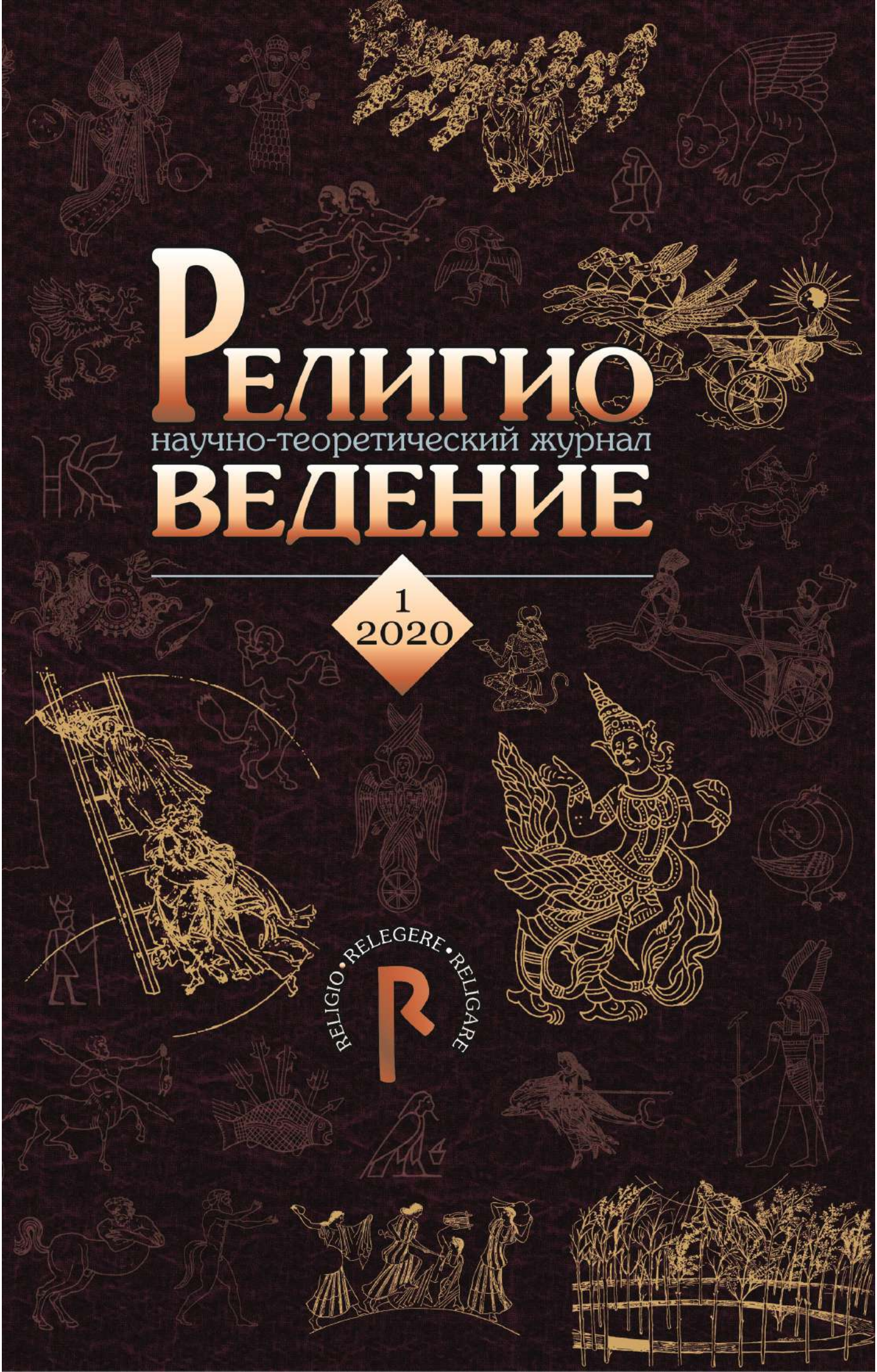


РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

научно-теоретический журнал

1
2020

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

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

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

Editor in chief: **A.P. Zabiyako**
Executive secretary: **E.S. Elbakyan**

Editorial board:

I.L. Alekseev
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

International Council:

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

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

Editorial offices:

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

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

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

Luc-Olivier Merson. Rest on the Flight into Egypt. 1879.

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

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

научно-теоретический журнал

1
2020

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

Главный редактор
А.П. Забияко

Отв. секретарь
Е.С. Элбакян

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

История религии

Забияко А.П. Генезис религии: возникновение зоолатрии по материалам мобильного искусства Западной и Центральной Европы.....5

Куропаткина О.В. Оппозиционные религиозные движения в Северной Европе и России 19 – начала 20 века: национально-культурный аспект.....29

Религии России

Матыцин К.С. Русское сектантство Сибири в исследованиях Императорского русского географического общества.....36

Конталева Е.А. Религиозный синкретизм русских харбинцев: формы политического радикализма.....43

Религии Востока

Гарридо В.В. Образ дракона Лун-ван (龙王) в религиозных верованиях Древнего Китая.....67

Ерохин Б.Р. История переводов с тибетского на русский (1720–1991): прерванные взлёты.....73

Антропология религии

Прихотько В.А. Самоидентификация личности православного христианина в контексте традиций и социокультурных трансформаций погребально-поминальной обрядности.....83

Религиозная философия

Леонидов Д.В. «Размышления о человеческом тщеславии» Матиаша Айриша: ироническая апология просвещённого абсолютизма.....94

Религия и право

Герасименко А.П. Б.П. Вышеславцев о религиозных корнях права.....101

Мухаметзарипов И.А. Зарубежный научный дискурс о религиозных судах в светском государстве.....114

Религия и культура

Трухин В.И., Нацвин А.В. Реконструкция внешнего облика Воскресенской церкви Албазинского острога.....123

Еремин С.Ю., Киричков И.В. Храм Святой Софии Премудрости Божией в Харбине.....132

История религиоведения

Зубковская А.А. Религиоведение в структуре наук о жизни: философские и методологические аспекты.....142

Кругозор

V Конгресс российских исследователей религии.....149

Информация об авторах.....155
К сведению авторов.....157
Оформление подписки.....159

Учредитель (соучредители):
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Амурский государственный университет», Региональная общественная организация «Объединение исследователей религии»

Адрес редакции и издателя журнала:
675027, Россия, Амурская область, г. Благовещенск, ул. Игнатьевское шоссе, 21, ФГБОУ ВО «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.

© «Религиоведение», 2020

ISSN 2072-8662 Quarterly journal Key title: Religiovedenie

RELIGIO VEDENIE

SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL

1
2020

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

Editor in Chief
Andrey P. Zabiyako

Executive Editor
Ekaterina S. Elbakyan

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

Editorial Board
I.L.Alekseev
P.V. Basharin
I.P. Davidov
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

Andrey P. Zabiyako. The Genesis of Religion: the Emergence of Zoolatry Based on the Materials of Mobile Art in Western and Central Europe.....5

Oksana V. Kuropatkina. Opposition Religious Movements in Northern Europe and Russia of the 19th and Early 20th Centuries: National and Cultural Aspect.....29

Religions of Russia

Kirill S. Matytsin. Russian Sects of Siberia in the Studies of the Imperial Russian Geographical Society.....36

Evgeniya A. Kontaleva. The Religious Syncretism of Harbin Russians: Forms of Political Radicalism.....43

Religions of the East

Valeriia V. Garrido. The Dragon King (Long Wang 龙王) in the Religious Beliefs of Ancient China.....67

Boris R. Erokhin. The History of Translations from Tibetan into Russian (1720–1991): The Abandoned Take-off.....73

Anthropology of Religion

Valeria A. Prikhotko. Self-Identification of an Orthodox Christian in the Context of Traditions and Socio-Cultural Transformations of Funeral and Memorial Rites.....83

Religious Philosophy

Denis V. Leonidov. Matias Aires's "Reflections on Men's Vanity": An Ironic Apology of Enlightened Absolutism.....94

Religion and Law

Anatoly P. Gerasimenko. B.P. Vycheslavzeff on Religious Roots of Law.....101

Ilshat A. Mukhametzaripov. Foreign Scientific Discourse about Religious Courts in a Secular State.....114

Religion and Culture

Vladimir I. Trukhin, Aleksey V. Natsvin. Reconstruction of the External Appearance of Voskresenskaya Church of Albazin Fortress (Albazinsky Ostrog).....123

Sergei Yu. Eremin, Igor V. Kirichkov. The Cathedral of the Holy Wisdom of God in Harbin.....132

History of Religious Studies

Anastasiya A. Zubkovskaya. Religious Studies in the Structure of Life Sciences: Philosophical and Methodological Aspects.....142

Scope

The 5th Congress of Russian Scholars of Religion.....152

Information about the authors.....156
Information for authors.....158
Subscription.....160

Founder (co founders): Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education ´The Amur State University“, Regional Public Organization “Association of Scholars in Religion”

Address of the editorial office and publisher of the journal:
of. 107, build. 7, 21 Ignatievskoe shosse, FSBEI of Higher Education ´The Amur State University” Blagoveshchensk, Amur Oblast, 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.

© «Religiovedenie», 2020

Религиоведение. 2020. № 1
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 1

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.1.5-28

Забияко А.П.

Амурский государственный университет
675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, стр. 7, каб. 107
sciencia@yandex.ru

Генезис религии: возникновение зоолатрии по материалам мобильного искусства Западной и Центральной Европы

Аннотация. В статье раскрываются основные этапы изучения древнейших зооморфных образцов мобильного искусства и их интерпретации в качестве религиозных явлений. Содержание статьи охватывает территории Западной и Центральной Европы. Фигуративные зооморфные скульптуры периода раннего ориньяка свидетельствуют о существовании уже в этот начальный период верхнего палеолита зоолатрии. Зоолатрия, религиозно мотивированное почитание животных, была вплетена в другие ранние формы религиозных верований и практик. Зоолатрия находила выражение в разных видах магических действий. Одним из свидетельств этого являются преднамеренно деформированные фигурки животных. При этом большинство современных исследователей согласны, что зоолатрию нельзя свести только к верованиям и практикам охотничьей магии. Фигуративные образы – строительный материал воображения, пролагающего пути мифологии. Особенное значение имеют териоантропоморфные образы. Зооантропоморфные и териоантропоморфные образы указывают на существование в некоторых локальных сообществах мифологических представлений. В разных локальных сообществах мифологические представления, персонажами которой выступали зоо- и зооантропоморфные существа, были разными. Мифологическим териоантропоморфным образам существ инаковой по отношению к людям и животным природы соответствовал мифологический образ особого пространства, в котором находилась соприродная им реальность – реальность инобытия, доминирующая по отношению к повседневной реальности человеческого существования. Существование представлений об инобытии как сверхреальности – определяющий признак религии. На материалах зоо- и зооантропоморфных образцов мобильного искусства Западной и Центральной Европы наличие религии в формах развитой зоолатрии датируется ранним ориньяком, временем около 40 тыс. кал. л.н.

Ключевые слова: мобильное искусство, скульптура, гравировка, верхний палеолит, ориньяк, религия, зоолатрия, зооморфизм, символизм

Andrey P. Zabiyako

Amur State University
of. 107, build 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Russia, 675027
sciencia@yandex.ru

The Genesis of Religion: the Emergence of Zoolatry Based on the Materials of Mobile Art in Western and Central Europe

Abstract. The article reveals the main stages of the study of the most ancient zoomorphic samples of mobile art and their interpretation as religious phenomena. The content of the article covers the territory of Western and Central Europe. Figurative zoomorphic sculptures of the Early Aurignac period testify to the existence of the Upper Paleolithic zoolatry already in this initial period. Zoolatria, a religiously motivated veneration of animals, was woven into other early forms of religious beliefs and practices. Zoolatry found expression in various types of magical actions. One evidence of this is the intentionally deformed animal figures. However, most modern researchers agree that zoolatry cannot be reduced only to the beliefs and practices of hunting magic. Figurative images are the building blocks of imagination, paving the way for mythology. Therioanthropomorphic images are of particular importance. Zooanthropomorphic and therioanthropomorphic images indicate the existence of mythological representations in some local communities. In different local communities, mythological representations, the characters of which were zoo- and zooanthropomorphic creatures, were different. The mythological therioanthropomorphic images of creatures of a different nature in relation to people and animals corresponded to the mythological image of a special space in which there was a reality similar to them –

the reality of other being, which dominates the everyday reality of human existence. The existence of ideas about other being as superreality is a defining sign of religion. Based on the materials of zoo- and zooanthropomorphic samples of mobile art in Western and Central Europe, the presence of religion in the forms of developed zoolatria dates from the early Aurignac, with a time of about 40 000 calendar years ago.

