региональный патриотический дискурс и являются базой формирования регионального и политического традиционализма, приводящего к размежеванию с нормативной православной семисоферой.

Конфликт идентичностей в украинском национальной менталитете приводит к формированию специфических «кентавр-идей» в украинской идеосфере. Концепцию «кентавр-идей» разработал в 2011 году Ж.Т. Тощенко [Тощенко, 2011, 5]. Он дефинировал их как искажённые формы объективной или воображаемой действительности, никак не коррелирующие с реальной картиной, отвергающие прежний опыт, смешивающие научный, идеологические подходы, на базе социальной иррациональности. Такими формами искажения социальной реальности стал конфликт этнической, конфессиональной и религиозной идентичностей. Украинская кентавр-идея церковной самостоятельности представляет собой смесь этнических, националистических, традиционалистских, политических, мифологических смыслов, которые деформируют православную религиозную идентичность.

### Библиографический список

1. Бандурка, М. Этнопсихология Учебное пособие для высших учебных заведений / М. Бандурка, В.А. Друзь. – Харьков: Харьков, 2000. – 240 с.
2. Додонов, Р.А. Этническая ментальность: опыт социально-философского исследования / Р.А. Додонов. – Запорожье: Тандем-У, 1998. – С. 4.
3. Леонов Вадим (протоиерей). Украинский томос – капкан для мирового православия [Электронный ресурс] / Вадим Леонов (протоиерей). – URL: <http://www.pravoslavie.ru/119709.html> (дата обращения 6.03.2019).
4. Попов, М.Е. Конфликты идентичностей в посттрадиционной России: общероссийский и региональный аспекты / М.Е. Попов. – Ставрополь: Изд-во СГУ, 2011. – 312 с.
5. Попов, М.Е. Социокультурная интеграция как инструмент разрешения этнополитических конфликтов на Северном Кавказе – М.Е. Попов // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Социология. Политология. – 2015. – Т. 15. – Вып. 2. – С. 95–99.
6. Текст томоса об автокефалии [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.patriarchate.org>. (дата обращения 6.03.2019).
7. Троицкий, П. Русские на Афоне / П. Троицкий. – М.: Москва, 2017. – 187 с.
8. Тощенко, Ж.Т. Кентавр-идеи как деформация общественного сознания / Ж.Т. Тощенко // Социологические исследования. – 2011. – № 12. – С. 3–13.
9. Хабермас, Ю. Религия, право и политика. Политическая справедливость в мультикультурном мир-обществе / Ю. Хабермас // Полису. – 2010. – № 2. – С. 7–21.
10. Юрасов, И.А. Дискурсивное исследование православной религиозной идентичности / И.А. Юрасов, О.А. Павлова. – Пенза: Изд. ПГУ, 2018. – 216 с.
11. Бубнов, І.В. Эвтроінтеграційні прагнення України в аспекті національних ментальних особливостей [Электронный ресурс] / І.В. Бубнов. – URL: <http://bulletin.odeku.edu.ua/wp-content/uploads/2010/03/30-Bubnov.pdf> (дата обращения 4.03.2019).
12. Липинський, В. Листи до братів-хліборобів: Про ідею і організацію українського монархізму / В. Липинський // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 10. – С. 18.
13. Чижевський, Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – Нью-Йорк, 1991.
14. Rothman, J. Individuals, groups and intergroups: Understanding the role of identity in conflict and its creative engagement / J. Rothman, M. Alberstein // Ohio State Journal on Dispute Resolution. – 2013. – № 28 (3). – P. 631–658.
15. Рудницький, С.Л. Über einige Probleme der Geographie Osteuropas / С.Л. Рудницький // Mitteilungen der k. k. Österreichischen Geographischen Gesellschaft in Wien, LXI–LXII (1918).
16. Willems, U. 2003. Religion als Privatsache? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem liberalen Prinzip einer strikten Trennung von Religion und Politik. – Politik und Religion. Minkenburg M. und Willems U. (eds.). PSV Sonderheft 33.

*Текст поступил в редакцию 06.04.2019.*

## References

1. Bandurka M., Druz' V.A. *Etnopsihologiya. Uchebnoe posobie dlya vysshih uchebnykh zavedenij* [Ethnic Psycholog. Textbook for Higher Educational Institutions]. Kharkov: Kharkov, 2000, 240 p. (in Russian).
2. Dodonov R.A. *Etnicheskaya mental'nost': opyt social'no-filosofskogo issledovaniya* [Ethnic Mentality: Social and Philosophical Research Experience]. Zaporozh'e: Tandem-U, 1998, p. 4 (in Russian).
3. Leonov V. (protoierej). *Ukrainskij tomos – kapkan dlya mirovogo pravoslaviya* [Ukrainian Tomos – Trap for the World of Orthodoxy]. Available at: <http://www.pravoslavie.ru/119709.html> (accessed on March 6, 2019) (in Russian).
4. Popov M.E. *Konflikty identichnostej v posttradicionnoj Rossii: obshcherossijskij i regional'nyj aspekty* [Conflicts of Identities in Post-Traditional Russia: Federal and Regional Aspects]. Stavropol: SGU Publ., 2011, 312 p. (in Russian).
5. Popov M.E. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Seriya: Sociologiya. Politologiya* [News of Saratov University. Series: Sociology. Politology]. 2015, vol. 15, no. 2, pp. 95–99 (in Russian).
6. *Tekst tomosa ob avtokefalii* [The Text of the Tomos of Autocephaly]. Available at: <https://www.patriarchate.org>. (accessed on March 6, 2019) (in Russian).
7. Troitskiy P. *Russkie na Afone* [Russians at Athos]. Moscow.: Moskva Publ., 2017, 187 p. (in Russian).
8. Toshchenko Zh.T. *Sociologicheskie issledovaniya* [Studies in Sociology]. 2011, no. 12, pp. 3–13 (in Russian).
9. Habermas Yu. *Religiya, pravo i politika. Politicheskaya spravedlivost' v mul'tikul'turnom mir-obshchestve* [Religion, Law and Politics. Political Justice in a Multicultural World-Society]. Polisu, 2010, no. 2, pp. 7–21 (in Russian).
10. Yurasov I.A., Pavlova O.A. *Diskursivnoe issledovanie pravoslavnoj religioznoj identichnosti* [Discursive Study of Orthodox Religious Identity]. Penza: PGU Publ., 2018, 216 p. (in Russian).
11. Bubnov I.B. *Euro-Integrational Endeavors of Ukraine in National Mental Peculiarities* [Evtroitentratsionnie prahnennia Ukrainy v aspekti natsionalnykh mentalnykh osoblyvostej]. Available at: <http://bulletin.odeku.edu.ua/wp-content/uploads/2010/03/30-Bubnov.pdf> (accessed on March 4, 2019) (in Ukrainian).
12. Lypynskiy V. *Filosofska i sotsiologichna dumka* [Philosophical and Sociological Thought]. 1991, no. 10, p. 18 (in Ukrainian).
13. Chyzhevskiy D. *Narysy z istorii filosofii na Ukraini* [Essays on the history of philosophy in Ukraine]. NY, 1991 (in Ukrainian).
14. Rothman J., Alberstein M. *Individuals, Groups and Intergroups: Understanding the Role of Identity in Conflict and Its Creative Engagement*. Ohio State Journal on Dispute Resolution, 2013, no. 28 (3), pp. 631–658 (in English).
15. Rudnytskyi C.L. *About Some Problems of the Geography of East Europe* [Uber einige Probleme der Geographie Osteuropas]. Mitteilungen der kk Osterreichischen Geographischen Gesellschaft in Wien, LXI–LXII, 1918 (in German).
16. Willems U., Minckenburg M. (eds). *Politics and Religion* [Politik und Religion]. PSV Sonderheft, no. 33, 2003 (in German).

*Submitted for publication on April 6, 2019.*



Религиоведение. 2019. № 3  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2019. No. 3

Социология / Sociology  
Религии  
of Religion



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.3.89-99

**Надыршин Т.М.**

*Институт этнологических исследований им. П.Г. Кузеева,  
Уфимский федеральный исследовательский центр, Российская академия наук  
4500770, Россия, г. Уфа, ул. К. Маркса, 6  
timurimp@mail.ru*



### **Место религии в системе школьного гуманитарного образования Республики Башкортостан**

**Аннотация.** В статье рассматривается место религии в системе школьного гуманитарного образования Республики Башкортостан. На региональном уровне достаточно хорошо прослеживается, какое место религия занимает в картине мире субъектов образования в рамках двух предметах, существенно определяющих мировоззрение школьников. К этим предметам относятся «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ) и «История России». Исследование посвящено следующим аспектам темы: место религии в учебниках по курсам ОРКСЭ и истории России, формы дискурса на уроках ОРКСЭ, факторы выбора религиозных модулей курса ОРКСЭ, интерес школьников к истории религии, знания школьников о российских религиозных деятелях. Работа основана на анализе статистических источников, наблюдении, социологическом опросе школьников, родителей, учащихся, а также риторическом анализе учебников. Как показывают результаты исследования, в Башкирии невысокий выбор конфессиональных модулей гарантирует слабую религиозную социализацию учащихся на уроках ОРКСЭ, так как модуль отражает дискурс предмета. Школьники Башкортостана демонстрируют довольно низкий интерес к истории религии и биографиям религиозных деятелей. Полученные данные говорят о низком уровне конфессиональной идентичности школьников в регионе.

**Ключевые слова:** религиозная социализация, религия в школе, Основы религиозных культур и светской этики, конфессиональная идентичность

**Timur M. Nadyrshin**

*R.G. Kuzeev Institute for Ethnological Studies, Ufa Federal Research Centre, Russian Academy of Sciences  
6 Marksa str., Ufa, Russia, 450077  
timurimp@mail.ru*

### **The Place of Religion in the System of General Humanitarian Education of the Republic of Bashkortostan**

**Abstract.** The article discusses the place of religion in the system of school humanitarian education of the Republic of Bashkortostan. At the regional level, one can clearly see what place religion occupies in the picture of the world of subjects of education on two subjects that essentially determine the worldview of schoolchildren. These include “Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics” and the History of Russia. The study focuses on the following aspects of the topic: the place of religion in textbooks on “Fundamentals of the Religious Cultures and Secular Ethics” and the History of Russia, the form of discourse in the lessons of “Fundamentals of the Religious Cultures and Secular Ethics”, the factors of choosing religious modules of the “Fundamentals of the Religious Cultures and Secular Ethics” course, students' interest in the history of religion, students' knowledge of Russian religious leaders. The work is based on the analysis of statistical sources, observation, sociological survey of schoolchildren, parents, students, as well as rhetorical analysis of textbooks. As the results of the research show, in Bashkortostan, a low choice of confessional modules guarantees a weak religious socialization of students in the classrooms of the “Fundamentals of the Religious Cultures and Secular Ethics”, since the module reflects the subject's discourse. Schoolchildren of Bashkortostan demonstrate a rather low interest in the history of religion and the biographies of religious figures. The data obtained indicate a low level of confessional identity of schoolchildren in the region.

**Key words:** Religious socialization, religion in school, Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics, confessional identity

### Введение

Данная статья – попытка ответить на вопрос, какую роль играет религия для субъектов образования в школе Республики Башкортостан. Под субъектами образовательного процесса мы в первую очередь подразумеваем учащихся и учителей.

Роль религии хорошо прописана в современном федеральном государственном образовательном стандарте. Религиозные объединения наряду с семьёй, общественными организациями, учреждениями дополнительного образования, культуры и спорта, средствами массовой информации признаны субъектами социализации [Данилюк, 2009, 6]. Роль субъектов состоит в стремлении достижения национального воспитательного идеала и базовых национальных ценностей. Носителями ценностей выступают многонациональный народ Российской Федерации, государство, семья, культурно-территориальные сообщества, традиционные российские религиозные объединения, мировое сообщество. Традиционные религиозные ценности названы одним из источников нравственности гражданина России. В концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России говорится, что: «Духовно-нравственное развитие и воспитание обучающихся должны быть интегрированы в основные виды деятельности обучающихся: урочную, внеурочную, внешкольную и общественно полезную. Иными словами, необходима интегративность программ духовно-нравственного воспитания» [Данилюк, 2009, 21].

Также в концепции говорится, что каждая из базовых ценностей, педагогически определяемая как вопрос, превращается в воспитательную задачу. Для её решения обучающиеся вместе с педагогами, родителями, иными субъектами духовной, культурной, социальной жизни обращаются к содержанию множества компонентов, одним из которых является традиционные российские религии.

Очевидно, что в условиях приложения нового стандарта образования религия рассматривается государством как один из источников нравственного просвещения школьников.

Ввиду этого целесообразно сравнить, каким образом инструмент религии в трансмиссии культуры обозначен в школьном дискурсе и какое реальное воздействие он оказывает на учащихся.

Место религии в системе образования вызывает равнодушное отношение значительного числа специалистов в области религиоведения, педагогики, политологии и других гуманитарных дисциплин. Изучение данной темы российскими исследователями обусловлено её крайней актуальностью.

Работы, касающиеся важности трансляции религии как инструмента культурной трансмиссии в школе, были многократно обсуждены на страницах отечественной научной литературы. В ряде работ обоснование возвращения религиозного образования фигурирует через ряд аргументов.

Первый аргумент вызывает к необходимости воспитания нравственности, проблемам духовного совершенствования школьников. Во многих статьях дублируются положения, обосновывающие ценность религиозного образования ввиду его воспитательной функции [Григоренко, 2010, 15–24; Никандров, 2009, 3–8]. Второй аргумент базируется на идее необходимости следования международным и отечественным нормам законодательства, закрепляющим право на религиозное образование школьников [Метлик, 2010; Козырев 2006, 129–136].

После введения нового Федерального государственного общеобразовательного стандарта и вхождения курса ОРКСЭ в систему образования перед учёными возникла проблема оценки итогов курса и его влияния на школьников. Важным источником для подобной оценки являются отчёты по мониторингу курса ОРКСЭ во всех регионах России, подготовленные Академией Повышения квалификации [Ежеквартальный мониторинг, <http://orkce.apkpro.ru/223.html>]. Отдельные работы внимательно анализировали итоги реализации курса в ряде субъектов Российской Федерации [Воронина, 2013, 122–149; Алмазова, 2017, 139–161].

Появление линейки учебников различных издательств по курсу ОРКСЭ вызвало обеспокоенность многих учёных. Серия издательства «Просвещение» по курсу ОРКСЭ, ставшая наиболее распространённой, вызвала критику ввиду прозелитического характера объяснения религии взамен культурологического [Халиль, 2013, 118].

Тем не менее, есть ряд возможностей исследования для анализа места религии, которые в меньшей степени были использованы на страницах научных работ отечественных авторов. В первую очередь – это этнографический подход к образованию. Во-вторых, это анализ места религии в школьном дискурсе отечественного исторического образования. Данная статья отчасти пытается заполнить эту брешь.

Не отрицая значимость религии в современной российской школе, нужно отметить, что в зависимости от региона роль религии в школе будет представлена по-разному. Это связано с объективными факторами этноконфессионального, культурного, социально-экономического характера. Башкортостан – один из полиэтничных и поликонфессиональных регионов России, в котором компактно проживают представители двух крупнейших конфессий России: православия и ислама. Цель данной статьи – выявить место религии в современной школе Республики Башкортостан. Прежде, чем приступить к освещению этого вопроса, нужно обосновать выбор школы как предмета исследования. Школы – прекрасный кейс для обнаружения связей между социализацией и культурной политикой. В школе можно лучше оценить, как ведут себя разные инструменты государства по социализации личности [McDermott, 2011, 34–49].

По нашему мнению, есть несколько важных маркеров, которые позволяют нам оценить место религии в школе. Исходя из этого, складывается структура статьи:

1. Место религии в преподавании курса ОРКСЭ
2. Место религии на истории России.

### **Методы исследования**

Методы социальных наук и, в первую очередь, этнографии адекватны для понимания той борьбы, с помощью которой знания в школе производятся, воспринимаются, легитимизируются и презентуются.

В ходе работы были использованы материалы исследования этноконфессиональной идентичности субъектов образовательного процесса в условиях введения ОРКСЭ в Башкирии. Были проведены интервью более чем с 80 учителями курса в половине муниципальных образований Республики Башкортостан. Кроме того, в 2018 г. были проведены опросы школьников в рамках гранта РФФИ «История глазами субъектов образования. Антропологический анализ культурной трансмиссии». Был опрошен 141 школьник региона. Опрос позволил фиксировать отношение школьников более чем по 180 позициям, ряд из которых посвящён религии. Другим методом исследования является наблюдение. Были посещены уроки курса ОРКСЭ, на которых фиксировалось отношение школьников и учителей к религии. Важным методом для анализа текстов служит риторический анализ. Особенность статьи в том, что данный метод был применён по отношению к тексту учебников для выявления форм аргументации, призывов к действию, композиции материала, а также для анализа иллюстративного материала.

### **Место религии в преподавании ОРКСЭ**

Для того, чтобы определить, какое место занимает религия в преподавании ОРКСЭ, можно выделить две составляющие: выбор религиозных модулей курса и религия внутри разных дискурсов на уроке ОРКСЭ.

### **Выбор модулей ОРКСЭ**

В Республике Башкортостан один из наиболее низких показателей выбора религиозных модулей курса ОРКСЭ. На выбор родителей влияют несколько ключевых факторов: этнический, религиозный, урбанистический и образовательная среда. В современном мире конфессиональная и этническая идентичность подпитывают друга. Поэтому в этнически однородных населённых пунктах вероятность преподавания религиозных модулей выше, чем в этнически смешанных. Это доказывает влияние этнического фактора на выбор религиозных модулей. Однако он не всегда играет решающую роль.

На выбор модулей влияет урбанистический фактор. Анализ выбора модулей даёт возможность подтвердить, что в городе этническая и религиозная идентичность менее выражена. На примере выбора модулей курса ОРКСЭ видно, что в городе родители реже выбирают религиозные модули.

Влияние религиозного фактора заключается в оценке роли религиозных организаций и их представителей при выборе модуля. Данные продемонстрировали неоднозначную оценку курса ОРКСЭ в России среди религиозных организаций. Русская православная церковь является инициатором введения предмета и ряда других инициатив, направленных на увеличение выбора религиозных модулей. Позиция мусульманских религиозных организаций в отношении курса ОРКСЭ демонстрирует непоследовательность в этом вопросе. Это связано во многом с тем, что, во-первых, центральных мусульманских религиозных организаций в России больше. Каждая из этих организаций проводит собственную религиозную политику в области образования. Кроме того, Русская православная церковь имеет подразделения, специально созданные для координации религиозного образования. Однако в отдельных случаях можно убедиться, что авторитет представителей религиозных организаций оказывает влияние на выбор конфессиональных модулей.

Образовательная среда, складывающаяся из таких составляющих, как роль администрации школы, материальное обеспечение школы, роль учителя, роль отдела образования, тип образовательного учреждения является субъективным фактором влияния на выбор модулей. Эти подфакторы, по сути, обеспечивают компромисс между этосом образовательного учреждения и религиозной идентичностью школьников, обучающихся в данном образовательном учреждении.

### **Формы дискурса на уроке ОРКСЭ**

При построении уроков, посвящённых религии, учитель руководствуется собственными представлениями о том, как урок должен выглядеть. И если уроки естественно-научного цикла будут иметь схожие черты, то уроки гуманитарного цикла, направленные на трансмиссию культуры общества, опираются на целый комплекс культурных факторов, сопровождающих образовательное пространство.

Выделение дискурсов курсов «Основы религиозных культур и светской этики», а также «Основы духовно-нравственной культуры народов России» имеет важность, так как позволяет учёным рефлексировать школьную повседневность.