Key words: mobile art, sculpture, engraving, Upper Palaeolithic, Aurignacian, religion, zoolatry, symbolic culture

Введение

В последние десятилетия в археологии, антропологии, религиоведении получены новые эмпирические данные относительно произведений древнейшего мобильного искусства и предложены их новые интерпретации в качестве религиозных объектов. Целью статьи является исследование основных этапов изучения древнейших зооморфных образцов мобильного искусства, фиксация современных датировок и локализаций артефактов, а также выявление их экспликаций в качестве религиозных явлений. Содержание статьи территориально ограничено Западной и Центральной Европой. Статья прежде всего направлена на дальнейшее изучение возникновения религии и морфогенеза ранних форм религии [Забияко, 2018].

Постановка проблемы и основные дефиниции

Образцы скульптуры эпохи каменного века, как и наскальные изображения (петроглифы), являются одним из выражений ранних форм символической деятельности. В отличие от петроглифов – объектов париетального искусства (от лат. parietalis – стенной), статично связанных с каменными поверхностями пещер, скал или крупных валунов, древние образцы скульптуры представляют собой обособленные объекты небольших размеров, которые могут быть свободно перемещены в пространстве. Поэтому их относят к мобильному искусству (от лат. mobilis – подвижный) или, иначе, к портативному искусству (от лат. portatio – переноска), искусству малых форм. Обычно при исследовании произведений древнего искусства образцы скульптуры (статуэтки) изучаются совокупно с образцами, выполненными при помощи резьбы по кости, камню – гравировками (гравюрами), а также с рельефами. Петроглифы и скульптура как объекты искусства отличаются не только по типу расположения в пространстве (статическому или динамическому), форме (плоскостной или объёмной), способам изготовления, но и по функциям. Однако в их взаимоотношениях с ранними формами религии они, в сущности, сходны.

Разумеется, не вся совокупность ныне известных образцов древнего мобильного искусства имеет прямое отношение к религиозной ментальности и деятельности. Некоторые образцы могли выступать символами власти или статуса, объективацией эстетического чувства или игровой культуры. Но в ситуации изоморфизма первобытного сознания в своём большинстве образцы скульптуры существовали как предметы с религиозной семантикой и функцией. Петроглифы были формой графической, двухмерной, визуализации, а скульптура – объёмной, трёхмерной, визуализации религиозных представлений. Предметы мобильного искусства являлись во многих случаях атрибутами культовых практик.

Древние статуэтки и гравировки представлены двумя основными группами изображений – антропоморфными и зооморфными, анималистическими. Вторая группа включает в себя териоморфные образы (от греч. θήρειος, θεριό, – зверь, дикое животное) – образы зверей, орнитоморфные (от греч. ὄρνις – птица) – образы птиц, серпентоморфные (от лат. serpens – пресмыкающееся, змея) – образы пресмыкающихся, ихтиоморфные (от греч. ἰχθύς – рыба) – образы рыб и некоторые другие. Особую группу составляют зооантропоморфные изображения – образы, сочетающие животные и человеческие признаки; их разновидностью являются териоантропоморфные изображения – образы, в которых соединены черты дикого зверя и человека.

Появление в древнейших культурах объёмных зооморфных и зооантропоморфных изображений свидетельствовало о формировании зоолатрии.

Первые образцы мобильного искусства и начальный этап их интерпретации

Впервые проблема наличия в ранней фазе человеческой истории скульптурных изображений была поставлена французским исследователем древности

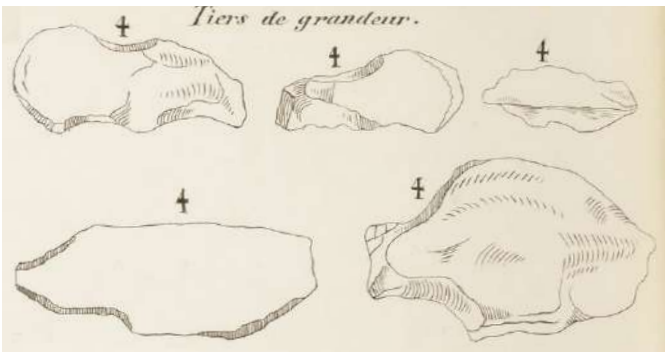
Жаком Буше де Пертом, который в 30-е годы XIX в. начал собирать в долине реки Соммы обработанные, как предполагалось, рукой человека камни, рядом с которыми встречались кости вымерших животных. Основные мотивации изучения раннего состояния человечества вытекали из религиозных убеждений Ж. Буше де Перта. Он сочетал в своём духовном складе качества учёного-эволюциониста и христианского мыслителя-прожектёра, верившего в телесно-духовный прогресс человечества, длящийся от творения до особого высшего состояния существ, способных покинуть Землю и переселиться поближе к Солнцу, стать сверхземными сущностями («extraterrestres»), которые подобны солнечным лучам, ангелам и архангелам. Достигнув в своём развитии такого состояния, человечество перейдёт в вечность. Движущей силой телесно-духовного «прогресса» является вечное божественное начало в человеке – душа. Эта «метафизика прогресса» была изложена Буше де Пертом в качестве религиозно-философского учения в пятитомном трактате «Творение. Эссе о происхождении и прогрессе существ» [Boucher de Perthes, 1838–1841]. Археологические исследования призваны были подтвердить эмпирическим материалом идею телесно-духовного прогресса человечества от примитивных состояний ко всё более совершенным.

В 1847 г. Ж. Буше де Перт опубликовал первый том серии «Кельтские и допотопные древности. Исследование о первобытной индустрии и об искусствах в их происхождении», в котором обобщил результаты своих сборов 1837–1846 гг. [Boucher de Perthes, 1847]. В 23 главе, названной «Фигуры и символы допотопного периода», автор описал и представил в рисунках многочисленные каменные предметы, в которых, согласно его трактовке, можно различить антропоморфные черты, фигуры животных, в том числе, древних – мамонтов, слонов, бизонов, носорогов. При доле воображения и допущении художественной условности некоторые предметы можно было принять за скульптурные изображения «мастодонтов» [Boucher de Perthes, 1847, 482–483]. Руководствуясь своим методом «археогеологии» (archéogéologie), Буше до Перт доказывал принадлежность каменных изделий «допотопной» эпохе, в которую жили люди, не имеющие прямого отношения в древнему населению Галлии – кельтам и другим народам античности. Эти современники «мастодонтов» владели не только техниками изготовления каменных орудий, но и отличались стремлением к духовному совершенствованию и искусству.

В духе своей религиозной метафизики Ж. Буше де Перт объясняет в «Кельтских и допотопных древностях», откуда возникло искусство, которое «избыточно для практических потребностей» и всегда пребывает «вне повседневной необходимости». Искусство является выражением присущего «зарождающемуся человечеству» культа, который обращён к идеалу. «Все религиозные люди прозревают идеал; а идеал – это искусство». «Как только человек помыслил о божестве, он захотел увидеть его образ; и если он не видел его во внешних объектах, он искал его в самом себе или в своём сердце, и то, что его воображение изображало, то его рука стремилась выразить. Так с первой молитвой сознанием был создан первый идол» [Boucher de Perthes, 1847, 498]. Автора не смущало, что многие «первые идолы» имели облик животных, поскольку человек в ранней фазе своего развития «по своим привычкам и способу мышления мало чем отличался от животных – в этом нельзя сомневаться, если судить о нём по его произведениям» [Boucher de Perthes, 1847, 532]. Изготовление скульптурных изображений предшествовало рисунку, поскольку оно было более простым способом создания образа, чем плоскостное изображение. Тем самым: «Скульптура, или попытка воспроизведения форм, была первым искусством, которому человек посвятил себя, и до сих пор она наиболее распространена среди народов, в культуру которых гравюра и литография не проникли» [Boucher de Perthes, 1847, 552]. Согласно Буше де Перту, антропо- и зооморфные скульптурные изображения являются наиболее ранними объектами («символами», подобными знакам письменности), в которых человек фиксировал свои религиозные прозрения, давшие начало искусству.

Ж. Буше де Перт своим энтузиазмом, упорством в продвижении новых идей способствовал крупным сдвигам в понимании ранней истории человечества. В начале 60-х годов его правота в утверждении идеи древности человечества, сопоставимой

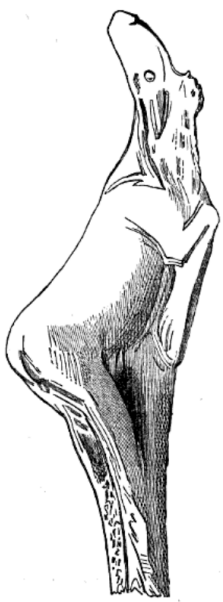
с древностью вымерших животных, была признана. Однако его коллекции выполненных из камня «фигур и символов допотопного периода» не отличаются эмпирической убедительностью, а интерпретации ранней скульптуры как выражения изначально присущей человеку религиозности далеки от науки.



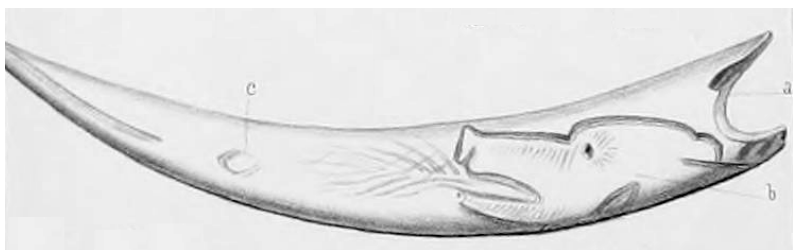
Илл. 1. Изображения мастодонтов, мамонтов или носорогов, согласно Ж. Буше де Перту. Boucher de Perthes, 1947, Pl. LVII.

Первые образцы подлинной древнейшей зооморфной скульптуры были введены в научный оборот французским палеонтологом и археологом Эдуардом Ларте, открывшим эти артефакты совместно с английским меценатом и этнологом Генри Кристи. В 1860 г. Э. Ларте начал раскопки во Франции в пещерах пров. Дордонь, прежде всего – в долине реки Везер, в регионе Перигор. В 1863 г. он при участии Г. Кристи сосредоточил усилия на изучении пещер (гротов) Комр-Граналь, Пей-де-Л'Азэ (Пеш-де-Л'Азэ), Ливир, Мустье, Эйзи, Мадлен, Ложери-От и Ложери-Бас. Раскопки принесли многочисленные находки костей древних животных, каменных орудий и предметов искусства. В гроте Эйзи были найдены две сланцевые пластины с гравированными изображениями травоядных животных, в Ложери-Бас – орнаментированные изделия из рога оленя, гравировки с образами быков. В Ложери-Бас исследователи обнаружили также образцы скульптуры, представлявшие собой вырезанные из кости голову лошади и голову северного оленя. Наиболее значимым предметом коллекции скульптур оказалось изготовленное из рога оленя оружие, рукоять которого имела форму тела животного, скорее всего, оленя, с подогнутыми под живот ногами и закинутыми на спину рогами.

Эдуард Ларте был не первым, кто держал в руках орнаментированные и гравированные кости, обнаруженные при раскопках пещер. Так, в 1834 г. Андре Франсуа Бруйе (André François Brouillet) открыл в регионе Пуату пещеру Шафо (Chauffaud), нашёл там каменные и костяные изделия, а затем его сын Пьер-Амадей Бруйе (Pierre-Amédée Brouillet) продолжил в ней раскопки, собрав большую коллекцию обработанных каменных и костяных предметов, среди которых встречались искусно декорированные. К ним относились, например, два фрагмента оленьей кости, на одном из которых была вырезана голова медведя, а на другом – фигуры двух ланей (или оленух). Эти предметы искусства, извлечённые из пещеры между 1834 и 1854 гг., были вначале отнесены к эпохе кельтов.



Илл. 2. Изображение оленя. Ложери-Бас. Франция. Lartet, 1864, 31.



Илл. 3. Изображение головы медведя. Шафо. Франция. Lartet, 1861б. Pl. XII, 9.

Пещера и находки были известны Э. Ларте, который по приглашению А. Буйе осматривал Шафо. В двух статьях 1861 г., посвящённых археологическим памятникам, на которых были собраны изготовленные людьми артефакты и кости крупных ископаемых млекопитающих последнего геологического периода, он опубликовал вырезанные на кости изображения из пещеры Шафо [Lartet, 1861a; Lartet, 1861б]. В 1864 г. появилась обобщившая результаты раскопок в регионе Перигор и соседних регионах небольшая книга Э. Ларте и Г. Кристи [Lartet, Christy, 1864]. Исследователи решительно отринули предположения о том, что древние изделия из пещер могли иметь отношение к населению античной Галлии. Ларте и Кристи твёрдо определили принадлежность артефактов к каменному веку, к первобытной эпохе «охотников на оленей, бизонов и козерогов». В этот период, указывали авторы, люди, освободив достижениями в орудийной деятельности и охоте некоторое время для досуга, перешли к созданию предметов искусства, достигнув в этом большого мастерства, поскольку «прогресс и совершенство в искусстве не всегда проявляется в соответствии с хронологическими градациями», когда более раннее произведение должно быть обязательно более примитивным, чем более позднее [Lartet, Christy, 1864, 34].

Публикации 1861 и 1864 годов Э. Ларте и Г. Кристи – первые труды, представившие зооморфные произведения мобильного искусства научной общественности. При датировке артефактов исследователи исходили из верной идеи, согласно которой, обработанные человеком каменные и костяные изделия, обнаруженные в одном слое с останками ископаемых животных, относятся к одной эпохе – к древнейшему периоду истории человечества. Эта основанная на принципах археологической стратиграфии позиция быстро получила признание у современников. Так, уже в 1865 г. А. Бруйе отказался от прежних взглядов на гравированные изделия из Шафо в качестве кельтских и в общем контексте интерпретации каменных и костяных изделий из Пуату определил эти образца искусства в границах «памятников неизвестного возраста, предположительно допотопных», отделив их от кельтских предметов как гораздо более поздних [Brouillet, Meillet, 1865, VII–VIII, 14–48]. В настоящее время подтверждена принадлежность объектов мобильного искусства из Шафо первобытному периоду. Так, кость с изображением двух ланей датирована временем около 15 тыс. л.н., эпохой мадлен.

Илл. 4. Изображение двух ланей (оленух). Шафо. Франция. Музей национальной археологии, https://musee-archeologienationale.fr/musee/focus-sur/les-biches-du-chaffaud-vienne.

Э. Ларте и другие археологи-эволюционисты второй половины XIX в. с осторожностью относились к трактовке гравировок и скульптур как предметов культа, предпочитая оставаться в границах их интерпретации в качестве образцов искусства. Такая позиция была обусловлена, во-первых, тем, что многие их современники из лагеря религиозных мыслителей, восприняв в конце концов факт существования первобытного искусства, использовали его по примеру Ж. Буше де Перта как доказательство изначальной религиозности человека и ценности религии как истока культуры. Эти идейные коллизии вокруг археологических открытий и внутри сообщества археологов, исследователей древнейшего искусства, художественно описаны в книге В.Е. Ларичева [Ларичев, 2002]. Во-вторых, парадигма эволюционизма предполагала, что религия возникает при наличии необходимого уровня материального, физического и социально-психологического развития человечества в исторический период, которому предшествует безрелигиозная эпоха. В эту эпоху материальные ресурсы человека были слишком скудны, охота крайне трудозатратна, редкий досуг оставлял время только на простейшие

действия по украшению предметов резьбой, а своего внешнего вида – подвесками. Лишь позднее, с переходом скотоводству и земледелию – менее трудозатратному образу жизни, у людей появляется время на размышления, выходящие за пределы утилитарных забот. Ранее на такие размышления не было ни времени, ни когнитивных способностей. В границах первичной безрелигиозной эпохи ум человека был слишком примитивен, чтобы породить религию как веру в воображаемые существа и сущности. Реалистическое подражание внешним объектам в формах скульптуры и гравировки было верхом когнитивных возможностей человека.

Наиболее радикальным сторонником представлений о безрелигиозности древнейших людей был Габриэль де Мортилье, влиятельный французский археолог и антиклерикал, профессор доисторической антропологии Парижской Школы антропологии. Выражая подход Мортилье, в книге о древнем человечестве, выпущенной крупнейшим издательством «Фламмарион», автор отмечал: «Г-н де Мортилье отказывает людям мадленской эпохи в какой-либо возможной идее религиозности; он утверждает, что, поскольку в Перигоре нет монструозного вида идолов, что, по его мнению, является необходимым признаком аберрации ума в сторону создающего культы разгула воображения, люди той эпохи не верили ни в Бога, ни в дьявола; но никто не мешает нам думать, что они размышляли о любви, этой истинной религии всех народов» [Cleuziou, 1887, 259]. Первоисточником этого рассуждения была книга Г. де Мортилье «Доисторическая эпоха, древность человека» (первое издание – 1883 г.). В ней Мортилье обращает внимание на обнаруженные археологами многочисленные подвески из зубов животных, раковины, цветные камни, которыми пользовался древний человек как украшениями, но среди этих находок нет, по мнению автора, ни одного «амулета». Это свидетельствует о свойственной первобытному человеку «любви к украшению» себя и орудий, а также об отсутствии религиозности. Любовь к украшению была единственным источником появления гравировок и скульптур. «Гравировки и скульптуры, как в целом, так и в их деталях, приводят к выводу о полном отсутствии религиозности. Действительно, эти гравировки и скульптуры представляют собой всего лишь простые орнаментальные мотивы начального уровня и более или менее удачные репродукций природных объектов» [Mortillet, 1885, 475]. Религиозность представляет собой другой тип мышления и поведения: «Особенность любой религиозной идеи состоит в том, что она подталкивает к сверхъестественному, следовательно, заменяет наблюдение воображением. Тогда простые и истинные данные природы отбрасываются, чтобы оставить поле свободным для всех безумных замыслов необузданного воображения. Поэтому религии, все, какими бы они ни были, рождают в качестве предметов искусства нечто монструозное, аномальное, странное. Чтобы убедиться в этом, достаточно просто взглянуть на любой пантеон – от пантеона самых низших дикарей нашего времени до пантеона людей, которые переходят на высокий уровень просвещения. Но во всём искусстве периода мадлен нет никаких следов такой аберрации ума, такого разгула воображения. Повторяю, мы должны сделать вывод, что мадленский человек, выдающийся художник, не имел религиозных представлений» [Mortillet, 1885, 475–476].

Позиция об отсутствии религии в период верхнего палеолита была общепринятой. Мортилье не без сарказма отмечает, что среди его коллег есть только один человек, который начал «обыскивать и ворошить все мадленские археологические коллекции в поисках следов культа; это Пьетт» [Mortillet, 1885, 475].

Эдуард Пьетт, выдающийся археолог второй половины XIX в., был первым исследователем древностей, который преодолел предубеждения по поводу религиозности людей верхнего палеолита и представил интерпретацию образцов мобильного искусства в контексте истории религии. Пьетт начал раскопки в палеолитических пещерах в 1871 г., когда, как он вспоминал много позже, «было принято смотреть на гравюры и скульптуры как дело рук дикарей» [Piette, 1907, 52]. Вскоре Э. Пьетт убедился, что «пещерный человек – далеко не дикарь, он был первопроходцем человечества, прогрессивным существом, заложившим первые основы нашей цивилизации» [Piette, 1907, 53]. На основании своих раскопок в гроте Гурдан, других пещерах юго-западной Франции и археологических коллекций из Перигора Пьетт

пришёл к нетривиальному для эволюционизма XIX в. выводу о высоком уровне духовного развития некоторых локальных обществ в эпоху палеолита: «Хотя охотники на оленей не знали ни настоящей скотоводческой жизни, ни земледелия, их эпоха тем не менее была одной из величайших в истории человечества. Это были предрассветные сумерки и уже заря цивилизации. <…> У них имелись начатки большинства великих и благородных идей, которые разделяет человечество: у них была религия, они создали изобразительное искусство и с самого начала довели его до высокой степени совершенства. Их слава заключается в том, что они продвинулись к идеалу прежде, чем достигли материальных улучшений, которые делают жизнь легче и комфортнее» [Piette, 1873, 414].

Археологический материал свидетельствует, утверждал Э. Пьетт, что «приходится отодвигать происхождение культов в такую даль, в которую едва осмеливается всматриваться взгляд». В эпоху солютре наряду артефактами нерелигиозного назначения появляются «амулеты» [Piette, 1907, 63]. В завершающей фазе палеолита, в эпоху мадлен, присутствие религиозных верований очевидно. Согласно Э. Пьетту, обнаруженные им гравировки на оленьих рогах отражают солярный культ – веру в солнечное божество, символом которого выступает круг с точкой в центре. Мадленские фигуративные зооморфные образы гравировок и скульптур доказывают, что в «эпоху оленей» люди уже обладали «суеверием фетишизма» и пользовались «амулетами» [Piette, 1873, 416]. Фетишизацию, почитание животных, прежде всего оленей, Э. Пьетт объясняет материальными обстоятельствами жизни людей: «Олень был всем для человека, который охотился на него. От оленя почти полностью зависела пища охотника и шкуры, которыми он укрывался, чтобы спать. Рога, ценные своей твёрдостью, стали и оружием, и инструментом, и украшением» [Piette, 1873, 396]. Выгравированные на костях композиции из пещеры Ложери с зоо- и антропоморфными фигурами являют «мистические картины», выражающие некую «легенду» и «религиозное верование» [Piette, 1873, 416]; говоря современным языком, заключают в себе мифологическое повествование. Это смелое для своего времени утверждение держалось на убеждении Э. Пьетта в том, что палеолитический человек мадленского периода обладал развитыми когнитивными способностями – прежде всего воображением, которое позволяло ему подниматься над уровнем сугубо утилитарных умственных действий.

Т.о., Э. Пьетт отказался от господствовавшей во второй половине XIX в. трактовки палеолитических образцов мобильного искусства в рамках теории «искусство ради искусства» и открыл путь к их религиоведческой интерпретации в контексте ранних форм религии. Предложенная периодизация возникновения религиозных верований и в первую очередь культа животных охватывала верхнепалеолитические культуры солютре и мадлен, которые, согласно современным данным, укладываются последовательно в границы 22–18 тыс. л.н. и 17–12 тыс. л.н. К началу XX в. позиция Э. Пьетта получила широкое признание. Она была развита в первой половине XX в. в трудах С. Рейнаха, А. Брейля, А. Бегуэна, С.Н. Замятнина и других исследователей палеолита.

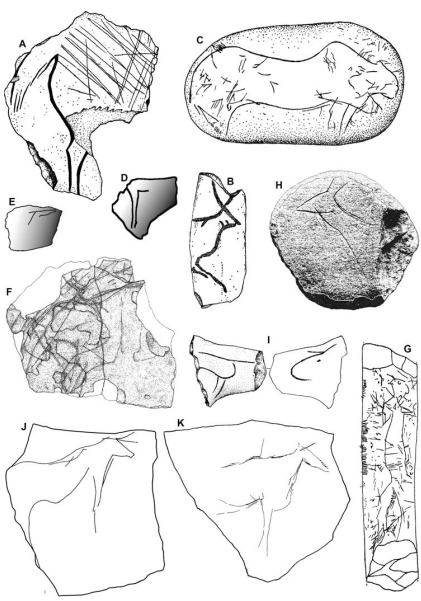
Современные научные данные о датировке зооморфных и зооантропоморфных скульптурных изображений

После открытий в Шафо, Ложери-Бас количество новых образцов мобильного искусства стало быстро увеличиваться. В настоящее время они исчисляются тысячами. Только в Ложери-Бас в ходе раскопок были обнаружены 539 гравированных изделий и 21 скульптура, относящиеся ко времени мадленской и азильской археологических культур, а на окружающей территории, в регионе Перигор, найдено 2329 гравированных и скульптурных палеолитических изделий, многие из которых представляют зооморфные образы [Saint-Périer, 1965, 146, 150].