Дискурс понимается как корпус текстов, изображений и высказываний, связанных определённой содержательной согласованностью [Шенк, 2007, 21].

Исходя из полученных наблюдений, выделяются три дискурса – духовно-нравственный, культурологический и миссионерский. В условиях первого дискурса учитель избегает применять любую информацию о религии и рассказывает о добродетелях с позиций общечеловеческих ценностей.

В условиях второго подхода религия преподносится с позиций академического религиоведения. В данном случае религия рассматривается исключительно как часть культуры общества.

В условиях третьего подхода одна из религий рассматривается как истина. В этом случае вполне возможен индоктринационный эффект.

Ранее в отечественной науке уже были выработаны системы анализа подходов на курсах ОРКСЭ [Запорожченко, 2013, 74–78].

Первый вопрос состоит в том, чтобы ответить, как формируется дискурс на уроке ОРКСЭ. Полевые исследования позволяют теоретизировать данную проблему. Дискурс опирается в первую очередь на то, какой модуль выбран в том или ином случае. В условиях преподавания ОРКСЭ учащимся предоставлена возможность изучать шесть модулей: «Основы светской этики», «Основы мировых религиозных культур», «Основы православной культуры», «Основы исламской культуры», «Основы буддийской культуры», «Основы иудейской культуры». Духовно-нравственный дискурс формируется при выборе модуля «Основы светской этики», культурологический дискурс возможен при любом модуле, миссионерский дискурс при выборе религиозных модулей, реже при выборе «Основ мировых религиозных культур».

Во-вторых, дискурс формируется исходя из этноконфессионального состава населённого пункта, в котором находится образовательное учреждение. В случае, если население моноэтнично, вероятность миссионерского дискурса существенно возрастает.

В-третьих, дискурс формируется исходя из этоса образовательного учреждения. Взаимодействие внутри школы вписано в определённый культурный

контекст, который складывается исходя из традиций, иерархии, правил и ценностей организации.

В-четвёртых, имеет значение личное отношение учителя к религии, однако педагоги вписаны в определённый контекст и будут руководствоваться иерархией тех факторов, которые рассмотрены выше.

Другие факторы влияния на дискурс могут носить как случайный характер, так и иметь важное значение. Например, влияние местного прихода на жизнедеятельность образовательного учреждения будет складываться исходя из культуры взаимодействия с религиозными организациями. Эта культура, безусловно, будет иметь различный уровень вовлечённости в зависимости от региона. Наблюдения показали, что в этнически смешанных регионах Российской Федерации данное взаимодействие несколько ниже.

Таким образом, в условиях преподавания курсов, которые подразумевают изучение религии ввиду этнических, религиозных и ряда других факторов, возможна вариативность дискурсов.

### Религия в преподавании истории в школе

#### *Учебники по истории России и их место в объяснении религии*

Введение нового федерального государственного образовательного стандарта стало причиной переоценки отдельных акцентов в историческом образовании. Традиционно в истории доминирует перекоп в сторону политической истории, биографиям известных людей и ряду других сторон жизни. Теперь в проекте историко-культурного стандарта гораздо большее внимание уделено духовной жизни общества: истории культуры, религии, роли ценностей в развитии общества. Поэтому авторы учебников фокусируются на указанных сторонах жизни. Происходит либо создание новых учебников, либо редакция старых учебников по истории. Новые издания перераспределяют акценты. Сейчас учебниками делается упор на обозначении поликонфессиональной основы общества, декларируется ценность веротерпимости в развитии России. Теперь история православия «должна излагаться системно и пронизывать собой всё содержание учебника. В учебник также обязательно должны включаться сведения о распространении основных нехристианских конфессий (ислама, иудаизма и буддизма) на российской территории» [Историко-культурный стандарт. [https://минобрнауки.рф/документы/3483/файл/2325/13.07.01.-Проект\\_Историко-культурного\\_стандарта.pdf](https://минобрнауки.рф/документы/3483/файл/2325/13.07.01.-Проект_Историко-культурного_стандарта.pdf)].

Попробуем также проанализировать один из учебников по истории России. Первый параграф, серьёзно затрагивающий место религии в истории России, озаглавлен следующим образом: «Правление князя Владимира. Крещение Руси».

*Текст учебника.* Учебник написан коллективом авторов, в числе которых Н.М. Арсентьев, А.А. Данилов, П.С. Стефанович, А.Я. Токарева [История, 2016].

*Основной тезис:* «Введение христианства как государственной религии предопределило путь культурного развития страны». Данный тезис упоминается в тексте в разных вариациях не менее 3 раз.

*Дополнительный тезис.* Согласно тексту, выбор христианства как государственной религии опирался на причины объективного характера.

*Аргументы в защиту дополнительного тезиса.* Аргументы носят логический характер. Перечислим основные причины, руководствуясь которыми, согласно учебнику, князь принял новую веру:

Цитата	Причина принятия
«Владимир первым понял, что удержать все земли восточных славян, опираясь лишь на военную силу, нельзя. Нужна была и общая для всех вера»	Консолидация населения
1. «Князь Владимир решил принять христианство по византийскому (греческому) образцу. Ведь христиане, в отличие от хазар и булгар, не посягали на славянские территории. К тому же Русь поддерживала с Византией тесные торговые связи.	Принятие христианства имеет важное значение для внешней политики государства

Цитата	Причина принятия
2. «К принятию христианства Владимира подталкивало и стремление укрепить международный авторитет Киевской Руси.	Принятие христианства имеет важное значение для внешней политики государства
«Но самое главное, киевский князь нуждался в религии, способной не только сплотить все племена, но и укрепить княжескую власть»	Укрепление личной власти

Как видно из текста, аргументы в пользу принятия христианства носят исключительно прагматический характер. Нет в тексте упоминаний про «духовные поиски» князя. Авторы не включают в причины принятия христианства события, случившиеся до крещения князя и имеющие огромное значение для агиографии: эпизод мученичества Феодора Варяга и сына его Иоанна. История выбора веры князем Владимиром, нашедшая отражение в «Повести временных лет», предлагается школьнику для критического осмысления.

*Иллюстрации.* Иллюстрации учебника никак не связаны с развитием религиозного сознания учащихся и направлены на развитие кругозора детей. В числе иллюстраций 2 миниатюры из летописи «Князь Владимир отправляет послов для изучения разных религий» и «Крещение Владимира» и две картины «Свержение языческих идолов в Киеве» М.И. Макарова, а также «Крещение киевлян» кисти К.В. Лебедева. Работа, написанная церковным художником К.В. Лебедевым, является наиболее известной картиной, посвящённой сюжету Крещения Руси.

*Призыв к действию.* Текст носит внеконфессиональный характер. Учащихся авторы учебника стимулируют к тому, чтобы те критически воспринимали тексты летописей, думая в первую очередь об объективных процессах, связанных с религиозной сферой.

*Интерпретация эффекта религиозной социализации.* Авторы учебника основной акцент делают на том, что нравственные качества царя после принятия христианства существенно изменились в лучшую сторону. При этом отмечается, что принятие новой религии осуществлялось, в том числе, путём силового давления на подданных. Эти и другие нарративы свидетельствуют о том, что учебник не направлен на формирование конфессиональной идентичности. Личность князя не идеализируется, как в церковной агиографии. Отмечается, что принятие новой религии повлияло на культуру населения Руси и определило вектор его развития. Таким образом, религия в конкретном параграфе рассматривается в первую очередь как часть культуры и даже как элемент политического влияния.

### **Интерес старшеклассников к истории религии**

В 2018 г. был проведён опрос старшеклассников на тему «История и память. Антропологический анализ культурной трансмиссии». В опросе был 21 вопрос с более чем 180 позициями.

Один из вопросов, заданных школьникам, звучал следующим образом: «Насколько вызывают у тебя интерес изучение нижеперечисленных областей истории?». Всего были представлены 9 областей: «История повседневной жизни», «История политики», «Военная история», «История открытий, науки и техники», «История культуры (искусство, спорт, литература)», «История экономического развития, бизнеса», «История образования», «История религии», «История символов (флаги, гербы, монеты)». На каждый из указанных вариантов давалось 5 вариантов ответа: «Абсолютно неинтересно», «Скорее неинтересно», «Не могу решить», «Скорее интересно», «Очень интересно». В таблице видно, как распределились ответы школьников относительно «истории религии»:

История религии	Всего учащихся	Процент
Абсолютно неинтересно	18	12,77%
Скорее неинтересно	30	21,28%
Не могу решить	15	10,64%

История религии	Всего учащихся	Процент
Скорее интересно	40	28,37%
Очень интересно	35	24,82%
Нет ответа	3	2,13%

Данный вопрос даёт возможность оценить интерес к истории религии и сравнить его с другими позициями. Ответы школьников распределились следующим образом:

Области истории	Совокупная доля ответов «Абсолютно неинтересно» и «Скорее неинтересно»	Совокупная доля ответов «Очень интересно» и «Скорее интересно»
История повседневной жизни	26,95%	53,90%
История политики	30,50%	60,28%
Военная история	17,02%	72,34%
История открытий, науки и техники	12,06%	78,01%
История культуры (искусство, спорт, литература)	24,82%	58,87%
История экономического развития, бизнеса	29,08%	53,19%
История образования	22,70%	58,87%
История религии	34,04%	53,19%
История символов (флаги, гербы, монеты)	34,04%	44,68%

Была проведена оценка интереса по городу и селу, а также по полу учащихся, однако в конкретном случае разброс в выборе колебался в пределах 2%.

Сравнение интереса школьников к религии с интересом школьников к другим областям истории показало, что интерес к истории религии ниже, чем ко многим другим областям человеческой жизни.

Исходя из таблицы можно сделать вывод, что «История религии» среди направлений областей истории занимает одну из наиболее низких позиций.

Следующий вопрос касался интереса школьников к изучению биографий и звучал следующим образом: «Биографии каких личностей по роду деятельности вызывают у тебя наибольший интерес?» Учащимся была дана возможность оценить свой интерес по следующим категориям: «Политики, цари, короли, королевы», «Художники, скульпторы», «Бизнесмены, купцы, торговцы», «Учёные, изобретатели», «Врачи», «Великие учителя, педагоги», «Писатели и поэты», «Путешественники», «Борцы за свободу, революционеры», «Религиозные деятели», «Полководцы, военачальники», «Композиторы, певцы, музыканты», «Философы», «Спортсмены», «Деятели кино и театра: актёры, режиссёры и т.д.»

Оценка интереса школьников к биографиям по роду деятельности	Совокупная доля ответов «Абсолютно неинтересно» и «Скорее неинтересно»	Совокупная доля ответов «Очень интересно» и «Скорее интересно»
Политики, цари, короли, королевы	8,51%	82,98%
Художники, скульпторы	37,59%	43,26%

Оценка интереса школьников к биографиям по роду деятельности	Совокупная доля ответов «Абсолютно неинтересно» и «Скорее неинтересно»	Совокупная доля ответов «Очень интересно» и «Скорее интересно»
Бизнесмены, купцы, торговцы	36,17%	50,35%
Учёные, изобретатели	14,18%	75,89%
Врачи	28,37%	48,94%
Великие учителя, педагоги	36,88%	40,43%
Писатели и поэты	23,40%	56,03%
Путешественники	10,64%	72,34%
Борцы за свободу, революционеры	16,31%	64,54%
Религиозные деятели	43,26%	32,62%
Полководцы, военачальники	23,40%	58,87%
Композиторы, певцы, музыканты	39,72%	39,72%
Философы	26,95%	58,16%
Спортсмены	27,66%	49,65%
Деятели кино и театра: актёры, режиссёры и т.д.	33,33%	46,10%

Ответы учащихся демонстрируют довольно низкий интерес школьников к жизни религиозных деятелей. Тем не менее, в отличие от предыдущего опроса, новый показал значительное разброс в ответах по гендерному составу респондентов и по ответам в городских и в сельских школах.

Можно увидеть, что уровень интереса среди мальчиков на целых 11 % выше, чем уровень интереса у девочек. Кроме того, уровень интереса среди учащихся городских школ почти на 15% выше, чем уровень интереса к биографиям религиозных деятелей среди учащихся сельских школ. Однако данный показатель может быть оспорен, так как выборка пока слишком мала. Но, безусловно, общая картина не сильно изменится.

Интерес школьников к биографиям религиозных деятелей	Общие результаты опроса	Интерес среди девочек	Интерес среди мальчиков	Интерес среди учащихся городских школ	Интерес среди учащихся сельских школ
Абсолютно неинтересно	19,86%	18,92%	20,90%	18,46%	21,05%
Скорее неинтересно	23,40%	29,73%	16,42%	23,08%	23,68%
Не могу решить	21,28%	21,62%	20,90%	16,92%	25,00%
Скорее интересно	17,73%	16,22%	19,40%	16,92%	18,42%
Очень интересно	14,89%	10,81%	19,40%	23,08%	7,89%
Нет ответа	2,84%	2,70%	2,99%	1,54%	3,95%
Совокупная доля ответов «Абсолютно неинтересно» и «Скорее неинтересно»	43,26%	48,65%	37,31%	41,54%	44,74%
Совокупная доля ответов «Очень интересно» и «Скорее интересно»	32,62%	27,03%	38,81%	40,00%	26,32%

Теперь необходимо сравнить интерес к религиозным деятелям с интересом школьников к представителям других родов деятельности.

Указанная таблица имплицитно демонстрирует неутешительный вывод: религиозные деятели занимают слабое место в иерархии школьников Башкортостана по сравнению с представителями других родов деятельности.

Другой вопрос позволяет нам выявить, кого же школьники считают наиболее значимыми религиозными деятелями в России. Школьникам в анкете было предложено назвать самую, по их мнению, выдающуюся личность в зависимости от рода деятельности в России и Башкортостане. Роды деятельности совпадают с теми, что были указаны выше.

Кого же чаще всего указывают школьники при выборе наиболее значимого религиозного деятеля России? К сожалению, опрос демонстрирует, что школьники не могут назвать значимого для них религиозного деятеля России. В 73% анкет графа «Политики, цари, короли, королевь» оказалась незаполненной лишь в 20% анкет. В оставшемся незначительном количестве анкет упоминаются Патриарх Кирилл (4), Патриарх Никон (3), Патриарх Тихон (2), Князь Владимир (2). Остальные упоминаются лишь один раз. Во многих анкетах допущены ошибки и в анкету включены нерелигиозные деятели. Часть анкет не даёт возможности установить лица персонажей, которых школьники подразумевали.

При определении наиболее значимого религиозного деятеля Республики Башкортостан старшеклассники заполнили анкету лишь в 11% случаев. Два раза был упомянут Верховный муфтий России Талгат Таджуддин.

Опрос, проведённый среди школьников Республики Башкортостан, демонстрирует, что школьники слабо знакомы с материалами по истории религии. У школьников не возникает в памяти значимых религиозных деятелей России, религия в пристрастиях школьников в истории занимает незначительное место.

### Обсуждение

Полученные результаты свидетельствуют, что, несмотря на то, что религии уделяется значительное место в программах, образовательных документах, текстах учебников по истории, в парадигме школьников Республики Башкортостан религия занимает незначительное место. Нам представляется, что это связано с тем, что в Башкортостане взрослое население в большинстве своём ориентировано на нерелигиозное поведение. Поэтому у учителей и родителей, которые выступают ключевыми трансляторами культуры, повседневная жизнь не связана с религией. Ввиду этого аспекты религии, а также особенности их развития в России и Республике Башкортостан мало знакомы школьникам.

Тем не менее, данное исследование обладает рядом ограничений. Во-первых, глубинное интервьюирование школьников по оценке их знания и понимания религии не проводилась. Во-вторых, несомненно, необходимо присутствие исследователя на большем количестве уроков – для того, чтобы оценить, как учителем объясняется место религии в историческом процессе России и Башкортостана. В-третьих, можно провести оценку места религии в ученических нарративах: творческих работах, школьных сочинениях и т.д. Предварительная работа, проведённая благодаря центру одарённых детей Института развития образования Республики Башкортостан, показала, что на республиканский конкурс творческих работ по гуманитарным наукам была представлена всего одна работа, посвящённая религиозной тематике. Кроме того, анализ творческих работ показал, что у школьников весьма поверхностные знания о религии, которые изобилуют стереотипами. В-четвёртых, необходима оценка места религии на таких предметах, как «Основы духовно-нравственной культуры народов России», который ведётся в Республике Башкортостан в качестве регионального компонента, а также на уроках обществознания, литературы, географии и других предметах гуманитарного цикла.

### Выводы

Религии и религиозным организациям в современной политической риторике уделяется значительное место. Согласно правовым документам, религия является одним из элементов нравственного воспитания учащихся общеобразовательных

школ. На региональном уровне достаточно хорошо прослеживается, какое место религия занимает в картине мира субъектов образования на двух предметах, существенно определяющих мировоззрение школьников. К ним относятся «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ) и «История России».

Как показывают источники, в Башкирии очень низкий выбор модулей ОРКСЭ конфессионального характера. По совокупному выбору конфессиональных модулей Башкортостан располагается на одной из самых низких позиций в Российской Федерации. Это говорит о том, что родители заинтересованы в светском характере преподавания. Низкий выбор конфессиональных модулей гарантирует более низкую религиозную социализацию учащихся на уроках ОРКСЭ, так как модуль отражает дискурс предмета. Урок истории в большей степени рассматривает религию как инструмент политического, международного и интеграционного влияния. Ценностное основание религии на уроках истории уступает указанным аспектам. Школьники Башкортостана демонстрируют довольно низкий интерес к истории религии и биографиям религиозных деятелей. История многих других областей жизни вызывает несравненно больший интерес. Все эти данные говорят о низком уровне конфессиональной идентичности школьников.

### Библиографический список

1. Абдулагатов, З.М. Экспертные оценки содержания исламского модуля курса ОРКСЭ / З.М. Абдулагатов // Исламоведение. – 2016. – Т. 7. – № 2 (28). – С. 84–96.
2. Алмазова, Л. Религиоведение и преподавание знаний о религии детям в современном Татарстане. Случай ислама / Л. Алмазова // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2017. – Т. 35. – № 4. – С. 139–161.
3. Воронина, А.С. «Основы религиозных культур и светской этики» в Амурской области в контексте общей религиозной ситуации в России и регионе / А.С. Воронина, А.П. Забияко, Е.А. Завадская, О.В. Пелевина // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 122–149.
4. Григоренко, А.Ю. Религиозная культура и духовно-нравственное воспитание в школе / А.Ю. Григоренко // Вестник Герценовского университета. – 2010. – № 8 (82). – С. 15–24.
5. Данилюк, А.Я. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России / А.Я. Данилюк, А.М. Кондаков, В.А. Тишков. – М.: Просвещение, 2009. – 24 с.
6. Ежеквартальный мониторинг [Электронный ресурс] // Основы религиозных культур и светской этики. – URL: <http://orkse.apkrpo.ru/223.html> (дата обращения 03.04.2019).
7. Запорожченко, А.В. Курс «Основы религиозных культур и светской этики»: проблемы и перспективы / А.В. Запорожченко, К.Д. Давыдова // Сибирский педагогический журнал. – 2013. – № 1. – С. 74–78.
8. Историко-культурный стандарт [Электронный ресурс] // Министерство просвещения. – URL: [https://минобрнауки.рф/документы/3483/файл/2325/13.07.01.-Проект\\_Историко-культурного\\_стандарта.pdf](https://минобрнауки.рф/документы/3483/файл/2325/13.07.01.-Проект_Историко-культурного_стандарта.pdf) (дата обращения: 03.04.2019).
9. История России. 6 класс. Учеб. для общеобразоват. организаций. В 2 ч. / Под ред. А.В. Торкунова / Н.М. Арсентьев, А.А. Данилов, П.С. Стефанович, А.Я. Токарева. – М.: Просвещение, 2016. – Ч. 1. – 128 с.
10. Козырев, Ф.Н. Школьное религиозное образование в условиях парадигмального сдвига / Ф.Н. Козырев // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. – 2006. – № 1 (14). – С. 129–136.
11. Метлик, И.В. Взаимодействие государства, семьи и церкви в духовно-нравственном воспитании учащихся российской школы [Электронный ресурс] / И.В. Метлик // Интернет-портал 1612 год.Ru. – URL: [<http://www.1612god.ru/mpublic/775.html>] (дата обращения 03.04.2019).
12. Никандров, Н.Д. Духовно-нравственная культура и российская школа / Н.Д. Никандров // Педагогика. – 2009. – № 3. – С. 3–8.
13. Халиль, М.А. Культурно-религиозный компонент образовательной политики РФ: к вопросу о межрелигиозном диалоге христианства и ислама / М.А. Халиль // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». – 2013. – Т. 11. – № 2. – С. 117–123.
14. Шенк, Ф.Б. Александр Невский в русской культурной памяти: святой, правитель, национальный герой (1263–2000) / Ф.Б. Шенк. – М.: Новое литературное обозрение, 2007. – 592 с.

15. McDermott, R. *The Ethnography of Schooling Writ Large, 1955–2010* / R. McDermott, J.D. Raley // *A Companion to the Anthropology of Education*. – Oxford: Wiley-Blackwell, 2011. – P. 34–49.

Текст поступил в редакцию 25.03.2019.

## References

1. Abdulagatov Z.M. *Islamovedeniye* [Islam Studies]. 2016, no. 2(28), pp. 84–96 (in Russian).
2. Almazova L. *Gosudarstvo, religiia, Tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Abroad]. 2017, no. 4(35), pp. 139–161 (in Russian).
3. Danilyuk A.Y., Kondakov A.M., Tishkov V.A. *Koncepcia duhovno-nravstvennogo razvitiia i vospitaniia lichnosti grazhdanina Rossii* [The Concept of Spiritual and Moral Development and Education of the Personality of a Citizen of Russia]. Moscow: Prosveshchenie, 2009, 24 p. (in Russian).
4. *Osnovy religioznykh kul'tur i svetskoi etiki* [Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics]. Available at: <http://orkce.apkpro.ru/223.html> (accessed on April 3, 2019) (in Russian).
5. Grigorenko A.Y. *Vestnik Gercenovskogo universiteta* [Bulletin of Herzen University]. 2010, no. 8 (82), pp. 15–24 (in Russian).
6. Halil' M.A. *Izvestia Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seria "Politologia. Religiovedenie"* [Bulletin of Irkutsk State University. Series "Political Science and Religion Studies"]. 2013, no. 2(11), pp. 117–123 (in Russian).
7. *Ministerstvo prosveshcheniya Rossijskoj Federacii* [Ministry of Enlightenment of the Russian Federation]. Available at: [https://минобрнауки.рф/документы/3483/файл/2325/13.07.01.-Проект\\_Историко-культурного\\_стандарта.pdf](https://минобрнауки.рф/документы/3483/файл/2325/13.07.01.-Проект_Историко-культурного_стандарта.pdf) (accessed on April 3, 2019) (in Russian).
8. Kozurev F.N. *Izvestia Volgogradskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* [News of Volgograd State Pedagogical University]. 2006, no. 1 (14), pp. 129–136 (in Russian).
9. McDermott R., Raley J.D. "The Ethnography of Schooling Writ Large, 1955–2010" in Levinson B. and Pollock M. (ed.) *A Companion to the Anthropology of Education*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, pp. 34–49.
10. Metlik I.V. *Vzaimodejstvie gosudarstva, sem'i i cerkvi v duhovno-nravstvennom vospitanii uchashchihsiya rossijskoj shkoly* [The Interaction of State, Family and Church in the Spiritual and Moral Education of Students of Russian School]. Available at: <http://www.1612god.ru/mpublic/775.html> (accessed on April 3, 2019) (in Russian)
11. Nikandrov N.D. *Pedagogika* [Pedagogy]. 2009, no. 3, pp. 3–8 (in Russian).
12. Shenk F.B. *Aleksandr Nevskij v russkoj kul'turnoj pam'ati: sv'atoj, pravitel', nacional'nyj geroj (1263–2000)* [Alexander Nevsky in the Russian Cultural Memory: a Saint, a Ruler, a National hero (1263–2000)]. Moscow: Novoye literaturnoe obozrenie, 2007, 592 p. (in Russian).
13. Torkunov A.V. (ed.) *Istoriya Rossii. 6 klass. Uchebnik dlya obshcheobrazovatel'nykh organizacij. V 2 chastyah. Chast' 1* [The History of Russia. The 6th Grade. A Textbook for General Educational Organizations. In 2 Parts. Part 1]. Moscow: Prosveshchenie, 2016, 128 p. (in Russian).
14. Voronina A.S., Zabyako A.P., Zavodskaya E.A., Pelevina O.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2013, no. 2, pp. 122–149 (in Russian).
15. Zaporozhchenko A.V., Davydova K.D. *Sibirskij pedagogicheskij zhurnal* [Siberian Pedagogical Journal]. 2013, no. 1, pp. 74–78 (in Russian).

Submitted for publication on March 25, 2019.



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.3.100-109

**Шахнович М.М.**

*Санкт-Петербургский государственный университет  
199034, Россия, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5  
m.shakhnovich@spbu.ru*



### **Научный атеизм эпохи «развитого социализма» в изобразительном искусстве: о серии декоративных панно «Советский образ жизни» (1983–1986) из коллекции Государственного музея истории религии**

**Аннотация.** Статья посвящена истории создания серии декоративных панно «Советский образ жизни» (1983–1986) из коллекции Государственного музея истории религии, созданных художниками с. Мстёра. В концепции нового отдела об атеизме в современном обществе косвенно отразилась дискуссия о сущности атеизма, развернувшаяся в советской обществоведческой литературе периода «развитого социализма». Одни авторы искали в атеизме «позитивное» содержание, разрабатывая т.н. «теорию научного атеизма», другие, опираясь на традиции европейского свободомыслия, считали атеизм лишь отрицанием теизма и чертой материалистического мировоззрения, предлагая искать «позитивное» содержание не в атеизме, а в науке, культуре и в новых гражданских традициях.

**Ключевые слова:** атеизм, развитый социализм, советский образ жизни, советское изобразительное искусство, Мстёра, Государственный музей истории религии и атеизма

**Marianna M. Shakhnovich**

*St. Petersburg State University  
5 Mendeleevskaya liniya, St. Petersburg, Russia, 199034  
m.shakhnovich@spbu.ru*

### **Scientific Atheism of the Era of “Developed Socialism” in the Visual Arts: a Series of Decorative Panels “Soviet Way of Life” (1983–1986) from the Collection of the State Museum of the History of Religion**

**Abstract.** The article deals with the history of the creation of a series of decorative panels “The Soviet way of life” (1983–1986) from the collection of the State Museum of the History of Religion, created by artists from the village Mstyora. The discussion on the essence of atheism, unfolded in the Soviet social science literature of the period of “developed socialism”, was indirectly reflected in the concept of the new Museum exhibition on the atheism in contemporary society. Some authors searched for the “positive” content of atheism, developing the so-called “theory of scientific atheism”, others, relying on the traditions of European free-thinking, considered atheism only a negation of theism and a feature of the materialistic worldview, suggesting searching for “positive” content not in atheism, but in science, culture and new civil traditions.

**Key words:** atheism, developed socialism, Soviet way of life, Soviet art, Mstyora, The State Museum of the History of Religion and Atheism

В конце 1970-х – в начале 1980-х гг. в период подготовки новой экспозиции Государственного музея истории религии и атеизма (с 1991 г. – Государственный музей истории религии) встал вопрос о необходимости создания отдела, посвящённого современному обществу. Этого требовала политическая ситуация. Презентация советской культуры эпохи «развитого социализма» должна была отразить те изменения, которые произошли в духовной культуре страны за 60 лет советской власти, показать, что СССР – страна массового атеизма. Без этого отдела открытие новой экспозиции было невозможно.

В середине 1970-х гг. в советской обществоведческой печати развернулась дискуссия о том, что такое атеизм, на чём основан и с чем связан [см., например: Пашков, 1974; Гендель, 1975]. Эта дискуссия была вызвана процессом институционализации дисциплины «Основы научного атеизма», введённой в 1964 году на основании решения ЦК КПСС, закреплённого в документе «Мероприятия по усилению атеистического воспитания населения». Она была введена в качестве обязательной на всех факультетах университетов, в учебных заведениях Министерства культуры СССР, в медицинских, сельскохозяйственных, педагогических высших и средних учебных заведениях, а во всех остальных вузах – как факультатив. В связи с этим и возникло стремление создать «теорию научного атеизма» или особую науку – «научный атеизм» [Горбачёв, 1966; Крянев, 1967]. В середине 1970-х гг. в идеологических органах власти возникло мнение, что курс «Основы научного атеизма» не выполняет в достаточной мере своих пропагандистских функций в силу своего «религиоведческого характера», и перед Министерством высшего и среднего специального образования была поставлена задача пересмотреть программу курса и нацелить её на «рассмотрение сущности атеизма» [Шептулин, 1975, 17]. Некоторым близким к идеологическому аппарату ЦК обществоведам пришла в голову идея о том, что атеизм, как «отрицательный» феномен, не может характеризовать мировоззрение самого передового общества и что он должен иметь какую-то положительную составляющую.

Например, заведующий кафедрой научного атеизма МГУ М.П. Новиков писал, что в отличие «от буржуазных свободомыслящих», которые только разрушают религию, в Советском Союзе исследуются «позитивные аспекты атеистической науки» и «разработка позитивных аспектов атеизма в непосредственной связи с общей материалистической концепцией исторического процесса подняла атеистическую науку на качественно новую ступень» [Новиков, 1973, 30–31]. Директор Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС П.К. Курочкин в одной из своих публикаций отмечал, что «марксистско-ленинская теория научного атеизма состоит из трёх крупных разделов: религиоведения, атеизмоведения и теории научно-атеистического воспитания» [Курочкин, 1980, 20]. Он выделял в теории научного атеизма два аспекта – критический и позитивный: «Существо первого – в научном раскрытии несостоятельности и реакционной роли религии, второй аспект заключается в исследовании и пропаганде положительного содержания научного атеизма в развитии общества, который позволяет формировать устойчивое оптимистическое мироощущение, даёт верную ориентацию в мире человеческих отношений» [Курочкин, 1980, 19–20]. Оставалось только определить содержание «позитивного и созидательного аспекта научного атеизма», которое должно было демонстрировать его принципиально отличие от домарксистского атеизма, который лишь «подвергает религию голому отрицанию». [Гришанов, 1973; Никитин, 1977; Курочкин, Мизов, 1978].

Однако некоторые советские философы не считали, что атеизм имеет какое-то особое «позитивное содержание»<sup>1</sup>, полагая, что атеизм – это воззрение «полностью отвергающее всякую веру в сверхъестественное, в какой бы форме она не выражалась», и что он «существует лишь как отрицание теизма» [Шахнович, 1973, 86]. Как раз именно такой точки зрения и придерживались классики марксизма. Так, Ф. Энгельс в письме Эдуарду Бернштейну писал, что «атеизм как *голое отрицание* религии, ссылающийся постоянно на религию, сам по себе без неё ничего не представляет» [Маркс, Энгельс, 1956, 598]. Энгельс писал, что люди, чьё мировоззрение свободно от религии, перестают интересоваться ею: «О громадном большинстве

немецких социал-демократических рабочих можно даже сказать, что у них атеизм стал уже пройденным этапом; это чисто отрицательное обозначение к ним уже неприменимо, так как они противостоят вере в бога уже не теоретически, а практически; они *попросту покончили с богом*, они живут и мыслят в действительном мире и являются поэтому материалистами» [Маркс, Энгельс, 1956, 598]. То есть, с точки зрения классического марксизма развитие социализма к коммунизму должно привести к отмиранию не только религии, но и атеизма, так как материализм сам по себе и есть атеистический взгляд на мир. Поэтому главной задачей атеистического воспитания сторонники этой точки зрения считали естественнонаучное просвещение.

Историк советского атеизма Б.Н. Коновалов писал, что важное место в идейно-теоретическом содержании атеистической пропаганды принадлежит естественнонаучной критике религии и обоснованию атеизма с позиций современной науки и именно научные знания являются важнейшей предпосылкой формирования атеистического материалистического мировоззрения, чуждого религии: «Современные достижения естествознания, проникновение человеческого разума в глубинные процессы микро- и макромира, в тайны человеческой психики, развитие химии, кибернетики и других наук оставляют всё меньше “белых пятен” в познании окружающего мира, свидетельствуют о неограниченных возможностях человеческого разума, не нуждающегося ни в каких религиозных санкциях» [Коновалов, 1974, 143]. Эти положения соответствовали не только духу и букве сочинений основоположников марксизма, но и всей философской просветительской традиции, включая получивший развитие во второй половине XX века в Европе и США секулярный гуманизм, связанный с развитием позитивизма и прагматизма. Однако в теории и практике научно-атеистического воспитания в конце 1970-х – середине 1980-х гг., естественно, об этой общей с «буржуазными свободомыслящими» позиции не упоминалось, а наиболее влиятельным текстом, обосновывающим использование достижений естествознания в целях распространения атеистических представлений о мире, была Программа КПСС, принятая ещё на XXII съезде в 1961 году. В ней говорилось следующее: «В атеистической пропаганде следует опираться на достижения современной науки, которая всё полнее раскрывает картину мира, увеличивает власть человека над природой и не оставляет места для фантастических вымыслов религии о сверхъестественных силах» [Материалы, 1962, 412].

Отрицая какое-либо «позитивное» содержание у атеизма, представители второй точки зрения считали, что т.н. общество «развитого социализма» – это светское общество, в котором наука выступает как важнейший фактор формирования материалистического взгляда на мир. Этот подход и был положен в основание отдела, посвящённого атеизму эпохи «развитого социализма» в Государственном музее истории религии и атеизма.

Идея проекта родилась во время поездки директора музея Я.Я. Кожурина и заведующей отделом «Православие и атеизм в СССР» Л.И. Емелях во Владимирскую область. Сотрудники музея понимали, что необходимо выполнить социальный заказ, но при этом нельзя ограничиться набором фотографий и газетных публикаций, следует представить экспозицию, создающую целостный художественный образ нового общества свободного от религии. Творчество художников села Мстёра как нельзя лучше отвечало поставленной задаче.

Народные художники Мстёры наследовали традиции древнерусского искусства, которые после 1917 года трансформировались в особый стиль мстёрской лаковой миниатюры. В этом стиле условность изобразительного языка объединяется с реалистической достоверностью изображаемых объектов, декоративность орнаментовки и яркость цвета сочетаются с метафоричностью создаваемых образов, а метод построения композиции допускает идущую от иконы возможность показывать разновременные события как одновременные, символически объединяя их содержание.

К реализации проекта были привлечены лучшие художники Мстёрской секции Владимирского отделения Союза художников СССР во главе с заслуженным художником РСФСР Л.А. Фомичевым. Совместная работа музея и творческой группы шла несколько лет, разрабатывалось содержание предполагаемых живописных

панно, обсуждались многочисленные эскизы. Художественное исполнение заняло три года – с 1983 по 1986 г.

Были созданы шесть декоративных панно, объединённых общей темой «Советский образ жизни». В те годы это понятие определялось так: «Советский образ жизни – это исторически сложившаяся политическая система производственных, общественных и личностных отношений, вся совокупность новых революционных традиций советских людей. В основе этих традиций лежат великие принципы трудового народа – демократизм, гражданственность, исторический оптимизм, героизм и пафос труда, забота о человеке и делах государства, советский патриотизм и социалистический интернационализм» [Руднев, 1979, 3–4]. Панно экспонировались в следующем порядке: «Социалистический труд» (художник Валентин Павлович Фокеев); «Советская наука» (заслуженный художник РСФСР, лауреат премии имени И.Е. Репина Лев Александрович Фомичев); «Советская культура» (художник Владимир Николаевич Молодкин); «Революционные и военно-патриотические традиции» (художник Александр Гаврилович Калинин); «Гражданская обрядность» (лауреат премии Ленинского Комсомола, художник Вячеслав Сергеевич Муратов); «Обряды и праздники советского села» (заведующий мстёрской секцией Владимирского отделения Союза художников СССР, художник Владислав Фёдорович Некосов).

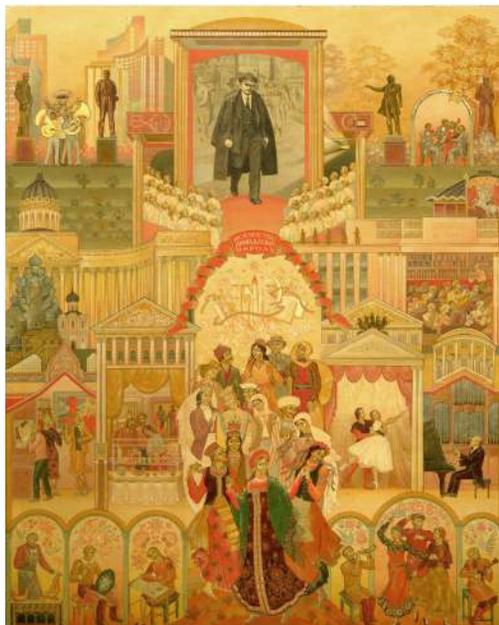
Панно «Социалистический труд» прославляло созидательное начало, основу общественной жизни – труд. Панно «Советская наука» несло важную идейную нагрузку, так как не только образно представляло достижения науки как основы материалистического мировоззрения, но и содержало текстовый материал, состоящий из цитат классиков марксизма (Маркса, Энгельса, Ленина) и российских учёных о значении науки для человечества. Остальные четыре панно отражали те стороны советского образа жизни, которые были связаны с духовной культурой и бытовой практикой, включая новые советские обряды, главным среди них считалось панно «Революционные и военно-патриотические праздники».



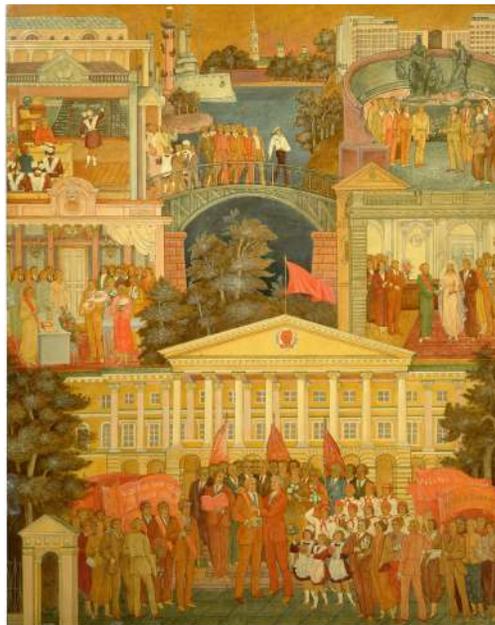
Илл. 1. Социалистический труд.  
Худ. В.П. Фокеев (1983–1986).  
ГМИР.