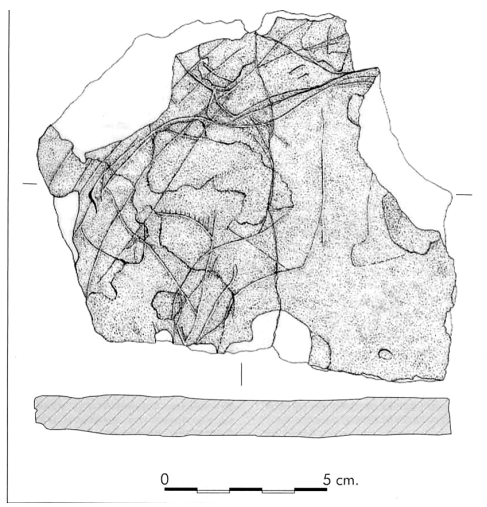
В Испании, на крайнем юго-западе Евразии, первые образцы мобильного искусства были обнаружены в конце XIX – начале XX в. Часть из них, например, артефакты из пещеры Орнос-де-ла Пенья, в трактовках Э. Алькальдо дель Рио, А. Брейля, Х. Обермайера и ряда других авторитетных археологов сразу была отнесена к глубокой древности – вплоть до эпохи ориньяк. На протяжении ста лет появлялись новые памятники, образцы, методики, датировки. В настоящее время ситуация

с наиболее ранними предметами мобильного искусства, на которых запечатлены зооморфные образы, такова.

Кантабрия. В пещере Орнос-де-ла-Пенья слой D, в нижней части которого был найден каменный фрагмент с зооморфной гравировкой, соответствует ориньяку, хотя его датировка по радиокарбону 25934–24318 кал. л.н. Кость с изображением животного из семейства оленевых (Cervidae) из пещеры Эль Салитре отнесена к ориньяку, но с указанием на проблемы с точной стратиграфической позицией предмета в культурном слое. В пещере Эль Кастильо слой 12 (слой M), в котором находился кварцитовый камень с линеарной и зооморфной гравировкой, напоминающей контур бизона, относится к граветту или раннему солютре (дискуссионная позиция); его радиоуглеродный возраст по двум образцам 30643–29684 кал. л.н. и 30178–29240 кал. л.н. В слое 18b (37–40 тыс. л.н.) найдена кость с линиями, которые было предложено трактовать как рисунок зооморфной фигуры. В слое 18c (39,8–42,2 тыс. л.н.) обнаружена кость с окрашенными линиями, напоминающими голову животного. По поводу двух последних предметов ведутся дискуссии, касающиеся антропогенного или природного происхождения линий [García-Diez, Ochoa, 2015, 305–308]. Примечательно, что в пещере Эль Кастильо датированное уран-ториевым методом настенное изображение ладони имеет возраст 37,3 тыс. л.н., а красный диск получил на основе этого метода минимальную дату 40,8 тыс. л.н. [Pike, Hoffmann, García-Diez, 2012]. В пещере Ковалехос слой B (34818–33936 кал. л.н.) содержал гравированные плитки из песчаника, на одной из которых линии были интерпретированы авторами раскопок Р. Монтесом и Х. Сангино как «шейно-дорсальные» контуры четвероногих животных, среди которых выделяется «очень чёткий» контур лошади [Montes, Sanguino, 2005, 499; García-Diez, Ochoa, 2015, 308]. В пещере Морин из позднеграветтского слоя извлечён сланцевый хорошо отполированный отжимник, покрытый сложной гравировкой, в линиях которой проступает фигура антропо- или антропозооморфного существа [García-Diez, Ochoa, 2015, 308].



Илл. 5. Ранние зооморфные изображения на предметах мобильного искусства из Испании: a) Орнос-дела-Пенья Hornos de la Pena; b) Эль Салитре; c, d, e – Эль Кастильо; f) Ковалехос; g) Морин; h) Антолиньако Коба; i) Люменца; j) Ле Малаетес; k – Эль Парпальо. Garcia-Diez, Ochoa, 2015, fig. 2.



Илл. 6. Плитка с зооморфными изображениями. Ковалехос, Испания. Montes, Sanguino, 2005, 502.

Страна Басков. В пещере Антолиньако Коба в зоне, граничащей с ориньякским и граветтским отложениями и датированной временем 31347–30853 кал. тыс. л.н., находился каменный отбойник с контурным выгравированным изображением верхней части благородного оленя. В пещере

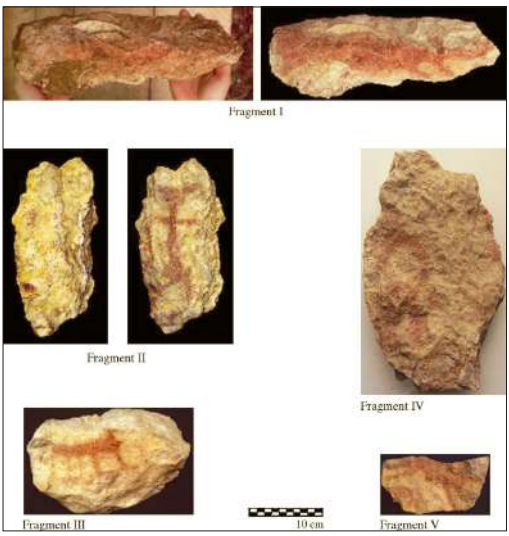
Люменца обнаружен фрагмент рога с зооморфными гравировками, на одной из которых вырезана голова быка; первоначально рог был отнесён к ориньяку, в настоящее время его относят к более поздним периодам [García-Diez, Ochoa, 2015, 309].

Валенсия (Средиземноморский регион). В пещере Ле Малаетес в слое, относящемуся к граветту (29759–28645 кал. л.н.), обнаружена плитка из известняка, на которой тонкими линиями вырезана фигура зубра. В пещере Эль Парпальо было найдено 20 известняковых плиток с 11 гравированными зооморфными изображениями, которые первоначально были отнесены к граветту. Ныне только одна из них соотносится с граветтом – это плитка с образом зубра [García-Diez, Ochoa, 2015, 309–310].

Т.о., в Кантабрийском регионе плитка с зооморфными гравировками из пещеры Ковалехос с возрастом 34818–33936 кал л.н. относится к ориньяку и является древнейшим образцом мобильного искусства с зооморфными изображениями, открытым на Пиренейском полуострове. Другие образцы с датами от 31347–30650 кал. л.н. (Антолиньако Коба) до 24500 кал. л.н. (Морина) укладываются в границы граветта. Для Средиземноморского региона наиболее древними образцами являются предметы из пещер Ле Малаетес и Эль Парпальо, которые относятся к раннему граветту с датировкой не позднее 29759–28645 кал. л.н. [García-Diez, Ochoa, 2015, 312].

В Италии, на юге Европы, в настоящее время наиболее ранние свидетельства символической деятельности человека получены в пещере Фумане (северная Италия). Она была открыта в 1884 г. и с 60-х годов XX в. стала объектом археологических раскопок. В 1995 г. в пещере были обнаружены стоянки неандертальцев и людей современного анатомического типа. Установлено, что представители *Homo sapiens* жили в пещере с ранней весны до поздней осени. В культурных слоях, относящихся к протоориньяку (начальная фаза которого – около 42 тыс. л.н.), найдены четыре резца благородного оленя, в верхней части которых прорезаны бороздки для использования предметов в качестве подвесок или амулетов [Broglio, De Stefani, Gurioli, 2006, 3; Romandinia, Arrighia, Badinoa, 2018].

Эти находки дополнили коллекцию из 5-ти отколовшихся от стен плиток, на которых охрой нанесены фигуративные рисунки. На одной из плиток рисунок отчётливо изображает четвероногое животное с вытянутым телом. На второй представлено существо с рогами – зооантропоморфный или антропоморфный персонаж (возможно, человек в маске). Примечательно, что фрагменты с изображениями найдены близко от входа в пещеру – очевидно, они были созданы здесь же на стенах или своде, что отличает локализацию рисунков в этой пещере от большинства других палеолитических петроглифов, которые находятся в глубине пещерных полостей. Плитки с рисунками отнесены ко времени не ранее 35,5 тыс. л.н. В одной из первых публикаций, посвящённой этим находкам, археологи, сравнивая изображения из Фумане и Шове, отмечали, что первые являются более «примитивными», объясняя это тем, что пещера Шове функционировала как место проведения инициаций и других культовых действий, на которые регулярно собирались группы охотников, поэтому декорирование Шове требовало искусных мастеров, тогда как Фумане использовалась как место повседневного обитания, поэтому её украшение было более скромным [Broglio, De Stefani, Gurioli, 2006, 7–8]. После уточнений датировок культурных отложений в Фумане другие исследователи высказали предположение, что плитки соотносятся артефактами, свойственными протоориньякской индустрии пещеры, а протоориньякский комплекс из слоя A2, где находились плитки, с высокой вероятностью имеет возраст 41 тыс. л.н. [Broglio, De Stefani, Gurioli, 2009, 760]. В таком случае изображения из пещеры Фумане являются более древними, чем композиций Шове, что объясняет «примитивный» характер этих образцов искусства [Broglio, De Stefani, Gurioli, 2009, 760]. Заметим, что протоориньяк и датировки ранее 35,5 тыс. л.н. – это очень солидный для фигуративных изображений возраст, один из древнейших в мире. Секвенирование генома, полученного из зуба древнего обитателя пещеры Фумане, определило, что живший здесь около 40–41 тыс. л.н. человек относился к *Homo sapiens* и именно с этим типом *Homo* связаны протоориньякские слои пещеры [Benazzi, Slon, Talamo, 2015].



Илл. 7. Плитки с изображениями. Фумане. Испания. Broglio, De Stefani, Gurioli, 2009, 356.

Во Франции сконцентрировано наибольшее количество памятников с предметами древнего зооморфного мобильного искусства. К классическим памятникам Перигора, известным с середины XIX в., прибавились новые. Например, в долине реки Эрв на западе Франции исследованы пещеры Марго, Рошфор, Майен-Сьянс, где наряду с наскальными изображениями найдены образцы мобильного искусства – в пещере Рошфор обнаружено более 400 фрагментов гравированных плиток, отнесённых к периоду солютре [Pigeaud, 2013, 272]. К настоящему времени во Франции выявлен обширный бестиарий зооморфных изображений, представленный в первую очередь образами лошадей, бизонов, быков, оленей, мамонтов, козлов, носорогов, животных из семейства кошачьих и т.д. В подавляющем большинстве (около 80 %) произведения мобильного искусства соответствуют, согласно предложенной в начале 60-х годов XX в. А. Леруа-Гураном периодизации, стилю IV, т.е. относятся к эпохе мадлен [Leroi-Gourhan, 1964, 91].

Однако быстро растёт число зооморфных образцов мобильного искусства, которые отнесены к гораздо более древним периодам. К наиболее ранним принадлежит каменный артефакт из пещеры Истюриц (Атлантические Пиренеи). Пещера Истюриц освоена в эпоху мустье более 90 тыс. л.н., заселена она была вначале неандертальцами, а позднее людьми современного анатомического типа. Исследования в ней ведутся уже более 100 лет [Normand, de Beaune, Costamagno, 2007]. Они принесли наряду со многими находками замечательные мадленские скульптурные изображения, преимущественно лошадей, медведей, оленей [De Saint-Périer, 1935].

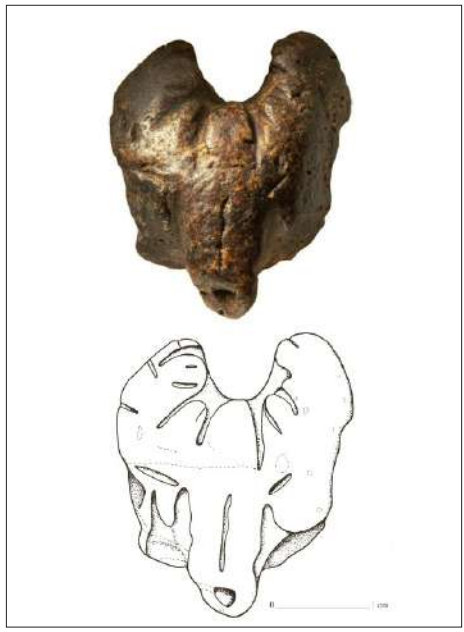
В ходе раскопок 2004–2005 гг. в пещере были обнаружены 15 перфорированных раковин, служивших украшениями, и сделанная из кальцита или талька подвеска размером 5,25 см. Этот набор пополнил коллекцию украшений из Истюриц, которая насчитывает более 200 просверлённых раковин, зубов, обработанных камней. Форма подвески допускает её интерпретацию в качестве зооморфной, антропоморфной (женской) или фаллической фигурки. Не исключено, что она изначально имела полисемантический смысл. Слой 4d, в котором обнаружена подвеска, согласно радиоуглеродной датировке, относится к «архаическому ориньяку» (протоориньяку) с возрастом более 37 тыс. л.н., поэтому эта фигурка «является безусловно одной из древнейших в Европе» [White, Normand, 2015, 47]. Р. Уайт и К. Норман отмечают, что в популяции людей современного анатомического типа украшения используются в качестве средства конструирования многообразия персональных и социальных идентичностей; украшения актуализируют истории, ценности и верования групп посредством глубоких метафорических связей между материалом, формой предметов и конвенционально выработанными социальными идентичностями [White, Normand, 2015, 47]. Это верно. В таком контексте подвеска могла конструировать один из видов социальной идентичности – религиозную идентичность и являться амулетом, форма которого актуализирует религиозные представления – магические, тотемистические или иные.