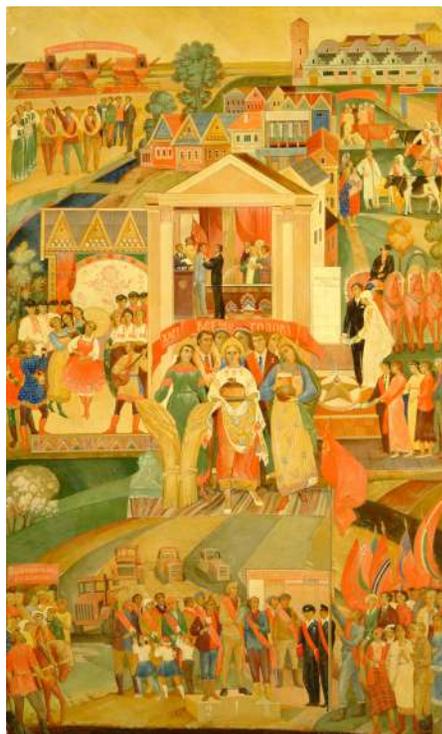
Илл. 2. Советская наука.  
Худ. Л.А. Фомичев (1983–1986).  
ГМИР.



Илл. 3. Советская культура.  
Худ. В.Н. Молодкин (1983–1986). ГМИР.



Илл. 4. Гражданская обрядность.  
Худ. В.С. Муратов (1983–1986). ГМИР.



Илл. 5. Обряды и праздники  
советского села.  
Худ. В.Ф. Некосов (1983–1986). ГМИР.



Илл. 6. Революционные  
и военно-патриотические праздники.  
Худ. А.Г. Калининко (1983–1986).  
ГМИР.

Огромные панно (самое большое – размером 290x140 см), выполненные художниками Мстёры, были размещены в северном нефе Казанского собора, в котором тогда располагался Музей истории религии, и прекрасно вписались в интерьер здания. Живописная манера, восходящая к древнерусской церковной живописи, подчёркивала символизм их содержания, способствовала тому, что эти своеобразные «иконы» приобрели новые эстетические и философские смыслы. Панно подтвердили идею М. Горького о возможности приобщении иконописи к новым темам при сохранении традиционной формы и символической функции.

Тем временем в стране началась «перестройка». В аннотации, подготовленной к открытию нового раздела экспозиции музея, было написано, что «сюжеты панно являются иллюстрацией основных положений Политического доклада XXVII съезду КПСС Генерального секретаря ЦК КПСС М.С. Горбачёва». Съезд проходил с 25 февраля по 6 марта 1986 г., на нём руководитель советского государства впервые высказался о необходимости гласности и проведении преобразований в стране. Тогда же была принята новая редакция программы КПСС, в которой было указано, что партия видит свою задачу в том, чтобы нести народам страны правду о внутренней и внешней политике и активно пропагандировать советский образ жизни [XXVII съезд, 1986, 600]. Жизнерадостность произведений, созданных художниками Мстёры по заказу музея, соответствовала духу времени: стратегии экономического «ускорения», активизации «человеческого фактора», обновлению социализма, «очищенного от сталинских репрессий и искажений ленинских принципов». Вышедшая в 1988 году книга М. С. Горбачёва «Перестройка и новое мышление для нашей страны и для всего мира» сыграла важную роль в изменении отношения к идеологии эпохи «развитого социализма». Сейчас эти слова кажутся банальными, но тогда, опираясь на эту книгу, можно было впервые за много десятилетий с трибуны публично заявить: «Идея о единстве мира, несмотря на все его противоречия, о единой цивилизации, требует учёта религиозного фактора в духовной жизни человечества, реалистического анализа того факта, что сейчас из пяти миллиардов человек приблизительно четыре миллиарда людей религиозных и один миллиард атеисты. Никогда ещё так остро не стоял вопрос о единстве всех народов вне их отношения к проблемам религии. <...> интересы общественного развития, общечеловеческих ценностей имеют приоритет над интересами того или иного класса, идеологические разногласия должны отступить перед общностью судьбы человеческого рода...

Марксисты не отказываются от общечеловеческих этических ценностей, если они даже первоначально существовали в религиозной форме, от исследования в религии не только её классового содержания» [Шахнович, 1988, 77]. Страна вступала в новый период отношений между государством и церковью, верующими и атеистами, эпоха «развитого социализма» подошла к концу.

## Приложение

### **Н.Г. Дмитриев<sup>2</sup>. Обоснование художественных, живописных и стилевых особенностей декоративных панно, выполненных для Музея истории религии и атеизма (1986 г.). Фрагмент<sup>3</sup>**

Прежде всего, у посетителей Музея может возникнуть вопрос, почему мстёрские художники, известные в стране как миниатюристы традиционного искусства декоративной живописи, вдруг обратились к изделиям крупного формата – декоративным панно. Свойственно ли это традициям мстёрского искусства?

Как известно, народные художники Мстёры наследуют традиции древнерусского искусства, в которых изначально заложены основы миниатюрного письма, идущего от икон малого формата, и в то же время существовали иконы крупного размера вплоть до настенной живописи. Мстёрские иконописцы хорошо знали Новгородские, Московские и Строгановские письма. Именно они и оказали влияние на характерные особенности миниатюры Мстёры. Эти направления всегда были нормой мастерства лучших мстёрских художников. На них ссылались, пристально присматриваясь, по ним выверяли они своё искусство.

...Все своим творчеством мстёрские художники утверждали поэтический образный язык своего искусства. В его основе ведущим началом всегда было реальное чувство природы и окружающей жизни. Нельзя объяснить метафоричность изобразительного языка мстёрской живописи мистикой, т.е. явлениями, существующими вне реальности. Условность изобразительного языка, лишь признак, степень отдалённости или приближения к реальности... Условность изобразительного языка мстёрской живописи имеет две противоположные тенденции развития: всё большего приближения к реалистическому восприятию – достоверности или наоборот отдаления от него – символики. Кроме общих признаков мстёрского стиля, имеются и индивидуальные особенности художественной манеры каждого большого мастера. В них проявляется личное понимание мастером традиции и канона, что так же очень существенно в формировании стиля. Но как бы ни были индивидуальны особенности творчества отдельных мастеров, их всегда объединяет общее: декоративность, цветовая наполненность и жизнерадостность, ликующая праздничность цвета, его согласованность в деталях, орнаментальная узорчатость, метафоричность передаваемого образа. Мстёрский стиль характеризуется также своим пониманием композиции. Она всегда строится в пейзаже, на цветных фонах, во взаимодействии с живыми существами – человеком, животными, птицами; бытовой обстановкой – архитектурной. Художественный метод композиционного построения допускает одновременные события передавать как одновременные в единстве их содержания. Образная выразительность проявляется в своеобразном понимании пейзажа, отличающегося в изображении природы от других родственных промыслов – Федоскино, Палеха, Холуя...

Все шесть панно по своему замыслу представляют собой смысловое и художественное единство. Как мы сказали – ансамблевость.

«Социалистический труд» (художник В.П. Фокеев). Работа была задумана как гимн свободному многонациональному труду. Это и определило композиционное построение панно. Центром композиции является группа рабочих, как бы выходящая из главного входа ВДНХ (СССР) к народу – зрителю – и представляющая ему плоды своего труда. Исходя из традиций древнерусской живописи, вся работа была задумана по своей форме как житийная икона, в ходе дальнейшего развития традиций трансформированная во Мстёре и Палехе в многосюжетные и одновременные изображения и подающая их как единовременные в целостном композиционном решении. Композиция строилась на условно географическом расположении трудовых объектов. От нижнего угла кверху – от Донбасса до Прибалтики (от добычи каменного угля до строительства кораблей) через строительство белорусских тракторов и освоения торфяников. Композиция отражает освоение целинных земель Казахстана и Алтая, стройки Волги и Сибирских рек до морских путей Дальнего Востока и освоения Северного морского пути. Смысловая и композиционная необъятность событий диктовали символическое решение темы, принцип решения которой был неотъемлемой частью традиций древнерусского искусства, а также остаётся и в продвижении наших традиций в современном искусстве Мстёры. Весь композиционный строй идёт через определённые символические акценты, дополненные атрибутами современного производства и т.д. Пахарь, сеятель, жнецы, доярки – символы сельского хозяйства; шахтёр, строители, литейщики, кузнецы – символ тяжёлой промышленности. И всё это объединено мыслью учёных – работников интеллектуального труда, учёных – физиков, химиков, преобразователей природы. Кульминацией является представленный в центре праздник несения Родине плодов труда всего нашего народа.

«Советская наука» (художник Л.А. Фомичев). Вся сложность работы состояла в том, что важно было найти художественно-образное решение науки, как явления огромной важности в раскрытии тайн мироздания, заведомо зная, что во многих частностях она не изобразительна. Трёхметровая вертикаль живописной плоскости давала возможность ярусного решения композиции. Такое решение композиции лежит в русле традиционного наследия древнерусской живописи. Это очень важно потому, что всё опиралось и ставилось на твёрдые основы традиции. Содержание темы «наука» состоит из одновременных действий, но они поданы как единовременные,

то соответствует нашему традиционному решению композиции. Нижняя часть композиции знаменует собой опору знания на содружество наций, входящих в состав Советского Союза и содружества социалистических стран, входящих в СЭВ<sup>4</sup>, обозначенных условно флагами национального представительства. На фоне здания Московского университета как символа храма науки во фронтальном расположении стоят учёные, представляющие собой разные отрасли знания. В левом углу, пересеканное лентой содружества наций, изображено символически древо познания. В среднике композиции на фоне периодической системы химических элементов Д.И. Менделеева символически изображена сама наука в образе женщины с воздетыми руками. На свободно раскинутых лентах справа – символ атома и ускоритель, слева – символ тепловой энергии. В центре – универсальная формула энергии. Верх композиции венчает космическая орбита, по которой движутся советские космические аппараты. На фоне тёмного пространства Вселенной изображены три космонавта, один из которых держит развивающийся красный флаг. Ниже – небесные светила: солнце, звёзды, планеты. На белых лентах шесть кратких текстов о науке (К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина, М. В. Келдыша и А.П. Александрова).

«*Советская культура*» (художник В.Н. Молодкин). Поскольку наша многонациональная социалистическая культура опирается на народное искусство, то и композиционно народное искусство стало опорной основой всей композиции, определяющей собой её первый ярус. Слева помещены знаменитые хранилища древнерусского и современного искусства – Государственная Третьяковская галерея и Государственный Русский музей. Над ними как бы в слитном архитектурном ансамбле в левой части размещены шедевры русской культовой архитектуры, которую мы рассматриваем с позиций атеизма и красоты. В этом же ярусе справа балетное искусство представлено Большим театром с замечательной балериной Г. Улановой. Музыкальное искусство – государственной консерваторией им. П.И. Чайковского и замечательным музыкантом – пианистом С. Рихтером. Нигде не издаётся столько книг, как – в СССР. Замечательным хранилищем человеческой мысли является Государственная библиотека им. В.И. Ленина, которая представлена в композиции читальным залом, помещённым во втором ярусе в правом углу. В третьем (верхнем) ярусе изображены площади, скверы, парки и улицы Москвы и Ленинграда, на которые шагнули монументами лучшие представители русской и советской литературы. Все три яруса композиции пересекаются композиционной вертикалью: в верхней её части изображён В. И. Ленин. Посредством самого массового искусства – кино – образ вождя стал зримо ближе. Он будет шагать в ногу с каждой эпохой. На этой же композиционной вертикали в центре крупным планом помещена фигурная группа, олицетворяющая собой представителей всех национальностей как создателей национальных культур, принадлежащих всему советскому народу.

«*Гражданская обрядность*» (художник В.С. Муратов). В центре как основа композиции – посвящение в рабочий класс. На фоне Смольного происходит встреча поколений: ветеранов-рабочих с молодыми, которых посвящают в рабочие. Пионеры, октябрюта поздравляют – вручают цветы. Во втором ярусе композиции в левом углу изображён торжественный акт наречения имени. Действие происходит в Ленинградском Дворце «Малютка». В этом же ярусе изображена торжественная регистрация бракосочетания. В третьем ярусе слева помещено композиционное включение «первый раз в первый класс», идёт урок мира. В центральной части этого же яруса на условно изображённом мосту на фоне Невы и крейсера «Аврора» происходит встреча первоклассников с выпускниками, уходящими в Советскую Армию. Эта композиция символизирует собой преемственность поколений. Эта композиция имеет своё смысловое продолжение в правом углу третьего яруса, где на фоне монумента «Блокада» на площади победы происходит торжественное напутствие будущим солдатам. Вся композиция построена на конкретном материале города Ленинграда.

«*Обряды и праздники советского села*» (художник В.Ф. Некосов). Решение данной темы требовало тщательного отбора явлений действительности. Нужно было композиционно найти смысловую и изобразительную опору для средника-центра. Таким образом, в нижней части композиции определилось место для

праздника первой борозды. На этой основе получило своё развитие композиционное решение центра (средника) под девизом «Хлеб – всему голова». Усиливая торжественность события, над группой идущих с хлебом и солью возвышается здание сельского дома культуры, внутри которого происходит торжественное чествование тружеников села. Слева на горизонтальной площадке выступают участники художественной самодеятельности. Справа на том же уровне – молодые, вступающие в брак, возлагают цветы к памятнику «Неизвестному солдату». Верхняя часть композиции представляет колхозную и совхозную застройку, благоустроенные дома и животноводческие помещения. Так одновременные события жизни села в разномасштабном композиционном решении приводят к цельности восприятия.

*«Революционные и военно-патриотические традиции» (художник А.Г. Калинин).* Композиция объединяет три праздника: день Великой Октябрьской социалистической революции, день Международной солидарности трудящихся и День победы. Колыбелью Октябрьской социалистической революции был Петроград, поэтому в правой части композиции изображена колонна, выходящая из арки Главного штаба. В первом ряду – три символические фигуры штурмовавших Зимний дворец. В левой части композиции условно изображена Москва. Советский народ одержал победу над фашизмом, связывая свои помыслы с Москвой. У Кремлёвской стены к памятнику «Неизвестному солдату» люди возлагают цветы. Третий узловой акцент – Первое мая, праздник солидарности трудящихся всех стран, олицетворяющий стремление народов жить в мире и сотрудничестве. На переднем плане – первомайская демонстрация. Она – композиционный стрержень. Впереди колонны идут также три символические фигуры: рабочий, колхозник и интеллигент, как люди созидающие. Впереди – молодёжь, будущее страны. В последующих рядах колонны идут представители союзных республик, олицетворяющие собой многонациональную семью нашего народа. Колонны Октябрьская и Дня победы вливаются в общую первомайскую колонну. Все свершения в нашей стране происходят с именем и под знаменем Ленина, поэтому в центре композиции помещён портрет вождя. В замысле композиции было создать образ праздника, так как сделать жизнь для всех счастливой, мирной и праздничной является главной задачей нашего государства и нашего народа.

### Благодарность

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.».

### Acknowledgement

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 of the 19th – first half of the 20th century».

### Библиографический список

1. XXVII съезд Коммунистической партии Советского Союза. 25 февраля – 6 марта 1986 г. Стенографический отчёт. – М.: Политиздат. – 1986. – 655 с.
2. Гендель, В.Г. К вопросу о предмете научного атеизма / В.Г. Гендель // Философские науки. – 1975. – № 1. – С. 151–153.
3. Горбачёв, Н.А. К вопросу о предмете теории научного / Н.А. Горбачёв // Вопросы научного атеизма. – М.: Мысль. – 1966. – Вып. 1. – С. 68–87.
4. Гришанов, Л.К. Атеизм как утверждение бытия человека. Проблема единства гуманизма и атеизма в истории философии / Л.К. Гришанов. – Кишинёв: Штиинца, 1973. – 224 с.
5. Гуманизм, атеизм, религия / Под ред. П. Курочкина, П. Мизова. – М.: Госполитиздат; София, 1978. – 135 с.
6. Коновалов, Б.Н. К массовому атеизму / Б.Н. Коновалов. – М.: Наука, 1974. – 168 с.
7. Крянев, Ю.В. Атеистические исследования / Ю.В. Крянев // Вопросы философии. – 1967. – № 5. – С. 153–156.
8. Курочкин, П.К. Научно-атеистическое воспитание в системе идеологической работы / П.К. Курочкин. – М., 1980. – 80 с.

9. Курочкин, П.К. Атеизм и нравственный прогресс / П.К. Курочкин // Вопросы научного атеизма. – М.: Мысль. – 1975. – Вып. 15. – С. 81–94.
10. Маркс, К. Из ранних произведений / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1956. – 690 с.
11. Материалы XXII съезда КПСС. – М.: Политиздат, 1962. – 464 с.
12. Никитин, В.Н. Атеизм как социальное явление / В.Н. Никитин. – Л.: Лениздат, 1977. – 104 с.
13. Новиков, М.П. О предмете научного атеизма / М.П. Новиков // Вопросы научного атеизма. – М.: Мысль. – 1973. – Вып. 15. – С. 25–36.
14. Пашков, Н.А. Актуальные проблемы научно-атеистических исследований / Н.А. Пашков // Философские науки. – 1974. – № 1. – С. 126–138.
15. Руднев, В.А. Советские праздники и обряды / В.А. Руднев. – Л.: Лениздат, 1979. – 208 с.
16. Шахнович, М.И. Новые вопросы атеизма / М.И. Шахнович. – Л.: Лениздат, 1973. – 240 с.
17. Шахнович, М.И. Новое политическое мышление и проблемы современного религиозоведения / М.И. Шахнович // Теоретическая конференция «Религия и атеизм в истории культуры». Тезисы докладов. – Л., 1988. – С. 77–78.
18. Шахнович, М.И. Глобальные проблемы современности и модернизация идеи бога / М.И. Шахнович. – Киев: Полигиздат Украины, 1990. – 234 с.
19. Шептулин, А.П. Задачи преподавания основ научного атеизма в вузах / А.П. Шептулин // Вопросы научного атеизма. – М.: Мысль. – 1975. – Вып. 15. – С. 5–24.

Текст поступил в редакцию 15.04.2019.

<sup>1</sup> М.И. Шахнович писал, что на возникновение этих представлений «повлияла концепция развитого социализма, исходя из которой мы вот-вот должны оказаться в “обществе, свободном от религии”» [Шахнович, 1990, 222].

<sup>2</sup> Дмитриев Николай Григорьевич (1916–1991) – художник Мстёры, член Союза художников СССР.

<sup>3</sup> Научно-исторический архив Государственного музея истории религии. [От Л. И. Емелях].

<sup>4</sup> Совет экономической взаимопомощи (1949–1991) стран социалистического лагеря. Штаб-квартира находилась в Москве.