Протоориньякский возраст подвески не уникален, он согласуется в регионе южной, юго-западной Франции с датировкой ряда других зооморфных образцов древнего искусства. В долине Везер выявлены ориньякские рисунки на стенах пещер и скальных укрытий, а также на каменных плитах, обнаруженных в скальных укрытиях (фр. abri-sous-roche). К их числу принадлежат выбитые на плитах образы

животных из семейства кошачьих, а также образы бизонов, козлов, быков, следы лап и копыт, которые найдены в укрытиях Ла Ферраси, Кастане, Бланшар и ряде других [Bourrillon, White, 2015]. Обнаруженная в Абри Бланшар в 2012 г. каменная плита с выбитой фигурой быка была отнесена к протоориньяку и датирована временем около 38 тыс. л.н. [Bourrillon, et al., 2016, 15–116].

На востоке Франции находится горная территория Юра (Жюра), к которой на севере примыкает массив Серр, где расположена пещера Горже – вплоть до последнего времени малоизученный палеолитический объект. С 2008 г. в этой небольшой пещере ведутся археологические раскопки, которые принесли важные результаты. В Горже были обнаружены артефакты (орудия, произведения настенного и мобильного искусства), датированные периодом ориньяк в границах 34–30 тыс. л.н. Образцы мобильного искусства представлены известняковыми плитками (блоками) с гравированными зооморфными и иными изображениями, а также скульптурами. Наиболее ранним образцом является круглая скульптура – изображение головы медведя (скорее всего, бурого медведя), выполненное из окаменевшей раковины (Ammonoidea) между 34 и 32 тыс. л.н. Гравированные плитки и блоки с силуэтами животных относятся ко времени между 32 и 30 тыс. л.н. [David, Pigeaud, Robert, 2014; David, Pigeaud, Battesti, 2016].

Горный кряж Юра простирается в пределах Франции и Швейцарии, в восточном направлении его продолжением является горная система Франконская Юра (Франконский Альб) и Швабская Юра (Швабский Альб), расположенная в Германии.



Илл. 8. Голова медведя. Горже. Франция. David, Pigeaud, Robert, 2014, 555.

Швабская Юра является важнейшим регионом Германии, свидетельствующим о формировании ранних символических практик. Характерной особенностью этого региона является то, что вплоть до настоящего времени здесь не были обнаружены пещеры с наскальными изображениями, тогда как мобильное искусство представлено многочисленными древнейшими образцами. Начало археологическому изучению региона было положено Оскаром Фраасом в 60-е годы XIX в. Первые находки предметов древнейшего искусства были сделаны в ходе раскопок Густава Риека в июле – октябре 1931 г. в пещере Вогельхерд, которую открыл в мае этого года Герман Мон. В пещере были выявлены восемь культурных слоёв, четыре из которых относятся к среднему палеолиту, четыре к верхнему – два к ориньяку, два к мадлену. В ориньякских слоях были обнаружены наряду с другими артефактами зооморфные фигурки из бивня мамонта. Ориньякский возраст находок вызвал дискуссии, которые продолжались до 80-х годов XX в. Вскоре после открытий Г. Риека в пещерах Швабской Юры были найдены другие образцы ориньякского искусства. Исследования известных пещер этого региона и поиск новых продолжаются [Bolus, 2015; Dutkiewicz, 2015]. «Пещеры Швабии принесли самые ранние образцы фигуративного искусства и самые древние музыкальные инструменты в мире. В мире нет другого региона, где бы можно было наблюдать появление этих уникальных признаков раннего верхнего палеолита в столь раннее время» [Bolus, 2015, 43]. Наиболее важные результаты получены в четырёх пещерах – Вогельхерд, Холенштайн (Штадель), Холе Фельс, Гайсенклёстерле. К 2015 г. всего здесь выявлено около 50 целых или фрагментированных фигурок, в подавляющем большинстве вырезанных из слоновой кости, преимущественно бивней мамонтов [Conard, 2015, 8; Floss, 2015, 324].

В Вогельхерд в 1931 г. Г. Риек обнаружил одиннадцать вырезанных из кости мамонта фигурок – семь в нижнем ориньякском слое V и четыре в верхнем ориньякском слое IV. Они изображали лошадей, мамонтов, львов, бизона, одна из этих фигурок была антропоморфной. Г. Риек трактовал семантику зооморфных изображений в русле теории охотничьей магии. Раскопки были проведены не очень тщательно, что потребовало дальнейших исследований культурных отложений пещеры. После раскопок Г. Риека было найдено ещё несколько целых и фрагментированных зооморфных изображений, барельефное изображение мамонта, вырезанное на кости [Dutkiewicz, 2015, 76; Floss, 2015]. Большой вклад внесли раскопки 2005–2012 гг. под руководством Николаса Конарда. Одним из итогов этих раскопок стали обнаруженные целые скульптуры, фрагменты зооморфных фигурок (голова льва, др.), украшения, а также существенное уточнение датировок ориньякских слоёв пещеры и, соответственно, найденных в них образцов мобильного искусства. Согласно новым данным, зооморфные скульптуры датируются по С14 временем более 30 тыс. л.н., что соответствует периоду 40–35 тыс. кал. л.н. [Conard, 2015, 7–8; Floss, 2015].

Илл. 9. Изображение льва или медведя. Вогельхерд. Германия. Floss, 2015, fig. 2.

Илл. 10. Изображение лошади. Вогельхерд. Германия. Floss, 2015, fig. 5.

Илл. 11. Изображение мамонта. Вогельхерд. Германия. Conard, 2015, fig. 2.

В Холенштайн (Штадель) раскопки были начаты в 1935 г. Робертом Ветцелем, который собрал большую коллекцию древних артефактов. 25 августа 1939 г., в последний день работы, в 20–25 м от входа в пещеру археолог обнаружил в ориньякском слое раскопа около 220 фрагментов бивня мамонта, которые им были собраны, упакованы и отправлены для дальнейшей обработки в музей близлежащего города Ульма. Однако из-за начала войны работы были надолго остановлены. Между 1956 и 1961 гг. Р. Ветцель продолжал раскопки в пещере, пополняя довоенную коллекцию артефактов и уточняя датировки культурных отложений. Он помнил о собранных в 1939 г. фрагментах и понимал, что они имеют отношение к скульптуре, однако до воссоздания фигуры дело при его жизни не дошло.

В 1969 г. археолог из Тюбингена Иоахим Хан, специалист по первобытному искусству, обнаружил в фондах музея Ульма часть коллекции Р. Ветцеля 1939 г. вместе с ящиком, где хранились фрагменты скульптуры, и занялся их реконструкцией в целую форму. В итоге была частично восстановлена зооантропоморфная фигура, у которой туловище имело человеческие признаки, а руки и голова – признаки животного, но голова из-за отсутствия некоторых фрагментов оставляла сомнения по поводу принадлежности льву или медведю. В понимании смысла изображения И. Хан допускал важность верований и практик, связанных с охотничьей магией. Однако основная линия его интерпретации этого и других зоо- и зооантропоморфных изображений Швабской Юры развивалась в рамках концепции, согласно которой, палеолитические охотники этого региона в ориньякский период испытывали особые особые идейно-эмоциональные переживания по отношению

к быстрым, сильным животным – опасным и в то же время красивым противникам. Скульптура была выражением опыта встречи с такими животными и опыта противостояния опасному, но в то же время впечатляющему в своей грозной красоте окружающему миру.

Эта концепция изложена в докторской диссертации И. Хана, которая затем опубликована в его книге с характерным названием «Сила и агрессия» [Hahn, 1986]. Название книги часто используется как наименование концепции И. Хана. В значительной мере концепция «силы и агрессии» развивает теории динамизма и преанимизма, основанные на идее о том, что в архаическом сознании первично верование в некую сверхчеловеческую силу, которая выражает себя в разных объектах живого и неживого мира. Эта необыкновенная могущественная сила отражается в сознании амбивалентно: она имеет свой позитивный аспект – *мана* и негативный аспект – *табу*. В таком ракурсе изображения крупных зверей, хищников – одно из выражений почитания людьми животных, заключающих в себе опасную и в то же время притягательную своим могуществом силу-мана.

Илл. 12. Изображение мамонта. Барельеф на костяной подвеске. Вогельхерд. Германия. Floss, 2015, fig. 8.

В последующие годы вплоть до последних лет археологи и реставраторы неоднократно возобновляли исследования пещеры Холенштайн и собранной здесь богатой коллекции артефактов. Следует заметить, что эта коллекция формировалась в послевоенные годы не только кропотливыми исследованиями археологов, но и случайными находками посетителей пещеры, вплоть до курьёзных: в 1974 г. маленький мальчик, прогуливаясь с родителями, протиснулся сквозь решётку в пещере и вытащил из рыхлой земли обломки из мамонтовой кости, которые наблюдательная мама изъяла из его кармана, отнесла в музей и отдала смотрителю; там они позднее были приобщены по признакам сходства к фрагментам статуэтки из коллекции Ветцеля [Schmid, 1989, 47]. Такое комплектование, разумеется, существенно усложнило работу специалистов по идентификации сотен фрагментов мамонтовых костей и восстановлению аутентичного облика фигуры.

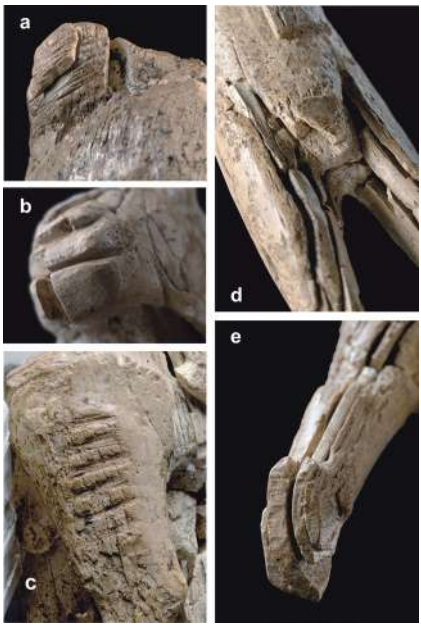
В 1982 г. палеонтолог Элизабет Шмидт заново реставрировала скульптуру. Одним из следствий этой реставрации стала предложенная ею трактовка образа в ипостаси Львицы (нем. Löwin), Женщины-Львицы. Э. Шмидт допустила, что среди осколков есть фрагмент, который изображает женскую грудь, при этом свисающая пластина в нижней части тела является не фаллосом, как предполагалось прежде, а треугольной формой, которой на палеолитических женских фигурах нередко акцентировано изображается лобок [Schmid, 1989, 49, 73–75]. Форма головы была истолкована как морфологически сходная с головой львицы, а не льва [Schmid, 1989, 76–79]. Исследовательницей также были учтены пропорции статуэтки, которые, по её мнению, тяготели к пропорциям женской фигуры. Итогом стал вывод: «Это женское тело с головой львицы» [Schmid, 1989, 95]. Появление и смысл таких «женских» изображений Э. Шмидт объясняла высокой ролью женщин в экономике палеолитических сообществ, а также их сексуальной привлекательностью, детородной способностью, материнскими качествами, в которых заключалась «тайна жизни» и которые стимулировали стремление к запечатлению образа женщины в формах искусства. Скульптуры были не столько украшением, сколько выражением важных идей и желаний людей. Среди таких идей и желаний были стремления оказать посредством скульптур «воздействие на те непостижимые силы», которые влияли на людей, т.е. некие магические намерения. Голова животного символизирует понимание людьми той ведущей роли, которую львица играет в охоте львиной стаи и в обеспечении сплочённости прайда [Schmid, 1989, 95–96]. Трактовки Э. Шмидт опирались не только на дискуссионные эмпирические признаки скульптуры, но также на субъективные предпочтения. Эти трактовки горячо поддержали сторонники феминистского движения.