## References

1. *XXVII S'ezd Kommunisticheskoy partii Sovetskogo Soyuz. 25 fevralya – 6 marta 1986 g. Stenograficheskij otchet* [The 27th Congress of the Communist Party of the Soviet Union. February 25 – March 6, 1986. Verbatim Report]. Moscow: Politizdat, 1986, 655 p. (in Russian).
2. Gendel' V.G. *Filosofskie nauki* [Philosophical Sciences]. 1975, no. 1, pp. 151–153 (in Russian).
3. Gorbachev H.A. *Voprosy nauchnogo ateizma* [Questions of Scientific Atheism]. Moscow: Mysl' Publ., 1966, vol. 1, pp. 68–87 (in Russian).
4. Grishanov L.K. *Ateizm kak utverzhdienie bytiya cheloveka. Problema edinstva gumanizma i ateizma v istorii filosofii* [Atheism as Adoption of Human Life. A Problem of Unity of Humanity and Atheism in the History of Philosophy]. Kishinev: Shtiinca, 1973, 224 p. (in Russian).
5. *Gumanizm, ateizm, religiya* [Humanity, Atheism, Religion]. Eds. Kurochkin P., Mizov P. Moscow: Gospolitizdat; Sofiya, 1978, 135 p. (in Russian).
6. Konovalov B.N. *K massovomu ateizmu* [To Mass Atheism]. Moscow: Nauka Publ., 1974, 168 p. (in Russian).
7. Kryanov Y.V. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 1967, no. 5, pp. 153–156 (in Russian).
8. Kurochkin P.K. *Nauchno-ateisticheskoe vospitanie v sisteme ideologicheskoy raboty* [Scientific and Atheistic Education in the System of Ideological Work]. Moscow, 1980, 80 p. (in Russian).
9. Kurochkin P.K. *Voprosy nauchnogo ateizma* [Questions of Scientific Atheism]. Moscow: Mysl' Publ., 1975, vol. 15, pp. 81–94 (in Russian).
10. Marx K., Engels F. *Iz rannih proizvedenij* [From Early Works]. Moscow: Politizdat, 1956, 690 p. (in Russian).
11. *Materialy XXII s'ezda KPSS* [Materials of the 22nd Congress of the CPSU]. Moscow, 1962, 464 p. (in Russian).
12. Nikitin V.N. *Ateizm kak social'noe yavlenie* [Atheism as a Social Phenomenon]. Leningrad: Lenizdat, 1977, 104 p. (in Russian).
13. Novikov M.P. *Voprosy nauchnogo ateizma* [Questions of Scientific Atheism]. Moscow: Mysl' Publ., 1975, vol. 15, pp. 25–36 (in Russian).
14. Pashkov H.A. *Filosofskie nauki* [Philosophical Sciences]. 1974, no. 1, pp. 126–138 (in Russian).
15. Rudnev V.A. *Sovetskie prazdniki i obyady* [Soviet Holidays and Ceremonies]. Leningrad: Lenizdat, 1979, 208 p. (in Russian).
16. Shakhnovich M.I. *Novye voprosy ateizma* [New Questions of Atheism]. Leningrad: Lenizdat, 1973, 240 p. (in Russian).
17. Shakhnovich M.I. *Teoreticheskaya konferenciya "Religiya i ateizm v istorii kul'tury". Tezisy dokladov* [Theoretical Conference “Religion and Atheism in the History of Culture”. Theses of Reports]. Leningrad, 1988, pp. 77–78 (in Russian).
18. Shakhnovich M.I. *Global'nye problemy sovremennosti i modernizaciya idei boga* [Global Problems of the Present and Modernization of the Idea of God]. Kiev, 1990, 234 p. (in Russian).
19. Sheptulin A.P. *Voprosy nauchnogo ateizma* [Questions of Scientific Atheism]. Moscow: Mysl' Publ., 1975, vol. 15, pp. 5–24 (in Russian).

Submitted for publication on April 15, 2019.



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.3.110-116

**Поляков Н.С.**

*Санкт-Петербургский государственный университет  
199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9  
n.poljakov@spbu.ru*



### **«Мой рэп – это молитвы, только с бритвой во рту»: религиозные темы в российском рэпе**

**Аннотация.** Статья посвящена анализу религиозных тем в творчестве российских рэп-исполнителей. Рассматривается творчество таких музыкальных коллективов и артистов, как «Каста», Децл, FACE, Хаски, Noize MC, «Соль земли», «25/17». Автор приходит к выводу, что рэп в России стал заметным культурным явлением и лирику рэп-исполнителей можно оценивать как поэзию, вписывая её

в традицию русской литературы. В статье демонстрируется, что в российском рэпе мы можем обнаружить такие религиозные темы, как богоискательство, антиклерикализм, критику религии как института, филиппики против отдельных его представителей, предчувствие грядущего апокалипсиса, выражающее общее ощущение надвигающейся катастрофы. Музыканты чутко улавливают дух эпохи и отражают его в своих поэтических текстах. Несмотря на то, что рэп – новая форма искусства, в творчестве российских рэп-исполнителей сохраняются мировые поэтические традиции, восходящие ещё к библейским текстам, при этом оно имеет и явный остросоциальный характер.

**Ключевые слова:** религия и культура, рэп, российский рэп

**Nikolai S. Poliakov**

*St. Petersburg State University  
7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, Russia, 199034  
n.poljakov@spbu.ru*

### **“My Rap Is a Prayer but with a Razor in the Mouth”: Religious Themes in Russian Rap**

**Abstract.** The paper presents the analysis of religious themes in the lyrics of Russian rap artists. The songs of such musical groups and artists as “Kasta”, Detsl, FACE, Husky, Noize MC, “Sol’ Zemli”, “25/17” are considered. The article proves that rap in Russia has become a significant cultural phenomenon, and the lyrics of rap artists can be interpreted as poetry, inscribing it in the tradition of Russian literature. The article demonstrates that in Russian rap we can find such religious themes as God-seeking, anti-clericalism, criticism of religion as an institution, philippics against its individual representatives, a premonition of the coming Apocalypse, expressing a general sense of impending disaster. Musicians sensitively capture the atmosphere of the era and reflect it in their lyrics. Despite the fact that rap is a new form of art, in the world’s poetic tradition, dating back to the biblical texts, is reflected the works of Russian rap musicians, and at the same time it has a clear and sharp social character.

**Key words:** religion and culture, rap, Russian rap

«Есть вещи на порядок выше» – утверждает Влади (Владислав Лешкевич), участник группы «Каста», в треке «На порядок выше» с первого альбома коллектива «Громче воды, выше травы» (2002 г.). И действительно, в лирике российских рэп-музыкантов можно обнаружить не только ненормативную лексику, но и обращение к вечным и значимым темам, в том числе, религиозным. В настоящий период российский рэп переживает не просто невероятный бум своей популярностью. Из когда-то глубоко подражательного и, в первую очередь, развлекательного жанра он превратился в рупор поколения, ставящий важнейшие общественно-политические и экзистенциальные вопросы, и стал важным культурным явлением в современной России.

Это не могло пройти незамеченным для исследователей, в том числе, культурологов и религиоведов, которые постепенно начинают всё больше обращаться к анализу популярной культуры в целом [Михельсон, 2010] и отдельных её направлений в частности. Вполне закономерно, что первые научные работы, посвящённые российскому рэпу, были написаны филологами [Шмелева, 2013]. Культурологи [Иванов, 2012] и социологи [Российский хип-хоп, 2005] также интересовались этим явлением, но религиоведческий анализ будет представлен в этой статье впервые. Между тем нам представляется, что религиозные аспекты в современном российском рэпе пока незаслуженно остаются в тени.

Уже вполне устоявшимся можно считать утверждение, что для современной российской молодёжи рэп играет ту же роль, которую выполнял русский рок для предшествующего поколения. Будучи одной из форм социального и политического протеста в 1980-е, уже в 1990-е годы рок стал проводником религиозности и способствовал т.н. «религиозному возрождению», в дальнейшем же даже взял на себя некоторые функции религии, став формой имплицитной религиозности. Повторит ли российский рэп этот путь (а к этому есть очевидные предпосылки) или же пойдёт по пути своего североамериканского собрата, уже давно порвавшего с андеграундом, облаканного истеблишментом и ставшего частью музыкального мейнстрима? Наконец, являются ли эти варианты взаимоисключающими?

Для аргументированного ответа необходимо сказать несколько слов о рождении этого музыкального направления. Рэп как музыкальный жанр является частью хип-хоп культуры, появившейся в начале 1970-х в афроамериканских кварталах Бронкса (Нью-Йорк, США). Сам термин «хип-хоп» впервые использовал диджей Лэнс Тейлор, известный под псевдонимом Afrika Bambaataa, в 1974 г. для обозначения уже сложившейся синтетической субкультуры. Взяв в качестве основы для своего сценического псевдонима имя легендарного вождя зулусов, он основал организацию «Zulu Nation», первоочередной задачей которой была борьба против расизма при помощи распространения хип-хоп культуры [Chang, 2005]. Фактически, это событие явилось предопределяющим при выборе круга тем для лирики североамериканских рэп-исполнителей на последующие десятилетия: афроцентризм, расовая дискриминация, уличная преступность и т.п. [Rose, 1994].

Очевидно, что, даже несмотря на откровенную подражательность русскоязычного рэпа в первое десятилетие, перечисленные топоры не могли стать центральными в период его появления в середине 1980-х просто по причине различия социально-политических реалий. Первые отечественные рэп-исполнители – группы «Час-пик», «D.M.J.», «Bad Balance» – не затрагивали в своём творчестве сколь-нибудь серьёзных тем, их работы имели преимущественно юмористический характер, а выступления – откровенно развлекательный окрас, основой которых служил популярный тогда брейк-данс.

Последующие попытки «держаться корней» хип-хопа зачастую выглядели нелепо и воспринимались как калька с западных образцов, полулюбительская историческая реконструкция. Однако не стоит забывать, что аналогичную проблему преодолел незадолго до этого отечественный рок, породивший в итоге множество вполне самобытных групп. С российским рэпом это произошло только в конце 1990-х, с появлением таких коллективов, как «Дельфин», «Каста» и «Многоotchие», востребованных и поныне. В их творчестве уже присутствовал национальный колорит, а тематика текстов была преимущественно остросоциальной. Наконец, в 2000-х произошла стремительная популяризация таких исполнителей, как Децл, Баста,

«Noize MC», «Guf» и др., жанр оказался коммерчески успешным и стал органичной частью мировой хип-хоп культуры.

Представляется вполне логичным объяснить это следствием культурной глобализации, сближением условий существования североамериканских и российских исполнителей и их слушателей. С другой стороны, по мнению С.В. Иванова, «основные идеологические принципы хип-хопа: мир, любовь, единение, которые были сформулированы ещё в самом начале становления культуры, обладают яркой гуманистической направленностью и имеют тенденцию к повсеместному распространению. Такие универсальные категории, безусловно, находят отражение и в российских реалиях, но основной вопрос заключается в том, как и каким образом эти смыслы адаптируются россиянами» [Иванов, 2012, 8]. Действительно, перечисленные категории – мир, любовь и единение – далеко не первые ассоциации, вызываемые словом «рэп». Дело в том, что этот жанр давно разделился на многочисленные поджанры и за гуманистическую составляющую отвечает т.н. христианский рэп (изначально – «gospel rap»), который претерпел значительную эволюцию с начала 1980-х, когда он зародился в США. В настоящее время это направление – полноценная индустрия со своими лейблами, магазинами, фестивалями и т.п., целью которой является проповедь и евангелизация населения [Sorett, 2007, 12–16].

В России христианский (или шире – религиозный) рэп ещё не сформировался в качестве самостоятельной индустрии и пока находится в состоянии поиска собственной идентичности. Это проявляется в возникновении многочисленных интернет-форумов и групп в социальных сетях, разноплановых как по своему контенту, так и по идентичности – музыкальной и религиозной – участников. Характерным примером является группа «Русский религиозный рэп в социальной сети “ВКонтакте”» ([https://vk.com/russian\\_religious\\_rap](https://vk.com/russian_religious_rap)).

Среди отечественных рэп-артистов первой величины нет никого, кто бы перманентно использовал религиозную проблематику в своих текстах. Она встречается разве только спорадически, перемежаясь на альбомах с треками на остросоциальные темы и с любовной лирикой. Более того, обращение к религиозным темам происходит не только посредством лирики, но и за счёт сценического образа, видеоряда, интервью и даже поступков, что с трудом поддаётся анализу и оценке, и выходит за рамки настоящего исследования.

Хронологически одним из первых примеров является песня Децла (сценический псевдоним Кирилла Толмацкого) «Бог есть» с альбома «aka Le Truck» 2004 г. От артиста, известного широкой публике песнями о вечеринках, было несколько неожиданно услышать следующую проповедь: «Бог есть, вне сомнения. / Ты знаешь сам, что он внутри тебя. / Запомни, брат, твоё оружие – вера. / Пока горит любовь в сердцах других, ты будешь первым».

За два года до своей смерти в 2019 г. Толмацкий описал своё восприятие Бога в интервью: «Бог – не какое-то физическое существо, а сверхсознание, которое пронизывает все части бытия, всю структуру... общее вселенское сознание» [Толмацкий, 2017]. Совсем неудивительно, что часть поклонников артиста не приняла факт его смерти, и во многих городах появились граффити «Децл жив», что повторяет реакцию на смерть рок-кумиров прошлого.

Совсем иной взгляд на Бога демонстрирует артист Noize MC (сценический псевдоним Ивана Алексеева) в песне «Вселенная бесконечна?» («Новый альбом», 2012 г.): «Бог – одинокий ребёнок, брошенный всеми в пустом магазине игрушек, / Бродя среди полок убивающий время. Понимая, что взрослым не нужен, / Он собрал уже тысячи конструкторов разных, он распечатал всех кукол, / Но он всё ещё ищет детали для паззлов, он всё ещё ходит по кругу». В одном из своих интервью, опубликованных на портале ARV (All Rep Video), Алексеев говорит: «Я не верю в какого-то конкретного персонифицированного бога, в какое-то божество, обладающее морфологическими признаками личности. Как это подаётся практически в любой религии. Я верю, что существует система сдержек и противовесов, механизмы которой находятся за гранью нашего понимания. Я верю скорее в карму». Далее он рассказывает о трагическом опыте своей юности, который «закрепил» в его сознании «ощущение, что он [Бог], всё-таки, видимо, выключен, как телевизор» [Алексеев, 2017].

Начало 2010-х – интересный период в истории российского рэпа, когда один за другим начинают появляться яркие артисты, получившие университетское гуманитарное образование – Охххуmгon, Хаски, Гнойный (Слава КПСС). Религиозные и мифологические образы встречаются в их текстах с завидной регулярностью, однако редко в качестве основной темы. Одним из исключений является трек «Иисус», вышедший в 2013 г. на дебютном альбоме Хаски (сценический псевдоним Дмитрия Кузнецова) «сбчь жизнь». Артист, известный своими мрачными остросоциальными текстами, и к Богу взывает в свойственной ему манере: «Привет, Иисус! Привет, Иисус! / Мой Bollywood – скотобойня, randevу с сатаной, / Дёготь, укусу и соль – моя кровь. / И я не чувствую боли, я топчу перегной / И бегу за тобой, Иисус!». Свой третий альбом Хаски планировал назвать «Евангелие от собаки», он должен был быть «концептуальной историей об Иисусе в Москве 10-х годов», но автор публично удалил папку с уже записанным альбомом. В итоге от альбома остался единственный трек – «Иуда», вышедший ранее, клип на который был заблокирован на видеохостинге YouTube в ноябре 2018 г. по требованию государственных органов. Последовавшая за этим череда отменённых концертов и, наконец, арест Хаски 22 ноября того же года говорят о пристальном внимании правоохранительных органов к российской рэп-сцене.

Надо отметить, что протестные настроения ей действительно свойственны уже давно, но тенденцией последних лет являются антиклерикальные высказывания, поскольку Русская православная церковь воспринимается многими артистами как часть государственного аппарата и поэтому несёт ответственность за происходящее в стране. Вышедшая в 2017 г. песня «Скрепь» группы «Каста» с альбома «Четырёхглавый орёт» является примером горькой иронии и сатиры по поводу проводимой государством патриотической политики: «И пускай ярмо тяжело, но у нас есть скрепы, скрепы! / Мы все здесь заодно, с нами деды из склепа. / Пусть наконец все узнают, что есть на земле такой народ, / У которого есть царь, над которыми есть Бог!».

В тот же альбом входит трек «Впередиидущий», в котором есть такие строки: «Один мой знакомый обрёл тот же страх. / Вернётся не скоро, сбежал он в астрал... / Другой тоже бросился в крайность, / Ему стала в тягость реальность, / Нашёл себе попроще цель – / Дёрнул к баптистам, а после них в дзен. / Ну а ты, что ли, тоже устал быть с людьми / И хочешь забраться в сказочный миф? / Повесил себе на брелке оберег, / В пустоту приготовив дешёвый побег». В тексте песни, помимо острой социальной проблематики, имеются и явные отсылки к предшествовавшей рок-традиции, например, песням группы «Зоопарк» «Песня гуру» (альбом «LV», 1982 г.) и «Аквариум» – «Русская Нирвана» (альбом «Кострома топ атоmг» (1994 г.). Комментируя свой трек, участники коллектива «Каста» замечают, что проходя «некий рубеж жизни», «понимаешь, что не вечен, что противостоять несправедливости не хватит сил и даже невыносимо терпеть её. И ты сбегашь. Сбегашь в религию, безрезультатно пытаешься укротить неукротимое, полюбить неполюбимое. В эзотерику» [Лешкевич, 2017]. То есть, помимо очевидного высмеивания примитивных человеческих попыток облегчить свою судьбу – «Повесил себе на брелке оберег», – здесь присутствует и мысль о том, что стремление к эскапизму, присущее человеку, на самом деле является «дешёвым побегом в пустоту» и, более того, что попытки обрести спокойствие в религиозности обречены и следует «быть с людьми», оставаться в реальном мире, жить реальной жизнью и нести ответственность за свои поступки.

Другая черта, часто присутствующая в российском рэпе, – антиклерикализм. Артист FАСЕ (сценический псевдоним Ивана Дрёмина) в своём треке «Заточка» (альбом «Пути неисповедимы», 2018 г.) избирает объектом критики собирательный образ меркантильного священника: «Свечи в церквях стоят больше хлеба в магазине. / Те, кто служат там, развозят ш\*юх на лимузинах. / Говорят, что близко к Богу, но их нет в небесах. / На блатных номерах дьякон мчит прямо в Ад». Отсылки к религии есть и в самом названии альбома: «Пути неисповедимы» – явная аллюзия на распространённое выражение «неисповедимы пути Господни», восходящее к новозаветным словам апостола Павла: «О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!» (Римлянам 11:33).

В целом можно отметить, что самые коммерчески успешные российские рэп-исполнители не часто обращаются в своём творчестве к религиозной тематике и не склонны афишировать собственную религиозность. Исключением являются группы «Многоточие» и «25/17» (до 2009 года – «Иезекииль 25:17»). Название последних недвусмысленно отсылает нас к библейским строкам: «и совершу над ними великое мщение наказаниями яростными; и узнают, что Я Господь, когда совершу над ними Моё мщение» (Иез. 25:17). Лидеры этих команд – Руставели и Бледный – свободно говорят о своей вере в многочисленных интервью. Распространённой для этой среды является приход к вере в период борьбы с разного рода зависимостями. Например, из интервью Бледного: «Крестился я в сознательном возрасте в православной церкви. Лежал в ребцентре у харизматов, сейчас являюсь членом протестантской общины. Я часто думаю о том, где Христос. Все хотят на него монополию – и православные, и протестанты, и харизматы. Все говорят, что у них Христос истинный, а у остальных неправильный. Пытаюсь как-то разобраться в этом» [Подзнухов, 2016].

Неудивительно, что тексты автора изобилуют библейскими цитатами и парафразами. Например, в треке «Молитва» («25/17», альбом «Зебра», 2017 г.) налицо аллюзия на пророка Исайю, предсказывавшего второе пришествие Иисуса Христа: «И будет Он судить народы, и обличит многие племена; и перекуют мечи свои на орала, и копыя свои – на серпы: не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (Ис. 2:4): «Судья дел моих, погаси во мне месть, / Сожги страх остаться одному здесь. / До седых прядей я не хочу воевать. / Даю слово переплавить меч в распятие». В сингле 2011 г. «Огонь» апокалипсический пафос присутствует уже в самом начале: «Если Бог хочет наказать – Он лишает разума. / Мне часто кажется, что вся страна наказана. / Как в фантастическом рассказе вижу сияния над головами людей, это не знак святости – / Это признак разложения на уровне морали, убеждений, принципов, идей. / Запах гниения уже привычен для ноздрей, трупные пятна на лицах взрослых и детей». И совсем уж устрашающую картину пророчествует поэт в припеве: «Огонь! Очистит золото от примесей. / Огонь! Кто верит в истину – выстоит». В Библии огонь является одновременно орудием и образом Божьей кары, защищающим праведников и уничтожающий грешников [Охочимский, 2013, 52–56].

Однако помимо «топовых» исполнителей на российской рэп-сцене существует десятки менее известных, многие из которых популярны только локально в силу самых разных причин. В этой среде постепенно зарождается поджанр, уже получивший условное название «русский религиозный рэп». По мнению его первого исследователя и большого поклонника, А. Коробова-Латынцева, позиционирующего себя как философ, «русский рэп есть культурный феномен, наследующий некие общие глубинные мотивы русской литературы, русской религиозной философии и русской культуры в целом. А потому понять этот феномен можно только в контексте этой самой русской культуры, которая в корнях своих глубоко религиозна, обращена к религиозным проблемам. Достоевский, Толстой, русская философия, которые умерли в схоластической рутине, воскресают в русском рэпе, потому что в нём вновь ставятся наши самые важные вопросы о смерти и любви, чести и дружбе, творчестве и его смысле» [Коробов-Латынцев, 2016, 26].

Самыми известными представителями этого поджанра является коллектив «Соль Земли», образовавшийся в 2005 г. в подмосковном Жуковском. Группу называют также родоначальниками христианского рэпа в России, поскольку значительная часть их лирики пронизана духом христианской метафизики: апокалипсические предзнаменования, искушение грехов, возвращение к своим корням и т.п. В песне «Ультиматум» из одноимённого альбома 2012 г. даётся развёрнутое руководство к действию в ожидании духовной войны: «Пока ты на откатах тешишь свои амбиции, / Я буду верить в Бога и чтить традиции. / Буду искать закалку в горной ледяной реке, / Историю искать на огненной Курской дуге». Весьма примечательными и симптоматичными представляются параллели между религиозными образами и образами Второй мировой войны, проводимые музыкантами. Дихотомия «свой-чужой» используется и в песне «Созвездие лезвий»: «Это звучит труба у вашего порога – /

Мы принесли вам страшную веру в Распятого Бога!». Очевидно, что «труба у вашего порога» – аллюзия на апокалипсический трубный зов из «Откровения Иоанна Богослова»: «И я видел семь Ангелов, которые стояли пред Богом; и дано им семь труб» (Откр. 8:2).

Примечательно, что участники группы «Соль Земли» стремятся максимально дистанцироваться от всего западного. Так, лидер коллектива Артём Саграда предпочитает называть себя и коллег «не рЭперами», а «рэперАми» [Коробов-Латынцев, 2016, 48]. Творчество группы, которому свойственна смесь патриотизма и христианского фундаментализма, в целом характеризует и сам так называемый «русский рэп», по крайней мере в том варианте, как он представлен Коробовом-Латынцевом в его книге.

Подводя итог, следует сказать, что в российском рэпе мы можем обнаружить и богоискательство, и антиклерикализм, и критику религии как института, и филиппики против отдельных его представителей, и предчувствие грядущего апокалипсиса, выражающее, вероятно, общее ощущение надвигающейся катастрофы. Музыканты чутко улавливают дух эпохи и отражают его в своих поэтических текстах. Коробов-Латынцев прав в том, что рэп в России стал заметным культурным явлением, и лирику рэп-исполнителей можно интерпретировать как поэзию, вписывая её в традицию русской литературы [Дементьев, 2018]. Хаски в песне «Пуля-дура» с альбома «Любимые песни (воображаемых) людей» 2017 г. произносит: «Мой рэп – это молитвы, только с бритвою во рту». Как представляется, эта фраза очень точно характеризует особенности российского рэпа. Несмотря на то, что рэп – новая форма искусства, в творчестве российских рэп-исполнителей сохраняются мировые поэтические традиции, восходящие ещё к библейским текстам, при этом оно имеет и явный остросоциальный характер.

#### **Благодарность**

Исследование поддержано грантом РФФИ, проект № 17-33-01128-ОГН.

#### **Acknowledgement**

The research is supported by a grant of the Russian Foundation of Fundamental Research, project № 17-33-01128-OGN.

### **Библиографический список**

1. Алексеев, И.А. Noize MC о Боге [Электронный ресурс] / И.А. Алексеев. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=FTLEkx0w7po> (дата обращения 03.05.2019).
2. Дементьев, И.О. Оксимион и Пушкин: опыт интертекстуального анализа альбома «Горгород» / И.О. Дементьев // *Literatura*. – 2018. – Т. 60. – № 2. – С. 107–121.
3. Иванов, С.В. Феномен российской хип-хоп культуры: теоретическая рефлексия и художественные практики / С.В. Иванов // *Культура и искусство*. – 2012. – № 4. – С. 7–11.
4. Коробов-Латынцев, А.Ю. Русский рэп: философские очерки / А.Ю. Коробов-Латынцев / Предисл. З. Прилепина, В.В. Варавы. – СПб.: Реноме, 2016. – 264 с.
5. Лешкевич, В.В. Группа Каста про трек «Впередидущий» [Электронный ресурс] / В.В. Лешкевич. – URL: [https://www.gl5.ru/kasta\\_vperediduschij.html](https://www.gl5.ru/kasta_vperediduschij.html) (дата обращения 03.05.2019).
6. Михельсон, О.К. Археология поп-культуры: Новая религиозность и мифологический код в семантическом поле блокбастера / О.К. Михельсон // *Религиоведение*. – 2010. – № 4. – С. 56–63.
7. Охочимский, А.Д. Образ-парадигма Божественного Огня в Библии и в христианской традиции / А.Д. Охочимский // *Иеротопия огня и света в культуре византийского мира* / Ред.-сост. А. Лидов. – М.: Феория, 2013. – С. 45–81.
8. Подзнухов, А.А. Мы оголтелым ребятам давно не интересны: «25/17» о рэпе, религии и 90-х [Электронный ресурс] / А.А. Подзнухов. – URL: <https://daily.afisha.ru/music/3805-myogoltelym-rebyatam-davno-ne-interesny-2517-o-repe-religii-i-90-h/> (дата обращения 03.05.2019).
9. Российский хип-хоп как отражение социокультурной ситуации и постсоветской России // *Музыка и музыкант в меняющемся социокультурном пространстве. Материалы международной научно-практической конференции*. – Ростов н/Д: РГК им С.В. Рахманинова, 2005. – С. 190–203.

10. Chang, J. *Can't Stop, Won't Stop: A History of the Hip-Hop Generation* / J. Chang. – New York City: Picador St. Martin's Press, 2005. – 560 p.
11. Толмацкий, К.А. Интервью с Кириллом Толмацким [Электронный ресурс] / К.А. Толмацкий. – URL: [https://www.youtube.com/watch?v=p\\_zCmCfLYVQ](https://www.youtube.com/watch?v=p_zCmCfLYVQ) (дата обращения 03.05.2019).
12. Шмелева, Т.В. Русский рэп как пространство языкового креатива / Т.В. Шмелева // Лингвистика креатива / Ред. Т.А. Гридина. – Екатеринбург, 2013. – С. 176–194.
13. Rose, T. *Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America* / T. Rose. – Hanover & London: Wesleyan University Press, 1994. – 257 p.
14. Sorett, J. *Beats, Rhymes and Bibles: An Introduction to Gospel Hip-Hop* / J. Sorett // *African American Pulpit*. – 2007. – № 1. – P. 12–16.

Текст поступил в редакцию 04.04.2019.

---

## References

1. Alekseyev I.A. *Noize MC o Boge* [Noize MC about God]. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=FTLEkx0w7po/> (accessed: May 3, 2019) (in Russian).
2. Demytyev I.O. *Literatura* [Literature]. 2018, vol. 60, no 2, pp. 107–121 (in Russian).
3. Ivanov S.V. *Kultura i iskusstvo* [Culture and Art]. 2012, no. 4, pp. 7–11 (in Russian).
4. Korobov-Latyntsev A.Yu. *Russkiy rep: filosofskiye ocherki* [Russian Rap: Philosophical Essays]. St. Petersburg: Renome, 2016, 264 p. (in Russian).
5. Leshkevich V.V. *Gruppa Kasta pro trek «Vperediidushchiy»* [Band “Kasta” about the Track “Vperediidushchiy”]. Available at: [https://www.g15.ru/kasta\\_vperediidushchij.html/](https://www.g15.ru/kasta_vperediidushchij.html/) (accessed: May 3, 2019) (in Russian).
6. Mikhelson O.K. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2010, no. 4, pp. 56–63 (in Russian).
7. Okhotsimskiy A.D. *Ierotopiya ognya i sveta v kulture vizantiyskogo mira* [Hierotopy of Fire and Light in the Culture of the Byzantine World]. Moscow: Feoria, 2013, pp. 45–81 (in Russian).
8. Podznukhov A.A. *My ogoltelym rebyatam davno ne interesny: «25/17» o repe, religii i 90-kh* [We Are no Longer Interesting for Rabid Guys: “25/17” about Rap, Religion and the 90s]. Available at: <https://daily.afisha.ru/music/3805-my-ogoltelym-rebyatam-davno-ne-interesny-2517-o-repe-religii-i-90-h/> (accessed: May 3, 2019) (in Russian).
9. Rose T. *Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America*. Hanover&London: Wesleyan University Press, 1994, 257 p.
10. *Muzyka i muzykant v menyayushchemsya sotsiokulturnom prostranstve* [Music and Musician in the Changing Socio-Cultural Space]. Rostov-on-Don: RGK after Rachmaninov, 2005, pp. 190–203 (in Russian).
11. Shmeleva T.V. *Lingvistika kreativa* [Linguistics of Creativity]. Ekaterinburg, 2013, pp. 176–194 (in Russian).
12. Sorett J. *Beats, Rhymes and Bibles: An Introduction to Gospel Hip-Hop*. *African American Pulpit*. 2006–2007, no. 1, pp. 12–16.
13. Tolmatskiy K.A. *Intervyu s Kirillom Tolmatskim* [Interview with Cyril Tolmatsky]. Available at: [https://www.youtube.com/watch?v=p\\_zCmCfLYVQ/](https://www.youtube.com/watch?v=p_zCmCfLYVQ/) (accessed: May 3, 2019) (in Russian).
14. Chang J. *Can't Stop, Won't Stop: A History of the Hip-Hop Generation*. New York City: Picador St. Martin's Press, 2005, 560 p.

Submitted for publication on April 04, 2019.



Религиоведение. 2019. № 3  
Religiovedenie [Study of Religion], 2019. No. 3

DOI: 10.22250/2072-8662.2019.3.117-126

**Самарина Т.С.**

*Институт философии РАН  
109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1  
t\_s\_samarina@bk.ru*

### **Религиоведческое наследие Жака Ваарденбурга: критический анализ**

**Аннотация.** В статье рассматривается наследие голландского религиоведа Ж. Ваарденбурга. Ваарденбург критикует классическую феноменологию религии за её теологичность, представление о религии как феномене *sui generis*, построение системы религиозных феноменов, отход от принципов философской феноменологии. Проект неофеноменологии Ваарденбурга предполагает в своей основе социальные и антропологические исследования религии, с особым акцентом на культурной антропологии К. Гирца. Методология, предлагаемая Ваарденбургом, уходит своими корнями в философию М. Хайдеггера и герменевтику Г.Г. Гадамера. Ваарденбург предлагает вернуться к аппарату феноменологии философской, сфокусировавшись на центральном процессе интенции. Представляется, что главной проблемой неофеноменологического проекта Ваарденбурга является его применимость. В трудах Ваарденбурга мы встретим очень много критики феноменологов-классиков, значительно меньше указаний на принципы неофеноменологического исследований и почти не найдём конкретной исследовательской программы. Проведя анализ, можно констатировать тот факт, что Ваарденбург использует ту же эмпатию, поскольку, по его мнению, на основании опросов религиовед должен реконструировать интенцию верующих с помощью собственного воображения. Представляется, что такой путь является гораздо более субъективным и волонтаристским, чем проект классической феноменологии религии, поскольку декларируемая интенциональность покоится даже не на интуитивном постижении религии и личном религиозном опыте, как это было в классической феноменологии, а на практике актёрской техники. Более того, рассуждения об интенции и путях выявления её с помощью опросов никак не согласуются с принципами философской феноменологии, для Гуссерля интенция сугубо внутренний процесс, связанный с актом чистого сознания. В статье также анализируется труд Ваарденбурга «Религия и религии...», в котором должны были найти своё выражение принципы нового проекта, но в нём не идёт речь о религии как интенциональном феномене, напротив, здесь делается попытка определения религии как отдельного независимого от человека и общезначимого явления, наделённого набором существенных характеристик.

**Ключевые слова:** феноменология, феноменология религии, Ж. Ваарденбург, неофеноменология, Герардус ван дер Леув, Э. Гуссерль, эмпатия, интенция

**Tatiana S. Samarina**

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences  
12/1 Goncharnaya Str., Moscow, Russia, 109240  
t\_s\_samarina@bk.ru*

### **Religious Heritage of Jacques Waardenburg: A Critical Analysis**

**Abstract.** The article discusses the legacy of a Dutch scholar of religion J. Waardenburg. Waardenburg criticizes the classical phenomenology of religion for its theological orientation, its idea of religion as *sui generis* phenomenon, its construction of a system of religious phenomena, its departure from the principles of philosophical phenomenology. The project of Waardenburg's Neophenomenology is based on social and anthropological studies of religion with special emphasis on the cultural anthropology of C. Geertz. The methodology proposed by Waardenburg is rooted in the philosophy of M. Heidegger and hermeneutics of H-G. Gadamer. Waardenburg proposes to return to the apparatus of philosophical phenomenology, focusing on the process of intention. It seems that the main problem of the neophenomenological project is its applicability. In the writings of Waardenburg we see a lot of criticism of classical phenomenology, much less guidance on the principles of neophenomenological research and lack of specific research program. Waardenburg uses the same empathy, because religious scholar should reconstruct the intention of believers with the help of his own



imagination. It seems that such a path is much more subjective than the project of classical phenomenology of religion, since the declared intentionality rests not even on the intuition and personal religious experience, as it was in classical phenomenology, but in the practice of actor's game. The article also examines his book "Religion and religion...", in which the principles of the new project ought to be shown, but on the contrary, religion is defined there as separate and independent sphere and universal phenomenon with a set of essential characteristics.

**Key words:** phenomenology, Phenomenology of Religion, J. Waardenburg, neophenomenology, Gerardus van der Leeuw, Edmund Husserl, empathy, intention

Религиоведческое наследие Жака Ваарденбурга достаточно неплохо известно русскоязычному читателю, прежде всего благодаря изданию его трудов в России [Ваарденбург, 2010; Ваарденбург, 2016]. Пожалуй, можно даже заметить, что Ваарденбург как историк и критик феноменологии религии известен у нас лучше, чем сами феноменологи-классики, поскольку важнейшие работы многих классиков феноменологии религии (Леува, Хайлера, Кристенсена) так и остались непереуевенными на русский язык. В связи с такой известностью Ваарденбурга представляется необходимым не только воспринимать его идеи или излагать взгляды, но и критиковать его наследие, ведь именно критика служит наибольшему прогрессу научного знания. Далее мы рассмотрим проект неифеноменологии, предложенный Ж. Ваарденбургом, сначала обратимся к его оценке классической феноменологии религии, потом проанализируем программу неифеноменологии и завершим обзор рядом критических замечаний.

### Критика классической феноменологии религии Ж. Ваарденбургом

Наибольшую известность Ж. Ваарденбург приобрёл как историк классического религиоведения, обобщивший и систематизировавший наследие первых этапов развития дисциплины [Classical Approaches, 1972; Ваарденбург, 2010]. При этом через его работы красной нитью проходит критика классической феноменологии, и главным пунктом этой критики является теологичность последней. Причины такого восприятия феноменологии очевидны: в Голландии религиоведение долгие годы развивалось в рамках теологических факультетов, заниматься им студент мог лишь после прослушивания двухлетнего курса теологии, что не могло не наложить отпечаток на дисциплину в целом<sup>1</sup>. Стоит отметить, что ещё К. Тиле осознавал теологический диктат проблемой для религиоведческого исследования, и его предложение по созданию сравнительного религиоведения было попыткой освобождения от этого диктата<sup>2</sup>. Как известно, именно из проекта Тиле возникла голландская ветвь феноменологии религии, но, согласно Ваарденбургу, ей так и не удалось изжить в себе криптотеологичность, которую он и считает главной проблемой в классической феноменологии религии.

Ваарденбург выделяет несколько следствий такой криптотеологической установки. Главным из них он посчитал представление о религии как феномене *sui generis*. Эта идея, по его мнению, отрывает религию от иных форм жизни человека, уничтожает возможность её исследования через социальные, культурные, психологические модели, нивелирует значение обыденного опыта в религиозной жизни. Ваарденбург считал, что религия как часть человеческой жизни неразрывно переплетена со всеми другими её проявлениями, понять религию, отделив её от жизни, просто невозможно.

Кроме того, Ваарденбург замечает, что феноменологи-классики интересовались, как правило, собственной религией, хотя нельзя отрицать, что все феноменологи писали специальные исследования, посвященные нехристианским религиям, и особенно интересовались восточными религиями<sup>3</sup>, но при этом их интерес носил во многом прикладной характер. В восточных религиях они хотели найти близкие христианству черты, отсюда и популярность компаративистского метода. Феноменологи-классики использовали чужие религии как отражение христианства, высматривая в них то, что указывало бы на универсальность и общезначимость последнего. Теологические интенции феноменологов оформляли их исследования, выделяя более близкие христианству черты и затеняя значительные различия, создавая картину

единого мира религии. Можно сказать, что, по Ваарденбургру, феноменологи отталкивались от известных слов Тертулиана: *каждая душа по природе христианка*. Именно на противопоставлении единой религии и плюральности религий играет Ваарденбург, когда рассматривает классический феноменологический проект, оценивая его как устаревший.

Второй установкой феноменологов-классиков, по Ваарденбургру, являлось желание построить систему религиозных феноменов, которое зачастую приводило к вырыванию отдельных явлений жизни религий из их контекста. Действительно, классические труды Леува [Leeuw, 1933] или Хайлера [Heiler, 1961] строятся на основе группировки и систематизации общих феноменов, будь то вода, огонь, жертвоприношение, священное писание или что-то еще. При этом условия генезиса и культурные особенности, в которых оформился феномен, не принимаются в расчёт, так как общей установкой является широкий компаративизм, выявляющий единые структуры религиозной жизни. Согласно Ваарденбургру, такая ориентация приводит к наделению феноменов неприущим им изначально значением, нивелированию особенностей отдельных религий, выстраиванию идеальной картины в противовес реальному многообразию и неоднозначности эмпирически наблюдаемых религий.

Обе названные выше черты являются следствием субъективизма, присущего феноменологии религии изначально. Согласно Ваарденбургру, в феноменологическом исследовании не было чётко структурированной и обоснованной методологии, главным принципом работы с феноменами, их классификации и отбора была авторская интуиция. Порой под систематизацию подводились некоторые теоретические выкладки, а порой она давалась как само собой разумеющаяся, следующая из изучаемого материала, но на деле и принципы группировки, и отбор самих феноменов были делом произвола исследователя. Ваарденбург обнаруживает в трудах классиков недостаток рефлексии, критики и слабую опору на философскую традицию. Волонтаристская работа с материалом выдаёт пробелы методологической фундаментальности исследований феноменологов и необходимость вписания их в более широкий общегуманитарный контекст. Главной ошибкой феноменологии религии в целом Ваарденбург видит отход от принципов философской феноменологии, поэтому по поводу он замечает, что феноменологи-классики «...используют технические термины вроде эпохе или “эйдетического видения” <...> в действительности они лишают термины их эпистемологического значения и основываются на религиозных посылах, мало доверяя разуму» [Ваарденбург, 2010, 117]. Эпохе, так широко пропагандируемое феноменологами, на деле до конца никогда не осуществлялось. Вот как Ваарденбург характеризует метод наиболее уважаемого им выразителя этого направления Г. ван дер Леува: «Он не проводит различия между опытом, который должен быть понят, и опытом, который присущ акту понимания. Точно так же он не проводит различия между значимостью феномена для верующих и значением, которое он приобретает для понимающего учёного» [Waardenburg, 1978, 234–235]. Согласно Ваарденбургру, противопоставление интуиции и разума стало главной причиной нежизнеспособности феноменологической традиции после 60-х годов.