В 1987–1988 гг. Уте Вольф осуществил первую профессиональную реставрацию, в результате чего голова была надёжно идентифицирована как голова пещерного льва, добавлены новые фрагменты и статуэтка приняла почти законченный териоантропоморфный вид.

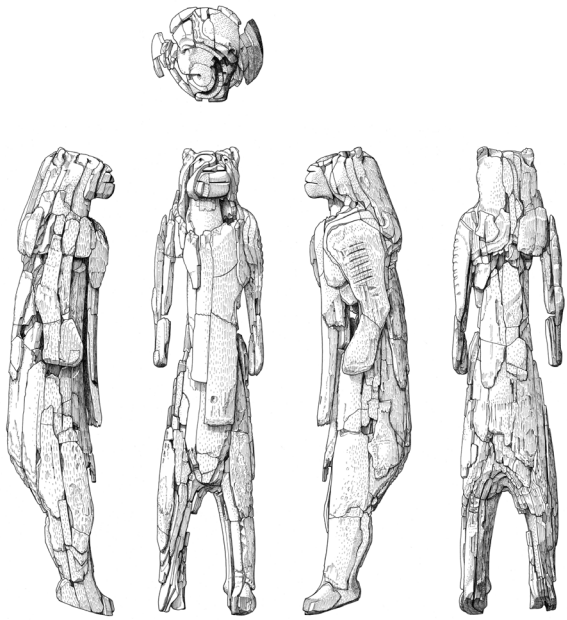
В 2009–2013 гг. в ходе работ в пещере под руководством Клауса-Иоахима Кинда на глубине 1,2 м была вскрыта и продолжена часть раскопа – того, который 25 августа 1939 г. законсервировал Р. Ветцель. Также был неподалёку найден и тщательно изучен грунт, извлечённый Ветцелем из этого раскопа. Археологам удалось собрать 575 новых осколков бивня мамонта, часть которых, как выяснилось, принадлежит скульптуре. В итоге очередной реконструкции фигура была почти полностью собрана, установлена её высота – 31,1 см, окончательно определён пол и предложены обоснованные трактовки ряда частей скульптуры. Фигура получила название Человеколев (нем. Löwenmensch). Датировка современными методами ориньякского горизонта, в котором находилась скульптура, существенно удревнила возраст Человекольва – 35 тыс. л.н. по С14, что соответствует периоду 39–41 тыс. кал. л.н. [Kind, 2014, 137; Kind, 2015, 145].

Илл. 13–15. Человеколев. Холенштайн. Германия. Реконструкция 2013 г. Kind, 2014, figs. 4 a, b, c.

Согласно К.-И. Кинду, эта териоантропоморфная скульптура принадлежит к древнейшим образцам фигуративного искусства. Она отражает высокий уровень когнитивных способностей её создателей. «Такая химера, которая не существует в реальной жизни, свидетельствует об удивительной силе воображения и огромных интеллектуальных возможностях людей уже в начале верхнего палеолита, вскоре после того, как представители Homo sapiens распространились по Европе» [Kind, 2015,141]. Религиоведческая трактовка териоантропоморфа допускает, что он мог быть изображением божества или «человеческого существа, возможно, шамана, ряженого головой льва» [Kind, 2014, 142]. Примечательно, что ориньякский горизонт пещеры содержит сравнительно мало каменных артефактов, что указывает на эпизодический характер её посещения в то время. Статуэтка была найдена внутри пещеры в небольшой полости, вдали от входа, рядом с которым, судя по находкам, располагались древние посетители Холенштайн. Внутри полости обнаружено крайне мало каменных изделий, но зато найдены фрагменты рогов оленей и украшения, среди которых подвески из бивня мамонта, просверлённых зубов животных – оленей, лис, волков. Вероятно, это небольшое помещение было «местом, выделенным для религиозных действий, святилищем, в котором образ Человекольва играл особую роль» [Kind, 2014, 144].



Илл. 16. Человеколев. Фрагменты фигуры. Холенштайн. Германия. Реконструкция 2013 г. Kind, 2014, fig. 11.



Илл. 17. Человеколев. Холенштайн. Германия. Реконструкция 2013 г. Kind, 2014, fig. 10.

Предложенные интерпретации семантики образа Человекольва не исчерпывают обсуждения. «Это переодевание с использованием маски, тотемистический символ или психоделическое видение слияния человеческого и животного начал?» – ставит новые проблемы Мартин Олива [Oliva, 2017, 78].

В пещере Холе Фельс, где раскопки ведутся с конца XIX в., было обнаружено другое скульптурное изображение Человекольва. В 1999 г. в этой пещере были начаты исследования под руководством Н. Конарда. В том же году в ориньякском горизонте раскопа был найден фрагмент фигурки из бивня мамонта – предположительно, голова лошади, – датированный по С14 временем около 30 тыс. л.н. В 2001 г. из раскопа было извлечено вырезанное из бивня мамонта тело, а в 2002 г. голова водоплавающей птицы (гагары, баклана или утки), датированные периодом 31–33 тыс. л.н. В 2002 г. в руках археологов оказалась небольшая (25,5 мм в высоту) зооантропоморфная фигурка, голова которой изображала животное из породы кошачьих, а тело – человека. Артефакт лежал в нижнем слое ориньякского горизонта. Этот териоантропоморф, изготовленный из бивня мамонта, сразу же был интерпретирован как второй Человеколев и отнесён ко времени 33–36 тыс. л.н. [Conard, 2003, 830]. Находка второй в регионе териоантропоморфной статуэтки дала Н. Конарду основание высказать мысль, что населявшая Швабскую Юру группа разделяла общие «верования и практики, связанные с териоантропоморфными образами людей и кошачьих», и это «поддерживает гипотезу, что люди ориньякской эпохи практиковали шаманизм» [Conard, 2003, 831]. В более поздней публикации Н. Конард не настаивает на трактовке швабских Человекольвов с позиций шаманизма, отмечая, что эти «изображения однозначно демонстрируют, что трансформации между реальным миром и нижним миром мифических образов “человекольва” формировали важный аспект системы верований в эпоху Швабского ориньяка» [Conard, 2015, 12]. В этой работе Н. Конард определяет возраст «малых скульптур» из пещеры в пределах 35–40 тыс. календарных л.н. [Conard, 2015, 12, 8].

В пещере Гайсенклёстерле, которая находится неподалёку от Холе Фельс, древние артефакты были обнаружены в 1958 г., археологические раскопки начаты Г. Риеком в 1963 г. Основной вклад в изучение памятника был внесён в 1973–1991 гг. работами И. Хана, которые были продолжены в начале 2000-х гг. Н. Конардом и рядом других археологов [Bolus, 2015, 38]. Здесь были найдены наряду

с орудиями древние музыкальные инструменты (3 флейты) и произведения мобильного искусства – скульптуры из мамонтовой кости, украшения и окрашенные камни. В 1979 г. из раскопа была извлечена прямоугольная пластина из кости мамонта размером 38x14x4,5 мм с барельефом, изображающим антропоморфную фигуру с поднятыми руками. Автор находки И. Хан отмечал, что относительно широкие бёдра могут указывать на женский пол существа, но продолговатая часть между ног фигуры может изображать либо фаллос, либо хвост, что затрудняет однозначную трактовку. Поднятые вверх руки выражают позу адорации, молитвенного обращения к божеству, но могут также представлять позу благословляющего божества. В том и другом случае смысл барельефа заключает в себе представление о связи между обыденной и сверхобыденной областями, что «свидетельствует о ранней религиозности, которая выходит далеко за рамки охотничьей магии» [Hahn, 1980, 57–58].

Илл. 18. Изображение птицы. Холе Фельс. Германия. Floss, 2015, fig 6.

Илл. 19. Человеколев. Холе Фельс. Германия. Conard, 2015, 8, fig. 8.

Илл. 20. Адорант. Гайсенклёстерле. Германия. Государственный музей Вюртемберга. Штутгарт. https://www.landesmuseum-stuttgart.de/sammlung/sammlung-online/dk-details/?dk_object_id=430.

В последующие годы преобладающей стала трактовка фигуры адоранта из Гайсенклёстерле как существа, совмещающего черты человека и льва или другого животного из семейства кошачьих, признаком чего является, по мнению сторонников такой точки зрения, «длинный странный придаток между ног, который больше похож на покрытый мехом хвост, чем на мужской половой орган» [Floss, 2015, 326]. Н. Конард рассматривает это изображение вместе с Человекольвами из Холенштайн (Штадель) и Холе Фельс как в сущности общие «вариации на тему превращений между людьми и животными», которые отражали верования и практики населения Швабской Юры в эпоху ориньяк [Conard, 2015, 12]. Интерпретация Ш. Хуссейна и Х. Флосса допускает, что образы Человекольвов Швабской Юры могли быть выражением верований в неких животного облика «духов-властителей», которые встречаются в представлениях американских индейцев, но они, «прежде всего, являются посланниками анимистических онтологий и не обязательно связаны с “шаманским спектром”, как нередко предполагают» [Hussain, Floss, 2015, 109–111]. Датировка фигур и флейт Гайсенклёстерле указывает на возраст около 40 тыс. кал. л.н. [Conard, 2015, 9]. Использование для датировки ориньякского горизонта пещеры метода ультрафильтрации позволили определить для нижнего ориньякского слоя дату около 42 тыс. кал. л.н., а верхнего, в котором обнаружены флейты и скульптуры, дату 35–39 кал. тыс. л.н. [Bolus, 2015, 39].

Чехия (Моравия) долгое время считалась родиной самых ранних произведений фигуративного мобильного искусства. В 1880-е годы Йиндрижихом Ванкелем были начаты раскопки памятника Пршедмости, где были найдены вырезанная из бивня мамонта статуэтка мамонта, гравировки на бивне, украшения. В 1922 г. была

открыта стоянка Долни Вестонице I, на которой с 1924 по 1938 г. вёл раскопки Карел Абсолон, продолженные затем Богуславом Климой, И. Свободой и другими чешскими археологами. Уже в первый год раскопок было обнаружено несколько небольших зооморфных фигурок из обожжённой глины [Kostrhun, 2009, 99]. С 1952 г. на памятнике Павлов вёл работы Б. Клима, нашедший многочисленные зооморфные и антропоморфные изображения; в 2007 г. раскопки были продолжены под руководством И. Свободы. Эти памятники стали опорными для выделения Б. Климой павловской культуры (павловьен, восточный граветьен). До сих пор остаётся дискуссионной проблема происхождения этой культуры и её отношений с другими близлежащими культурами эпохи граветта. В одной из последних публикаций И. Свобода и соавторы рассматривают павловскую культуру как результат миграции населения из Средиземноморья, как вливание «свежей крови» в жизненное пространство континентальной Европы. Эта миграционная волна сопровождалась появлением новых типов поселений, новых технологий, стратегий охоты, ритуалов и нового символизма. Ранние калиброванные даты по материалам раскопок 2013–2014 гг. Павлов I соответствуют времени около 30 тыс. кал. л.н. и даже древнее – до 33 тыс. кал. л.н. [Svoboda, Novák, Sázelová, 2016].

Фигурки из обожжённой глины относятся к наиболее типичным образцам трёх моравских палеолитических комплексов. Их много и чаще всего они располагаются скоплениями вокруг печей, где предметы и были сделаны. Статуэтки обобщённо, без детализации изображают мамонтов, носорогов, лошадей, росомах, медведей, львов и других животных. Здесь же были найдены антропоморфные фигуры, включая Венер. Нередко фигурки преднамеренно сломаны или деформированы иначе. Связь этих предметов с культом очевидна, они являлись скорее всего «реквизитом» при отправлении общественных ритуалов [Oliva, 2017, 108]. При этом ритуалы не обязательно были связаны с охотничьей магией. И. Свобода обращает внимание, что количество сломанных фигурок доминирует в группе медведей, львов и других плотоядных животных, что не соответствует распределению обнаруженных на стоянках костных останков животных, среди которых преобладают, например, кости мамонтов, зайцев и лис – типичных объектов охоты [Svoboda, 1995, 262–264].