Всё отмеченное выше заставляет Ваарденбурга предложить идею ревитализации лучших черт феноменологического проекта в религиоведении в рамках неопеноменологии.

### **Неопеноменология Ж. Ваарденбурга**

Ваарденбург полагает, что для осуществления нового религиоведческого проекта прежде всего необходимо отказаться от классификации религиозных феноменов. Учёный может обобщать существующий материал, разрабатывая для него новые категории, но лишь тогда, когда видит в этом необходимость. Классификация не должна быть целью исследования, тем более, когда критика методологии гуманитарных исследований привела к отказу от всеобъемлющих теорий больших нарративов, ибо большинство учёных сейчас признает, что построить удовлетворительную классификацию, адекватно отражающую разные религиозные миры, практически невозможно.

Ваарденбург отказывает феноменологии религии в праве уникального метода исследования, поскольку она является приложением и расширением уже

существующих. В основу разработанной им феноменологии он положил социальные и антропологические исследования религии, сделав особый акцент на культурную антропологию К. Гирца. Если религия не является явлением уникальным, то она должна встраиваться в более широкий социальный контекст, но при этом не сводиться к нему, следовательно, задачей учёного в первую очередь является исследование контекста религиозной жизни. Главной установкой нового проекта Ваарденбурга должна была стать его антропологичность. Если классическая феноменология ставила религию в центр своего исследования, то Ваарденбург предлагает заменить её ориентацией на человека. Он считает, что не существует религии как *sui generis*, вся религиозная жизнь есть жизнь человека, поэтому религиозные факты изучаются как человеческие индивидуальные или социальные явления. Следовательно, нет и не может быть объективного равного для всех представления о религии, религиовед должен сфокусироваться на реконструировании субъективных значений религиозной жизни, разнящихся от культуры к культуре и от человека к человеку. В таком понимании религия представляет собой индивидуальную интерпретацию реальности, придание ей того или иного значения, и задача исследователя эту интерпретацию реконструировать. Исследователь должен не надстраивать некий общий смысл, а стремиться выявить конкретные смыслы, которыми наделяют свои религиозные действия и представления выразители той или иной конкретной религии. Прикладная герменевтика современной религиозной жизни – вот цель новой феноменологии по Ваарденбургу.

Методология, предлагаемая Ваарденбургом, уходит своими корнями в философию М. Хайдеггера и герменевтику Г.Г. Гадамера. Исходя из этих установок, религию Ваарденбург определяет как «область смыслов» [Ваарденбург, 2010, 110], характеризуемую абсолютностью, предельностью и «избыточной ценностью» [Ваарденбург, 2010, 25, 243]. Таким образом, религия оказывается одной из важнейших частей бытия человека в мире, ориентированной на фундаментальные вопросы человеческого экзистирования. В противовес классической феноменологии Ваарденбург предлагает вернуться к аппарату феноменологии философской, сфокусировавшись на центральном процессе интенции, столь сильно игнорируемом классиками. Интенциональность Ваарденбург понимает как особый способ отношения человека к феномену, он замечает, что «...ключ к адекватному исследованию религиозных материалов, так же как и научных интерпретаций и теорий относительно таких материалов, – понятие интенции. Феноменологическое исследование должно быть направлено именно на выявление или открытие интенций, содержащихся в человеческих выражениях (религиозных или иных)...» [Ваарденбург, 2010, 33]. Любые человеческие действия предполагают интенциональность, она конституирует действия в отношении феномена. По определению, интенциональность связана с объектом, на который направлено сознание, объект религии отличен от объектов иных сфер жизни человека, его понимание следует из понимания Ваарденбургом религии как сферы смыслов. Он пишет, что «...“избыточная ценность” религиозных феноменов, их качественное значение для людей, связанных с ними, следует искать в интенциях, которые направлены на что-то, что для этих людей обладает абсолютным значением: “объект”, на который направлена интенция, преодолевший повседневную обыденную жизнь...» [Ваарденбург, 2010, 142]. Для Ваарденбурга проект нефеноменологии в принципе заключается в изучении интенции, о чём он открыто и заявляет: «...новый стиль – исследование интенций и смыслов» [Ваарденбург, 2010, 55]. Нефеноменология, таким образом, рассматривает религию как человеческое событие, интенциональное по своей природе. Не берясь за описание религии вне зависимости от человека, нефеноменолог фокусируется на конкретных проявлениях религиозной жизни, всегда выявляя в ней интенциональное ядро. Например, в изучении молитвы «...задача феноменолога – раскрыть интенцию или интенции, которые заставляют человека молиться» [Ваарденбург, 2010, 121]. Таким образом, религиоведение должно стать более методологически фундированным, обрести философскую основу и высокий уровень саморефлексии. Главное, чем оно должно поступиться – это историей.

Согласно Ваарденбургу, феноменология нового типа не может следовать путём классической феноменологии, преимущественно строящейся вокруг обобщения

исторических данных жизни религий. Представление об интенциональности в своей основе противоречит историчности исследования, ведь интенцию в прошлом уловить практически невозможно. Исторические, зачастую отжившие свой век религиозные традиции требуют двойной герменевтики. Учёный, во-первых, должен адекватно воссоздать их мир и, во-вторых, установить актуально действовавшие в этом мире интенции, из которых, в свою очередь, заключить о смысле, вкладываемом верующими в феномены. Этот процесс несёт в себе риск двойных ошибок. С живыми религиями всё значительно проще, там наблюдение за современной жизнью верующих уже даёт почву для интерпретации и понимания. Вот как об этом процессе пишет Ваардебург: «...учёный пытается реконструировать экзистенциальные проблемы и трансцендентные отсылки <...>, которые лежат за исследуемыми им специфическими выражениями. Успех попытки понимания зависит от возможности учёного конституировать, хотя бы на миг, религиозную вселенную, о которой свидетельствует выражение и интерпретации самого выражения <...> с учётом того, что можно назвать “религиозным фоном” этой вселенной» [Ваардебург, 1978, 125]<sup>4</sup>. Следовательно, неофеноменолог должен избрать объектом своего исследования современные религии, живущие активной жизнью, и плотно работать с их последователями, фокусируясь на их религиозной интенции. В трудах Ваарденбурга не так много примеров, поясняющих как конкретно такое исследование должно осуществляться, но можно сделать вывод, что главным инструментом здесь должны стать опросы и интервью, выявляющие скрытые за повседневной религиозной жизни интенциональные основы. Поскольку свою научную карьеру Ваардебург сделал на исследовании ислама, то он предлагает следующий пример интенционального религиоведения: «...в случае с исламом мы можем задать, например, следующие вопросы: а) что данный мусульманин (или группа мусульман) в его (их) ситуации понимает под своим исламом, и как он (они) интерпретирует (-ют) эту религию; б) какие составляющие ислама обладают значимостью и значением для данного мусульманина или группы мусульман; в) каково значение этих составляющих ислама (например, Корана и хадисов, ритуальных законов, обычаев, освящённых как «исламские», и т.д.) для данного мусульманина или группы мусульман» [Ваардебург, 2010, 61]. Анализ полученных ответов должен привести исследователя к реконструкции конкретного образа религии, существующего в данной общине или у конкретного верующего.

### Критический анализ

Обратимся теперь к критическому анализу идеи Ваарденбурга. Представляется, что главной проблемой неофеноменологического проекта является его применимость. В трудах Ваарденбурга мы встретим очень много критики феноменологов-классиков, значительно меньше указаний на принципы неофеноменологического исследований и почти не найдём конкретной исследовательской программы, каким образом такое исследование можно проводить на эмпирическом материале. Приведённый выше опросник (один из немногих конкретных примеров эмпирической работы) при ближайшем рассмотрении ничем не отличается от обычного социологического исследования. Из него неясно, как и почему можно реконструировать уникальную религиозную интенцию мусульман, тем более, в чем уникальность этого метода и его феноменологичность по сравнению с хорошо зарекомендовавшими себя антропологическими и социологическими стратегиями. Некоторые критики в процессе реконструкции интенции, предложенном Ваарденбургом, усматривают элемент какой-то неясной игры, почти магии, ибо до конца не очевидно, как учёный должен понять, что он уже имеет адекватное представление об интенции верующего. Джон Дэниелс, например, подозревает, что в феноменологии нового стиля главным пунктом Ваарденбург провозглашает ту же эмпатию, которую он так усердно критиковал в классической феноменологии религии, а сам процесс исследования, ориентированный на обретение понимания, начинает напоминать «учёное гадание» [Daniels, 1995, 49]. На самом деле ситуация сложнее.

Если мы обратимся к трудам Ваарденбурга, то увидим, что на основании подобных опросов религиовед должен парадоксальным образом реконструировать интенцию верующих с помощью собственного воображения (!). Ваардебург так

и пишет, что сейчас все усилия учёного должны быть сфокусированы на «...интерпретации того, что мы называем религиозным значением, интенцией и объектом религиозного выражения, что предполагает воссоздание с его стороны ментального универсума...» [Ваардебург, 2010, 126]. Из этой постановки вопроса ещё неясно, что должен делать исследователь, чтобы «воссоздать» этот универсум, далее он поясняет свою мысль следующим образом: «...когда мы говорим о воссоздании религиозного универсума как предварительном условии для понимания религиозного значения, подразумевается, что на этой стадии исследования используются способности воображения. И когда мы говорим о вероятности вовлечённости самого исследователя в изучаемые факты и значения, подразумевается, что исследователь даже временно, мы могли бы сказать, как актёр, играет роль одного из тех, кого он изучает» [Ваардебург, 2010, 135]. Именно здесь и сохраняется одна из черт классической феноменологии религии: желание понять религию так, как её осознаёт верующий, но этому желанию, на наш взгляд, придаются гротескные черты. Феноменологи-классики считали, что они способны понять чуждую религию поскольку принадлежали к своей религии, из-засылки единства мира религий они предполагали, что христианин может понять буддиста, поскольку имеет опыт религиозной жизни, которая в своей основе строится по одним и тем же принципам. У Ваарденбурга всё меняется. Мир религий более не един, одна религия не походит на другую, учёный не должен быть верующим, но при этом обязан как-то понять внутренний мир верующего, способом такого понимания объявляется актёрская игра. Но не является ли такой путь гораздо более субъективным и волюнтаристским, чем проект классической феноменологии религии? Ведь, как известно, актёры бывают хорошие, бывают плохие, хорошему актёру далеко не всегда удаётся сыграть роль так, чтобы вжиться в персонажа, да и оценка того, хорошо или плохо была сыграна им роль, является чисто субъективной. Одному критику может показаться роль удачной, а другой совсем нет. Так как же такие зыбкие критерии возможно приложить к строгому научному исследованию религии? Получается, что декларируемая интенциональность покоится даже не на интуитивном постижении религии, как это было в классической феноменологии, а на практике актёрской техники, которую совершенно непонятным образом должен культивировать в себе религиовед. Если в классической феноменологии религии гарантом выступал личный религиозный опыт исследователя, полученный в рамках своей традиции, то тут никакого гаранта нет вовсе.

Более того, все эти рассуждения об интенции и пути выявления её с помощью опросов никак не согласуются с принципами философской феноменологии, которую Ваарденбург якобы и возвращает в религиоведение. Напомним, что, критикуя классиков, он пишет: «...классическая феноменология религии просто недостаточно рефлексивна, она слишком отделилась от философской феноменологии, сохраняя при этом название, классические феноменологи часто придерживались обманчивой точки зрения, когда дело шло о критике их философских оснований. Таким образом, феноменология религии становилась все более и более наивным предприятием, теряя не только научный, но и интеллектуальный статус» [Ваардебург, 2010, 157–158]. И далее, обращаясь к проблеме интенции, замечает, что «...если смотреть философски, классическая феноменология лишилась критической основы и проигнорировала или неправильно поставила проблему интенций, которые должны были быть её действительными объектами изучения» [Ваардебург, 2010, 158]. Проблема здесь в том, что для Гуссерля интенция сугубо внутренний процесс, связанный с актом чистого сознания. Философская феноменология в принципе отходит от какой-либо идеи эмпирики, поскольку постулирует невозможность работы с эмпирическим материалом, пока не установлены чёткие ноэтикоэзмотические корреляты процессов сознания. Для Гуссерля «...трансцендентность физической вещи – это трансцендентность конституирующегося в сознании и связанного с сознанием бытия» [Гуссерль, 2009, 167]. Всё трансцендентное, т.е. то, что не является непосредственной данностью сознания, что ему внеположно, равно как и всё, что не составляет сущность процессов сознания, должно быть убрано, чтобы очистить трансцендентальную субъективность. Эмпиричность трудов религиоведов-феноменологов есть работа со случайными фактами, принадлежащими к сфере

«тезиса естественной установки» [Гуссерль, 2009, 89–101], такая работа ни в малой мере не затрагивает эйдетической основы явлений. Гуссерль всю свою жизнь боролся за построение объективной науки, покоящейся на незыблемых и общих для всех законах разума, лишённой какого-либо интуитивизма, волюнтаризма в интерпретации данных. Можно констатировать, что та интенция, о которой пишет здесь Ваарденбург и которую он предлагает использовать в качестве основы новой феноменологии, не имеет ничего общего с гуссерлевским пониманием интенции, а идея актёрской игры полностью противоречит строгости философского феноменологического метода. Таким образом, критикуя классическую феноменологию религии за её нефилософичность, Ваарденбург сам становится жертвой своей же критики.

Кроме того, немало вопросов вызывает и метод историко-религиоведческого анализа, применяемый Ваарденбургом к трудам классиков фенологии религии. Разберём здесь только один показательный пример. Особое место в сборнике работ Ваарденбурга «Размышления о религиоведении» занимает развёрнутое эссе, посвящённое анализу творчества Г. ван дер Леува. Хотя общее направление книги Ваарденбурга религиоведческое, в этом эссе большую часть текста занимает анализ теологических трудов Леува, причём сделанный не Ваарденбургом, а студентом, писавшим под его руководством диссертацию, Ваарденбург лишь пересказывает работу студента. Все выкладки о теологическом творчестве Леува явочным порядком связываются с его религиоведческим наследием, логика текста примерно такая: Леув в своих теологических трудах отстаивал такие-то и такие-то идеи, значит, те же идеи содержатся и в его религиоведении, – причём примеров такого заимствования не приводится. Когда же в конце текста уже сам Ваарденбург обращается к разбору религиоведческого наследия Леува, то весь этот анализ ограничивается детальным разбором «Эпилогоменов», известного послесловия к труду Леува «Религии в её сущности и проявлениях». Здесь Ваарденбург попадает в ловушку, которой не избегло большинство исследователей творчества Леува<sup>5</sup>. Дело в том, что главная работа Леува имеет объем более 700 страниц, из них в конце книги около тридцати отведено «Эпилогоменам». Если мы присмотримся к трудам именитых зарубежных исследователей феноменологии религии, то легко обнаружим, что многие из них весь текст книги Леува не читали, а ограничились методологически корректными и философски основанными «Эпилогоменами». «Эпилогомены» же написаны в отличном от всего текста книги ключе, помещение их в конец 700-страничной монографии выделяет их на общем фоне. Читатель, измождённый чтением бесконечного системного сравнения феноменов сотен различных религий, в конце, добравшись до выверенного текста, запоминает только его, уже не соотнося то, что он прочёл в основном тексте с текстом «Эпилогоменов» (поскольку это соотносить очень трудно). Менее добросовестный читатель вообще прочтёт лишь последние страницы, ведь в них, по идее, должна быть представлена выжимка из всего огромного труда. Следуя моде на определённые философские идеи, Леув насытил «Эпилогомены» именами популярных на тот момент философов, тем самым введя свой труд в тенденции исследований эпохи. Проблема с Леувом заключается в том, что декларируемые в «Эпилогоменах» принципы имеют очень мало общего с самим предшествующим им исследованием, что мы уже продемонстрировали, когда анализировали его текст [Самарина, 2019а]. Таким образом, Ваарденбург, в анализе религиоведческой составляющей творчества Леува ограничиваясь лишь «Эпилогоменами», обнаруживает свою недостаточную исследовательскую добросовестность.

Поскольку Ваарденбург претендовал на создание нового религиоведческого направления в форме неофеноменологии, важно определить новизну этого направления. Сравнительно недавно в России был издан один из последних трудов Ваарденбурга «Религия и религии: Систематическое введение в религиоведение», в котором должны были найти своё выражение принципы этого нового проекта. Напомним, что общая мысль книги такова: дать читателю цельное представление о том, что такое религия и с помощью каких стратегий она может изучаться. Уже с первых страниц в глаза бросаются достаточно специфичные попытки определить религию как явление. Ваарденбург пишет, что «... конституирующий религиозный элемент – вера в иную спасительную реальность» [Ваарденбург, 2016, 30], есть

«...в религии особый вид опыта, который считается религиозным» [Ваарденбург, 2016, 30]. Иными словами, здесь не идет речь о религии как интенциональном феномене, о котором так много рассуждает Ваарденбург в методологических работах, напротив, здесь делается попытка определения религии как отдельного *независимого* от человека и *общезначимого* явления, наделённого набором сущностных характеристик, в приведённых примерах – верой, опытом. Но далее список этих характеристик расширяется, описывая религиозную жизнь, он пишет, что в ней «...есть нормы, которые связаны с полярными понятиями» [Ваарденбург, 2016, 33], «...есть напряжение между обыденным и иным миром» [там же]. Выделение такой полярности является неотъемлемой чертой языка классической феноменологии религии и постулирует наличие в религии оппозиции «священного» и «профанного», иными словами, здесь для описания религии Ваарденбург использует язык классического эссенциализма. Конечно, можно возразить, что это общее введение в религиоведение и его целью было дать понятное определение религии, но само обращение столь непримиримого критика классической феноменологии религии к ее эссенциалистскому категориальному аппарату есть очень значимое свидетельство того, что классическая феноменология религии эвристична, поскольку выходит, что общее представление о религии невозможно дать, не используя её язык. Это подтверждает и дальнейший текст книги. Когда в разделе «Изучение религии в контексте» Ваарденбург рассматривает психологические, социологические и этнологические стратегии изучения религии, то, описывая структуру религиозного общества, предлагает свою типологию религиозного авторитета, выделяя следующие типы: шаман, пророк, гностик, священник, гуру, аскет [Ваарденбург, 2016, 155–163]. Формально эта типология носит вполне социологический характер и при этом подозрительно напоминает типологии И. Ваха [Wach, 1944], ученика Ф. Хайлера, первого главы Чикагской кафедры сравнительного религиоведения, выходца из традиции классической феноменологии религий. Кроме того, бросается в глаза волюнтаристское обращение с религиозным материалом, стоит напомнить, что шаман, пророк и гностик – феномены, возникшие в специфических религиозных и культурных условиях, шаман – понятие, возникшее в культуре народов Сибири, гностик – продукт раннехристианской культуры, а пророк – часть истории древнего Израиля. Расширение этих понятий и придание им надкультурного и общерелигиозного статуса чрезвычайно спорно с религиоведческой точки зрения<sup>6</sup>. По специфике образования этих категорий и их приложимости к религиозному материалу все это очень схоже с выделением феноменов в классической феноменологии религии. Здесь напомним лишь известное деление на пророческую и мистическую религиозность, предложенное Ф. Хайлером в его известном труде «Молитва» [Heiler, 1920, 248–283], у него, кстати, пророческая религиозность напрямую была связана с социальным авторитетом пророка как личности.