Примечательно, что наряду с массовыми керамическими фигурками встречаются скульптуры, вырезанные из мамонтовой кости: на стоянке Павлов I найдены изображения мамонта, льва и женской фигуры. Вероятно, они предназначались для длительного культового использования и имели другую религиозную семантику, отличную от керамических аналогов.

Илл. 21. Керамические статуэтки животных. Долни Вестонице 1. Чехия. 1. Голова носорога. 2. Мамонт. 3. Голова льва. 4. Медведь. Oliva, 2017, 108, fig. 86.

Дискуссия

Со времени открытия и первых интерпретаций зооморфных образцов мобильного искусства в научных представлениях о них произошли значительные изменения. Во второй половине XIX в. доминирующие позиции в отношении трактовки древнейшего мобильного искусства занимала теория «искусства ради искусства», которая отрицала религиозный смысл и назначение ранних скульптур и гравировок. К концу XIX – началу XX в. набирают силу новые подходы, которые вписывают зооморфные изображения в ранние формы религии – в фетишизм, зоолтарию и охотничью магию. В настоящее время зооморфные образцы мобильного искусства трактуются в широком диапазоне форм религии – тотемизма, анимизма, динамизма, преанимизма, шаманизма и т.д. Однако следует признать, что современными исследователями не предложены теоретически бесспорные и эмпирически целиком

убедительные трактовки религиозной семантики и прагматики зооморфных изображений мобильного искусства. В особенности это замечание касается интерпретаций образцов скульптуры в контексте шаманизма.

Илл. 22. Изображение мамонта. Павлов. Чехия. Павильон «Антропос». Брно. Фото А. Забияко. 2019.

Илл. 23. Деформированное зооморфное изображение. Павлов. Чехия. Павильон «Антропос». Брно. Фото А. Забияко. 2019.

Хронологические рамки возникновения зооморфных образцов мобильного искусства и связанных с ними религиозных верований значительно пересмотрены. Вплоть до конца XX в. наиболее авторитетная концепция А. Леруа-Гурана соотносила появление фигуративных форм искусства и соответствующих им идейно «первобытных религий» фактически с поздней фазой граветта, т.е. временем около 22 тыс. л.н. С начала XXI в. постепенно утверждается новая периодизация, согласно которой возникновение фигуративного искусства датируется начальной фазой верхнего палеолита, ранним ориньяком, временем около 42–40 тыс. кал. л.н. Понятия *ранний ориньяк, протоориньяк, архаический ориньяк*, их археологические и культурные характеристики дискутируются [Bataille, 2018]. Однако аргументированно утверждается, что уже в своих истоках ориньяк связан с символической деятельностью в форме создания фигуративных – зооморфных, антропоморфных и иных изображений.

Географические границы появления ранних зооморфных изображений ныне далеко раздвинуты за пределы Франции, где они были впервые обнаружены. Наиболее впечатляющие результаты были получены за последние 20 лет при исследовании археологических памятников Швабской Юры в Германии. В Швабской Юре, по мнению ряда археологов, были созданы наиболее древние образцы зооморфной пластики с возрастом около 40 тыс. кал. л.н. и, соответственно, в пещерах этого региона зародились самые первые на территории Евразии верования и практики, связанные с фигуративными символическими представлениями. Такие утверждения по поводу первенства образцов из пещер Швабской Юры с учётом появления новых методик и эмпирических данных не могут быть признаны окончательными.

Современные открытия в области древнейших форм символической деятельности существенно изменили представления о когнитивной эволюции человека эпохи палеолита. Во второй половине XIX в. лишь отдельные исследователи, например, Э. Пьетт, допускали идею нелинейной эволюции когнитивных способностей палеолитического человека и наличие у него развитого воображения. Большинство специалистов держалось воззрений, согласно которым повсеместно прогресс духовной деятельности происходит поступательно от простого к сложному в неразрывной связи с прогрессом в материальной деятельности. Эти воззрения были существенно поколеблены открытиями ориньякского высокоразвитого наскального искусства в пещере Шове. Открытие в пещерах Швабской Юры ранних ориньякских образцов фигуративной скульптуры является следующим важным аргументом в пользу пересмотра прежних воззрений на креативные способности человека в области когнитивной деятельности.

Фигуративные образы – строительный материал воображения, пролагающего пути мифологии. Особенное значение имеют териоантропоморфные образы. Появление териоантропоморфных образов является результатом сложных ментальных действий, направленных на комбинирование признаков реальных объектов – человека и животного – с целью создания отсутствующего в повседневной реальности объекта – человека-животного, сверхсущества. Этот когнитивный процесс предполагает конструирование в сознании соответствующей этому образу сверхповседневной реальности – реальности инобытия. Следовательно, когнитивные возможности сознания ориньякского периода допускают не только действия в пределах простой логики магического мышления «подобное производит подобное», но также действия в границах более сложной когнитивной схемы соединения двух неподобных объектов в один, отличающийся от своих прототипов, но обладающий их качествами. Такие когнитивные действия основаны на воображении, а порождённая воображением когнитивная схема является первичной моделью мифологического мышления.

По материалам некоторых памятников (пещера Фумане, пещеры Швабской Юры, другие) ряд исследователей развивает мысль, что использование фигуративных образов в символической деятельности свойственно только *Homo sapiens* – это один из отличительных признаков этой человеческой популяции и ориньякской культуры как результата её эволюции. Эта мысль не может быть принята как окончательно доказанная.

Заключение

Фигуративные зооморфные скульптуры периода раннего ориньяка свидетельствуют о существовании уже в этот начальный период верхнего палеолита зоолатрии. Зоолатрия, религиозно мотивированное почитание животных, была вплетена в другие ранние формы религиозных верований и практик. Зоолатрия находила выражение в разных видах магических действий. Одним из свидетельств этого являются преднамеренно деформированные фигурки животных. При этом большинство современных исследователей согласны, что зоолатрию нельзя свести только к верованиям и практикам охотничьей магии. Зооантропоморфные образы указывают на существование в некоторых локальных сообществах мифологических представлений. В разных локальных сообществах мифологические представления, персонажами которой выступали зоо- и зооантропоморфные существа, были разными.

Следует принять точку зрения ряда археологов, согласно которой в сообществе, локализованном в пределах Швабской Юры, главными персонажами ориньякской мифологии являлись териоантропоморфные персонажи, человекольвы. Мифологическим образам человекольвов соответствовал, очевидно, мифологический образ особого пространства, в котором находилась соприродная им реальность – реальность инобытия, доминирующая по отношению к повседневной реальности человеческого существования.

Существование представлений об инобытии как сверхреальности – определяющий признак религии. На материалах зоо- и зооантропоморфных образцов мобильного искусства Западной и Центральной Европы наличие религии в формах зоолатрии датируется временем около 40 тыс. кал. л.н., что соответствует раннему ориньяку.

Благодарность

Исследование поддержано грантом РФФИ, проект № 20-011-00408.

Acknowledgement

The study is supported by a grant of Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project no. 20-011-00408.

Библиографический список

1. Забияко, А.П. Генезис религии: возникновение зоолатрии по материалам наскальных изображений / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2018. – № 4. – С. 5–25.

2. Ларичев, В.Е. Человек и мироздание: Древние маги и чудеса подземелий / В.Е. Ларичев. – Новосибирск: Издательство СО РАН, филиал «Гео», 2002. – 173 с.
3. Bataille, G. Living on the edge – comparative approach for studying the beginning of the Aurignacian / G. Bataille, Y. Tafelmaier, G.-C. Weniger // Quaternary International. – 2018. – 474. – P. 3–29.
4. Benazzi, S. The makers of the Protoaurignacian and implications for Neandertal extinction / S. Benazzi, V. Slon, S. Talamo, F. Negrino, M. Peresani, S.E. Bailey, S. Sawyer, D. Panetta, G. Vicino, E. Starnini, M. A. Mannino, P.A. Salvadori, M. Meyer, S. Pääbo, J.-J. Hublin // Science. – 2015. – Vol. 348. – Issue 6236. – P. 793–796.
5. Bolus, M. History of Research and the Aurignacian of the Sites in the Swabian Jura / M. Bolus // Human Origin Sites and the World Heritage Convention in Eurasia. Ed. Nuria Sanz, Vol. 2. – Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 2015. – P. 32–49.
6. Boucher de Perthes, J. De La Création. Essai sur L'Origine et la Progression des Étres. Vol. I–V. / J. Boucher de Perthes. – Abbeville, Paris, Treuttel et Wurtz, 1838–1841.
7. Boucher de Perthes, J. Antiquités celtiques et antédiluviennes. Mémoire sur l'industrie primitive et les arts à leur origine. Vol. 1. / Jacques Boucher de Perthes. – Paris: Treuttel et Würtz, 1847. – 628 p.
8. Bourrillon, R. A new Aurignacian engraving from Abri Blanchard, France: Implications for understanding Aurignacian graphic expression in Western and Central Europe / R. Bourrillon, R. White, E. Tartar, L. Chiotti, R. Mensan, A. Clark, J.C. Castel, C. Cretin, T. Higham, A. Morala, S. Ranlett, M. Sisk, T. Deviese, D.J. Comeskey // Quaternary International. – 2018. – 491. – P. 46–64.
9. Bourrillon, R. Pratiques symboliques aurignaciennes en abri-sous-roche dans la vallée de la Vézère: à la recherche d'une identité? / R. Bourrillon, R. White // White R., Bourrillon R. (dir.). Aurignacian Genius: art, technologie et société des premiers hommes modernes en Europe. Actes du symposium international, 8–10 avril 2013, New York University. – P@lethnologie. – 2015. – № 7. – P. 119–139.
10. Broglio, A. Le peintures aurignacien de la grotte de Fumane / A. Broglio, M. De Stefani, F. Gurioli, M. Peresani // Lettre internationale d'informations sur l'art rupestre. – 2006. – № 44. – P. 1–8.
11. Broglio, A. L'art aurignacien dans la décoration de la grotte de Fumane / A. Broglio, M. De Stefani, F. Gurioli, P. Pallecchi, G. Giachi, T. Higham, F. Brock // L'Anthropologie. – 2009. – № 113. – P. 753–761.
12. Brouillet, A. Époques antédiluvienne et celtique du Poitou / A. Brouillet, A. Meillet. – Poitiers, Girardin, 1865. – 129 p.
13. Cleuziou, H. La Création de l'homme et les premiers âges de l'Humanité / Henri du Cleuziou. – Paris: Flammarion, 1887. – 840 p.
14. Conard, N. Paleolithic ivory sculptures from southwestern Germany and the origins of figurative art / N. Conard // Nature. – 2003. – Vol. 426. – P. 830–832.
15. Conard, N. Current research in caves of the Swabian Jura, the origins of art and music, and the Outstanding Universal Value of the key sites / N. Conard // Human Origin Sites and the World Heritage Convention in Eurasia. Ed. Nuria Sanz, Vol. 2. – Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 2015. – P. 74–91.
16. David, S. La grotte des Gorges (Jura): un site inédit à l'interface des territoires symboliques du Paléolithique supérieur ancient / S. David, R. Pigeaud, E. Robert, S. Petrognani, F. D'errico, G. Bereiziat, D. Cailhol, C. Griggo, S. Jaillet, M. Jeannet, H. Paitier // Otte M., Le Brun-Ricalens F., dir. Modes de contacts et de déplacements au Paléolithique eurasiatique. Actes du colloque international de la Commission 8 (Paléolithique supérieur) de l'UISPP, Université de Liège, 28–31 mai 2012, ERAUL 140, Archéologiques 5, 2014. – P. 537–567.
17. David, S. L'art mobilier paléolithique de la grotte des Gorges (Amange, Jura). Approche méthodologique et premiers résultats / S. David, R. Pigeaud, D. Battesti, D. Cailhol, M. Corbe, C. Ferrier, H. Paitier, G. Tirologos, D. Vuillermoz // Actes du colloque international des Eyzies-de-Tayac. L'art au quotidien. Objets ornés du Paléolithique supérieur (16–20 juin 2014). – PALEO, numéro special. – 2016. – P. 553–574.
18. Delporte, H. L'Image des Animaux dans l'Art prehistorique / Henri Delporte. – Paris: Picard, 1990. – 254 p.
19. Delporte, H. L'image de la femme dans l'art préhistorique / Henri Delporte. – Paris: Picard, 1993. – 288 p.
20. Dutkiewicz, Ewa. The Vogelherd Cave and the discovery of the earliest art – history, critics and new questions / Ewa Dutkiewicz // Human Origin Sites and the World Heritage Convention in Eurasia. Ed. Nuria Sanz, Vol. 2. – Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 2015. – P. 74–91.
21. Floss, H. Le plus ancien art mobilier: les statuettes aurignaciennes en ivoire du Jura souabe (sud-ouest de l'Allemagne) / H. Floss // White R., Bourrillon R. (dir.) avec la collaboration de Bon F. Aurignacian Genius: art, technologie et société des premiers hommes modernes en Europe. Actes