Продолжением такой линии является и заключительный раздел книги, посвящённый «герменевтическому исследованию религии» – это один из синонимов, употребляемых Ваарденбургом для неофеноменологии. Ваарденбург приводит ряд примеров герменевтического исследования религии, прилагая свой метод к «тематическим комплексам, образующим предметную область <...> исследования религии» [Ваарденбург, 2016, 181], среди этих комплексов он называет: символы, мифы, священные писания, этику и мистику. В этом ряду бросается в глаза несоответствие. Если мифы, писания, символы и этика есть общеизвестные и неотъемлемые черты религиозной культуры, то мистика – явление иного порядка. Ваарденбург определяет мистику как «внутреннее переживание Абсолюта» [Ваарденбург, 2016, 189]. Само это определение указывает на исток появления тематического комплекса. Такое расширительное понимание мистики сформировалось в гуманитарных науках лишь к началу XX века, было закреплено У. Джеймсом и развито в ряде работ, в частности, авторами, принадлежащими к классической феноменологии религии<sup>7</sup>. Сейчас большинство исследователей считают термин «мистика» спорным и полемизируют с допустимостью его употребления как кросскультурной категории [Самарина, 2017]. Здесь мы вновь сталкиваемся с введением в неофеноменологический проект черт классической феноменологии религии, причём тех, против которых изначально

и выступал Ваарденбург. Ведь представление о мистике, как надкультурной реальности, присущей всем религиям, и уравнивание её с мифами и священным писанием есть не что иное, как нивелирование исторического контекста отдельных религиозных традиций в пользу унификации и выявления общих структур и феноменов.

Таким образом, можно заключить, что, пытаясь разработать и обосновать на конкретном религиоведческом материале проект неофеноменологии религии, Ваарденбург не смог полностью отказаться от аппарата классической феноменологии религии, ревитализировав ряд её категорий и использовав её стратегию работы с религиозным материалом, ту стратегию, против которой в своих критических работах он столь настойчиво выступал.

### Библиографический список

1. Амайон, Р. Понятие шаманизма: формирование западной интерпретации / Р. Амайон // Религиоведение. – 2009. – № 1. – С. 3–15.
2. Ваарденбург, Ж. Размышления о религиоведении, включая эссе работ Герарда ван дер Леу. Классические подходы к изучению религии. Цели, методы и теории исследования. Введение и антология / Ж. Ваарденбург. – Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2010. – 407 с.
3. Ваарденбург, Ж. Религия и религии: систематическое введение в религиоведение / Ж. Ваарденбург. – СПб.: Издательство РХГА, 2016. – 216 с.
4. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. – М.: Академический проект, 2009. – 489 с.
5. Самарина, Т.С. Первая репрезентация концепций мистического опыта в отечественной историографии / Т.С. Самарина // Философия религии: аналитические исследования. – 2017. – № 1. – С. 139–147.
6. Самарина, Т.С. Теория пандинамизма в феноменологии религии: категории Силы, Воли и Формы / Т.С. Самарина // Религиоведение. – 2019. – № 1. – С. 114–120.
7. Самарина, Т.С. Феноменология религии П.Д. Шантепи де ля Соссе и К. Тиле: от теологии к религиоведению / Т.С. Самарина // Богословский вестник. – 2019. – Т. 32. – № 1. – С. 67–79.
8. Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Introduction and Anthology / Ed. By J. Waardenburg. – N.Y.: Mouton, 1972. – 742 p.
9. Cox, J.A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates / J.A. Cox. – N.Y.: The Continuum International Publishing Group, 2006. – 276 p.
10. Daniels, J. How new is neo-phenomenology? A comparison of the methodologies of Gerardus van der Leeuw and Jacques Waardenburg / J. Daniels // Method Theory in the Study of Religion. – 1995. – 7–1. – P. 43–55.
11. Heiler, F. Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung / F. Heiler. – München: Verlag von Ernst Reenhardt, 1920. – 594 p.
12. Heiler, F. Die Buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung / F. Heiler. – München: Reinhardt, 1922. – 100 p.
13. Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion / F. Heiler. – Stuttgart: Kohlhammer, 1961. – 605 p.
14. Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology / G. van der Leeuw. – N.Y.: Macmillan, 1933. – 715 p.
15. Molendijk, A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands / A.L. Molendijk. – Leiden: Brill, 2005. – XII+311 p.
16. Otto, R. West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung / R. Otto. – Gotha: Leopold Klotz, 1926. – 416 p.
17. Ryba, T. Phenomenology of Religion / Ed. Segal R.A. / T. Ryba // The Blackwell Companion to the Study of Religion. – N.Y.: Blackwell, 2006. – P. 91–122.
18. Schmidt, L.E. The Making of “Mysticism” in the Anglo-American World: From Henry Coventry to William James / L.E. Schmidt // The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism. – Hoboken: Wiley-Blackwell, 2013. – P. 452–472.
19. Waardenburg, J. Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw / J. Waardenburg. – The Hague: Mouton, 1978. – 298 p.
20. Wach, J. Sociology of Religion / J. Wach. – Chicago: University of Chicago Press, 1944. – 412 p.
21. Williams, M.A. “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category / M.A. Williams. – Princeton, N.Y.: Princeton University Press, 1996. – 360 p.

*Текст поступил в редакцию 12.04.2019.*

- <sup>1</sup> У Ваарденбурга на этот счёт показательна работа «Последние тенденции в голландском религиоведении» [Ваарденбург, 2010]. Об истории религиоведения в Голландии см.: [Molendijk, 2005].
- <sup>2</sup> О религиоведческом проекте Тиле см.: [Самарина, 2019б].
- <sup>3</sup> См., напр.: [Heiler, 1922; Otto, 1926].
- <sup>4</sup> Здесь мы используем перевод с языка оригинала, так как русский вариант на стр. 126 представляется неточно передающим мысль Ваардебурга.
- <sup>5</sup> Наиболее показателен в этом плане труд Дж. Кокса [Cox, 2006], но так же с Леувом работали и многие другие авторы. См., например: [Ryba, 2006, 110–111; Daniels, 1995, 43–55].
- <sup>6</sup> О дискуссионности общей категории «шаманизм» см.: [Амайон, 2009]; о спорах вокруг термина «гностицизм» и вариативности его значений см.: [Williams, 1996].
- <sup>7</sup> Об истории возникновения этой категории в религиоведении см.: [Schmidt, 2013].

---

## References

1. *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Introduction and Anthology*. Ed. J. Waardenburg. N.Y.: Mouton, 1972, 742 p.
2. Cox J. *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*. N.Y.: The Continuum International Publishing Group, 2006, 276 p.
3. Daniels J. *Method Theory in the Study of Religion*. 1995, no. 7–1, pp. 43–55.
4. Hamayon R.N. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2009, no. 1, pp. 3–15 (in Russian).
5. Heiler F. *Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* [Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion]. München: Verlag von Ernst Reenhardt, 1920, 594 S. (in German).
6. Heiler F. *Die Buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung* [The Buddhist Contemplation. A Religious-Historical Investigation]. München: Reinhardt, 1922, 100 S. (in German).
7. Heiler F. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* [Manifestations and Essence of Religion]. Stuttgart: Kohlhammer, 1961, 605 S. (in German).
8. Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913 (Russ. ed.: Husserl E. *Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii*. Moscow: Akademicheskij proekt, 2009, 489 p.)
9. Leeuw G. van der. *Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology*. N.Y.: Macmillan, 1933, 715 p.
10. Molendijk A.L. *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*. Leiden: Brill, 2005, p. xii+311.
11. Otto R. *West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung* [Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism]. Gotha: Leopold Klotz, 1926, 416 p. (in German).
12. Ryba T. *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. N.Y.: Blackwell, 2006, pp. 91–122.
13. Samarina T.S. Bogoslovskij vestnik [Theological Herald]. Sergiyev Posad, 2019, vol. 32, no. 1, pp. 67–79 (in Russian).
14. Samarina T.S. *Filosofiya religii: analit. Issled.* [Philosophy of Religion: Analytic Researches]. Moscow, 2017, no. 1, pp. 139–147 (in Russian).
15. Samarina T.S. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2019, no. 1, pp. 114–120 (in Russian).
16. Schmidt L.E. *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 452–472.
17. Waardenburg J. *Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw*. The Hague: Mouton, 1978, 298 p. (Russ. ed.: Waardenburg J. *Razmyshleniya o religiovedenii, vlyuchaya esse rabot Gerarda van der Leu. Klassicheskie podhody k izucheniyu religii. Celi, metody i teorii issledovaniya. Vvedenie i antologiya*. Vladimir: Izd-vo Vladim. gos. un-ta, 2010, 407 p.)
18. Waardenburg J. *Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw*. The Hague: Mouton, 1978, 298 p.
19. Waardenburg J. *Religionen und Religion: Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin, New York: de Gruyter, 1986, 277 s. (Russ. ed.: Waardenburg J. *Religiya i religii: sistematicheskoe vvedenie v religiovedenie*. St. Petersburg: Izdatel'stvo RHGA, 2016, 216 p.)
20. Wach J. *Sociology of Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1944, 412 p.
21. Williams M.A. "Gnosticism"; *An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton, N.Y.: Princeton University Press, 1996, 360 p.

Submitted for publication on April 12, 2019.

## ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Лушников Александр Александрович – кандидат исторических наук, докторант кафедры отечественной истории, краеведения, методики преподавания истории Пензенского государственного университета; lushnikov1@mail.ru

Хоэл Иван Гонсалес Седилло – аспирант (Международные отношения и мировая политика), Санкт-Петербургский государственный университет; ivangzz.ced@gmail.com

Ярков Александр Павлович – доктор исторических наук, ведущий эксперт Экспертного научного центра по противодействию идеологии экстремизма и терроризма Тюменского государственного университета; ayarkov@rambler.ru

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

Шершнёва Елена Александровна – кандидат исторических наук, доцент кафедры политической истории Алтайского государственного университета; D2703@yandex.ru

Шандыба Сергей Вячеславович – научный сотрудник Государственного Музея истории религии; serge-rhgi@mail.ru

Сем Татьяна Юрьевна – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Российского этнографического музея; semturem@mail.ru

Куляскина Ирина Юрьевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социологии Амурского государственного университета; ihandoshko@mail.ru

Худяев Андрей Сергеевич – младший научный сотрудник Центра сравнительного религиоведения и этносемиотики Северного (Арктического) федерального университета им. М.В. Ломоносова; a.s.khudiaev@gmail.com

Юрасов Игорь Алексеевич – доктор социологических наук, доцент, профессор кафедры Менеджмента, информатики и общегуманитарных наук Пензенского филиала ФГОБУ ВО «Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации»; jurassow@mail.ru

Танина Мария Алексеевна – кандидат экономических наук, доцент, доцент кафедры Менеджмента, информатики и общегуманитарных наук Пензенского филиала ФГОБУ ВО «Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации»; margo10@inbox.ru

Надыршин Тимур Маратович – младший научный сотрудник отдела религиоведения Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева, Уфимский федеральный исследовательский центр Российской академии наук; timurimp@mail.ru

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

Поляков Николай Станиславович – кандидат философских наук, ассистент кафедры философии религии и религиоведения Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; n.poljakov@spbu.ru

Самарина Татьяна Сергеевна – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН; t\_s\_samarina@bk.ru

## INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

.....  
**Alexander A. Lushnikov** – PhD (History), Post-Doctoral Associate at the Department of History of Russia, Local Studies and Teaching History, Penza State University; lushnikov1@mail.ru

**Joel Ivan Gonzalez Cedillo** – Ph.D. Student (International Relations and World Politics), St. Petersburg State University; ivangzz.ced@gmail.com

**Alexander P. Yarkov** – DSc (History), Leading Researcher of the Expert Scientific Center for Combating the Ideology of Extremism and Terrorism of Tyumen State University; ayarkov@rambler.ru

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

**Elena A. Shershneva** – PhD (History), Assistant Professor at the Department of Political History, Altai State University; D2703@yandex.ru

**Sergei V. Shandyba** – Research Fellow at The State Museum of the History of Religion; serje-rhgi@mail.ru

**Tatiana Yu. Sem** – PhD (History), Leading Researcher at the Russian Museum of Ethnography; semturem@mail.ru

**Irina Yu. Kulyaskina** – DSc (Philosophy), Professor at the Department of the Study of Philosophy and Sociology of the Amur State University; ihandoshko@mail.ru

**Andrey S. Khudyaev** – Junior Research Associate at Centre for Comparative Religious Studies and Ethnosemiotics, Northern (Arctic) Federal University named after M.V. Lomonosov; a.s.khudiaev@gmail.com

**Igor A. Yurasov** – DSc (Sociology), Associate Professor, Professor at the Department of Management, Computer Science and Humanities, Penza Branch of Financial University under the Government of the Russian Federation; jurassow@mail.ru

**Maria A. Tanina** – PhD (Economics), Associate Professor, Assistant Professor at the Department of Management, Computer Science and Humanities, Penza Branch of Financial University under the Government of the Russian Federation; margo10@inbox.ru

**Timur M. Nadyrshin** – Junior Researcher at Kuzev Institute for Ethnological Studies, Subdivision of the Ufa Federal Research Centre of the Russian Academy of Sciences; timurimp@mail.ru

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

**Poliakov Nikolai S.** – PhD (Philosophy), Assistant at the Department of the Philosophy of Religion and Religious Studies, St. Petersburg State University; n.poljakov@spbu.ru

**Tatiana S. Samarina** – PhD (Philosophy), Research Fellow at Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; t\_s\_samarina@bk.ru

## 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). Рекомендуются правильно употреблять знак дефис (-) и знак тире (–).

Все статьи проверяются членами редакционной коллегии на плагиат и дублирование с помощью систем Антиплагиат.вуз <https://www.antiplagiat.ru> и Plagiarisma <http://plagiarisma.net>. Статьи, опубликованные ранее (в печатном или электронном варианте), не принимаются. Все статьи проходят двойное слепое рецензирование.

Шрифт основного текста – Times New Roman, кегль 14 пунктов (кегль шрифта сноска – 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](mailto:sciencia@yandex.ru). Текстовые файлы принимаются редакцией исключительно в формате RTF.

Файл с текстом статьи называется по названию статьи; если название слишком длинное, то первые пять-шесть словами названия статьи (например, Межрелигиозный диалог и опыт культурной аккомодации.rtf.). Другие файлы называются по фамилии автора (например, Иванов.Фото.jpg).

Сведения об авторе (на русском и английском языках) должны содержаться в отдельном файле. Сведения об авторе в тексте статьи не присутствуют, что обусловлено правилами двойного «слепого» рецензирования статей (Double-blind review).

Структура статьи на русском языке:

- 1) Название статьи на русском языке.
- 2) Аннотация (не менее 200 слов; ок. 1200 знаков с пробелами) на русском языке.
- 3) Ключевые слова или словосочетания на русском языке (от 6 до 10).
- 4) Название статьи на английском языке.
- 5) Аннотация (не менее 200 слов; ок. 1200 знаков с пробелами) на английском языке.
- 6) Ключевые слова или словосочетания на английском языке (от 6 до 10).
- 7) Основное содержание статьи (раздел «Заключение» обязателен).
- 8) Раздел «Благодарность» (по желанию автора), где указываются наименование фонда и номер проекта, при финансовой поддержке которого подготовлена публикация (если она имеется), а также излагаются другие выражения признательности. Ниже даётся перевод на английский в разделе «Acknowledgement».
- 9) Список сокращений, условных обозначений и т. п., если они присутствуют в тексте.
- 10) Библиографический список, пронумерованный в алфавитном порядке.
- 10) Транслитерированный библиографический список в романском алфавите (латинице) – References.
- 11) Подписи к иллюстрациям (если таковые включены в статью).
- 12) Примечания (если таковые имеются) 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 <https://religio.amursu.ru> в разделе «Авторам».**

# INFORMATION FOR AUTHORS

---

## Articale 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.

Articles are accepted in Russian or English. The article should be written in strict accordance with the norms of the Russian or English languages, in compliance with the rules of spelling, punctuation, grammar and stylistics. An article containing spelling, punctuation, grammatical and stylistic violations is not accepted for review. The spelling of religious concepts, names of denominations and religious organizations must comply with the general spelling standards adopted in written scientific speech. It is recommended to properly use hyphens (-) and dashes (–).

The font of the main text is Times New Roman, the size is 14 points (the size of notes is 10 points), the line spacing is single. To highlight selected terms, foreign words, etc., the use of bold or italics is allowed. If it is necessary to use special fonts (Sanskrit, etc.), an appropriate font base is provided. Text files are accepted in RTF only.

All articles are checked by members of the editorial board for plagiarism and duplication, using the systems: Anti-plagiarism.vuz <https://www.antiplagiat.ru> and Plagiarisma <http://plagiarisma.net>.

Articles published previously (in print or electronic form) are not accepted. All articles undergo double blind peer review.

The electronic versions of papers and the accompanying materials are sent to the following address: [sciencia@yandex.ru](mailto:sciencia@yandex.ru). The file is named after a title of an article; if the title is too long, than the first 5 or 6 words of the title are used (for example: Interreligious Dialogue and Cultural Accommodation.rtf). Information about the author must be presented in Russian and English and contain full name, academic degree, academic rank (or position), affiliation (place of employment, full postal address of the organization, postal code), and e-mail. This information should be presented in a separate file, not in the text of the article. This responds to the rules of double blind peer review.

The structure of an article includes:

- 1) The title of the article in English and Russian.
- 2) Abstract (about 1200 characters with spaces (200 words) in English and Russian.
- 3) Key words or phrases (no more than 10) in English and Russian.
- 5) The main text of the article.
- 6) Information about financing (grants, etc., if any) is indicated in the section "Acknowledgment". The section should contain a name of a foundation and a number of a project only. If needed, the author may express other gratitude and appreciation.
- 7) List of abbreviations, notation conventions, etc. if needed.
- 8) Reference list (numbered in alphabetical order; 20–30 positions are preferable if it is possible).
- 9) List of illustrations if any;
- 10) Notes (if any) in the form of endnotes with Arabic numerals, containing author's commentaries.

The author's photo is also attached to the article, which should be a portrait image stylistically close to the documentary photo. The format of the photo is jpg, the resolution is at least 300 dpi.

Illustrations (photos, tables, graphs, etc.) can be attached to the required files.

**Full information on submission of articles with samples and comments is available on the website of the journal <https://religio.amursu.ru> in the section «Submission».**

## 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 – 0000000000000000130 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

<https://religio.amursu.ru> или по адресу: [lsadvskaja@rambler.ru](mailto:lsadvskaja@rambler.ru)



Для заметок / Notes



**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. 2019. № 3.**

Издательство АмГУ. Подписано к печати 23.09.2019.

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. 22,7. Тираж 500.



## ABOUT THE JOURNAL

The journal "Study of Religion" is the first Russian one dealing with religious studies as scientific and educational subject.

The journal is oriented towards the academic community, and hence the editorial board forms its content in accordance with its strictly scientific character. "Study of Religion" is not intended for any theological or unscientific interpretation or for pursuing any unscientific aim. Individual convictions of our authors should not keep them from academic, scientific understanding of religious phenomena. The journal is not related to occult, mystical, pseudo historical and fantastic ideas that are trying to replace or falsify the study of religion as well as theology of traditional denominations.

The journal plays an important role in determining the place of religious studies in Russia as the academic field and the subject in university curriculums. "Study of Religion" includes papers on the history of world and Russian religions, philosophy of religion, sociology of religion, psychology of religion, etc. Much attention is given to the contemporary religious situation in the Russian Federation. The journal helps specialists in different fields of religious studies to exchange information, field data, and archive materials. That is why, being an academic publication, the journal offers a wide range of opportunities to those scholars who open new aspects in the study of religion.

We look forward to collaborating with Russian and foreign colleagues.