du symposium international, 8–10 avril 2013, New York University. – P@lethnologie. –2015. – 7. – P. 322–336.
22. García-Diez, M. The first figurative portable art in the extreme of Western Europe: characterization and chronological issues / M. García-Diez, B. Ochoa // Sázelová S., Novák M., Mizerová A. (eds.). Forgotten times and spaces: New perspectives in paleoanthropological, paleoetnological and archeological studies. – Brno: Institute of Archeology of the Czech Academy of Sciences; Masaryk University, 2015. – P. 303–314.
23. Hahn, J. Kraft und Aggression: Die Botschaft der Eiszeikunst im Aurignacien Süddeutschlands? / J. Hahn. – Tübingen: Verl. Archaeologica Venatoria: Inst. für Urgeschichte der Univ. Tübingen, 1986. – 254 s.
24. Hahn, J. Eine auragnicienzeitliche Menschendarstellung aus dem Geißenklösterle bei Blaubeuren, Alb-Donau-Kreis / Joachim Hahn // Denkmalpflege in Baden-Württemberg. 9 Jg., Heft 2, 1980. – S. 56–58.
25. Hussain, S. T., Floss, H. Sharing the world with mammoths, cave lions and other beings: linking animal-human interactions and the Aurignacian 'belief world' / S. T.Hussain, H. Floss // Quartär. – 2015. – № 62. – P. 85–120.
26. Kind, C.-J. Protecting the Stratigraphic Sequences of Caves on the Swabian Jura / Claus-Joachim Kind // Human Origin Sites and the World Heritage Convention in Eurasia. Ed. Nuria Sanz, Vol. 2. – Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 2015. – P. 135–148.
27. Kind, C.-J. The Smile of the Lion Man. Recent Excavations in Stadel Cave (Baden-Wurttemberg, south-western Germany) and the Restoration of the Famous Upper Palaeolithic Figurine / Claus-Joachim Kind, Nicole Ebinger-Rist, Sibylle Wolf, Thomas Beutelspacher, Kurt Wehrberger // Quartär. – 2014. – № 61. – P. 129–145.
28. Kostrhun, P. Karel Absolon (1877–1960) and the research of significant Palaeolithic sites in Moravia / P. Kostrhun // Archaeologia Polona. – 2009. – Vol. 47. – P. 91–139.
29. Lartet, E. a. Sur une ancienne station humaine, avec sculpture contemporaine des grands mammifères fossiles réputés caractéristiques de la dernière période géologique / Édouard Lartet // L'Institut, journal universel des sciences et des Sociétés savantes en France et à l'étranger, 1st section. № 1432. 12 June. – 1861. – 6 p.
30. Lartet, E. б. Nouvelles recherches sur la coexistence de l'homme et des grands mammifères fossiles réputés caractéristiques de la dernière époque géologique / Édouard Lartet // Annales des Sciences naturelles, IV. Zoologie. – 1861. – 15. – P. 177–253. – Pl. X–XIII.
31. Lartet, É., Christy, H. Cavernes du Périgord. Objets gravés et sculptés des temps pré-historiques dans l'Europe occidentale / Édouard Lartet, Henry Christy. – Paris: Librairie Académique – Didier et Co., 1864. – 37 p.
32. Leroi-Gourhan, A. Les religions de la Préhistoire / André Leroi-Gourhan. – Paris: PUF, 1964. – 156 p.
33. Montes, R. Nuevos datos para el conocimiento del Paleolitico medio en el centro de la Region Cantabrica: la cueva de Covalejos / R. Montes, J. Sanguino // Neandertales cantabrico: estado de la cuestion. – Madrid: Museo Nacional y Centro de Investigación de Altamira, 2005. – P. 489–504.
34. Mortillet, G. Le Préhistorique, antiquité de l'homme. 2e edition / Gabriel de Mortillet – Paris: C. Reinwald, 1885. – 642 p.
35. Normand, C. Nouvelles données sur la séquence aurignacienne de la grotte d'Isturitz (communes d'Isturitz et de Saint-Martin d'Abreroue: Pyrénées-Atlantiques) / C. Normand, S.A. de Beaune, S. Costamagno, M.F. Diot, D. Henry-Gambier, N. Goutas, V. Laroulandie, A. Lenoble, M. O'Farrell, W. Rendu, J. Rios Garaizar, C. Schwab, A. Tarriño Vinagre, J.-P. Texier, R. White // Évin J. (dir.). Congrès du centenaire de la Société préhistorique française: Un siècle de construction du discours scientifique en Préhistoire, 26e Congrès préhistorique de France. Aux Conceptions d'Aujourd'hui. Vol. 3. Société préhistorique française. – Paris, 2007. – P. 277–293.
36. Oliva, M. Palaeolithic and Mesolithic of the Czech lands (Moravia and Bohemia) in the European context / Martin Oliva. – Brno: Moravian Museum, 2017. – 194 p.
37. Piette, E. Sur la grotte de Gourdan, sur la lacune que plusieurs auteurs placent entre l'âge du renne et celui de la pierre polie, et sur l'art paléolithique dans ses rapports avec l'art gaulois / Edouard Piette // Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris, II° Série. – 1873. – Tome 8. – P. 384–425.
38. Piette, E. L'Art pendant l'Age du Renne / Edouard Piette. – Paris: Masson, 1907. – 112 p.
39. Pigeaud, R. L'Ouest: carrefour ou périphérie? Observations sur l'art pariétal et mobilier du Paléo-lithique supérieur ancien des 'grottes de Saulges' // Bodu P., Chehmana L., Klaric L., Mevel L., Soriano S., Teyssandier N. (dir.). Le Paléolithique supérieur ancien de l'Europe du Nord-Ouest, réflexions et synthèses à partir d'un projet collectif de recherche sur le centre et le sud du Bassin parisien, Actes du colloque de Sens, 1518, Avril, 2009, Société préhistorique française, Mémoire LVI, 2013. – P. 251–282.

40. Pike, A.W.G. U-Series Dating of Paleolithic Art in 11 Caves in Spain / A.W.G. Pike, D.L. Hoffmann, M. García-Diez, P.B. Pettitt, J. Alcolea, R. de Balbín, C. González-Sainz, C. de las Heras, J.A. Lasheras, R. Montes, J. Zilhão // Science. – 15 Jun 2012. – Vol. 336. – P. 1409–1413.
41. Romandinia, M. Ornamental deer teeth in Upper Palaeolithic north-eastern Italy: a comparison of Aurignacian and Gravettian processing techniques, Poster / M. Romandinia, S. Arrighia, F. Badinoa, E. Bortolini, F. Boschin, C. Figusa, A. Fiorinia, F. Lugli, G. Marciani, G. Oxilia, M. Peresanid, S. Benazzia // 13th ICAZ International Conference, Ankara, Turkey, 2nd–7th September, 2018.
42. Saint-Périer, R., de. Quelques oeuvres d'art de la grotte d'Isturitz / R. de Saint-Périer // Bulletin de la Société préhistorique française. – 1935. – Tome 32. – № 1. – P. 64–77.
43. Saint-Périer R., de. Inventaire de l'art mobilier paleolithique du Perigord / R. de Saint-Périer // Centenaire de la préhistoire en Périgord (1864–1964). Bulletin de la Société Historique et Archéologique du Périgord. Numéro spécial. – Périgueux: Pierre Fanlac, 1965. – P. 139–159.
44. Schmid, E. Die altsteinzeitliche Elfenbeinstatuette aus der Höhle Stadel im Hohlenstein bei Asselfin-gen, Alb-Donau-Kreis. Mit Beiträgen von J. Hahn und U. Wolf / E. Schmid // Fundberichte aus Baden-Württemberg. – 1989. – Bd. 14. – P. 33–118.
45. Svoboda, J. Pavlov I: A large Gravettian site in space and time / J. Svoboda, M. Novák, S. Sázelová, J. Demek // Quaternary International. – June 2016. – Vol. 406. – P. 95–105.
46. Svoboda, J. L'art gravettien en Moravie: contexte, dates et styles / J. Svoboda // L'Anthropologie. – 1995. – Tome 99. – № 2/3. – P. 258–272.
47. White, R. Systems of Personal Ornamentation in the Early Upper Palaeolithic: Methodological Challenges and New Observations / Randall White // Rethinking the Human Revolution: New Behavioural and Biological Perspectives on the Origin and Dispersal of Modern Humans. Ed. Paul Mellars, Katie Boyle, Ofer Bar-Yosef, Chris Stringer. – Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 2007. – P. 287–302.
48. White, R. Les parures de l'Aurignacien ancien et archaïque de la grotte d'Isturitz: perspectives technologiques et régionales / Randall White, Christian Normand // White R., Bourrillon R. (dir.). Aurignacian Genius: art, technologie et société des premiers hommes modernes en Europe. Actes du symposium international, 8–10 avril 2013, New York University. – P@lethnologie. – 2015. – № 7. – P. 138–164.
49. White, R. Newly discovered Aurignacian engraved blocks from Abri Cellier: History, context and dating / Randall White, Raphaëlle Bourrillon, Romain Mensan, Amy Clark, Laurent Chiotti, Thomas Higham, Sarah Ranlett, Elise Tartar, André Morala, Marie-Cécile Soulier // Quaternary International. – 2017. – URL: http://dx.doi.org/10.1016/j.quaint.2017.02.001.

Текст поступил в редакцию16.02.2020.

References

1. Zabiyako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2018, no. 4, pp. 5–25 (in Russian).
2. Larichev V.E. *Chelovek i mirozdanie: Drevnie magi i chudesa podzemelij* [Man and the World: Ancient Magi and Miracles of Catacombs]. Novosibirsk: SO RAN Publ., filial "Geo", 2002, 173 p. (in Russian).
3. Bataille G., Tafelmaier Y., Weniger G.-C. Living on the edge – comparative approach for studying the beginning of the Aurignacian. *Quaternary International*. 2018, no. 474, pp. 3–29.
4. Benazzi S., Slon V., Talamo S., Negrino F., Peresani M., Bailey S.E., Sawyer S., Panetta D., Vicino G., Starnini E., Mannino M. A. , Salvadori P.A. , Meyer M. , Pääbo S., Hublin J.-J. The makers of the Protoaurignacian and implications for Neandertal extinction. *Science*. 2015, vol. 348. iss. 6236, pp. 793–796.
5. Bolus M. *History of Research and the Aurignacian of the Sites in the Swabian Jura. Human Origin Sites and the World Heritage Convention in Eurasia.* Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 2015, vol. 2, 32 – 49.
6. Boucher de Perthes J. *Creation. Essay on the Origin and Progress of Beings* [De La Création. Essai sur L'Origine et la Progression des Êtres]. Abbeville, Paris, Treuttel et Wurtz, 1838–1841, vols. I–V (in French).
7. Boucher de Perthes J. *Celtic and Antediluvian Antiquities. Memory of the Primitive Industry and Arts at Their Origin* [Antiquités celtiques et antédiluviennes. Mémoire sur l'industrie primitive et les arts à leur origine]. Paris: Treuttel et Würtz, 1847, vol. 1, 628 p. (in French).
8. Bourrillon R., White R., Tartar E., Chiotti L., Mensan R., Clark A., Castel J.C., Cretin C., Higham T., Morala A., Ranlett S., Sisk M., Deviese T., Comeskey D.J. A new Aurignacian engraving from Abri Blanchard, France: Implications for understanding Aurignacian graphic expression in Western and Central Europe. *Quaternary International.* 2018, no. 491, pp. 46–64.
9. Bourrillon R., White R. *Paelethnologie*. 2015, no. 7, pp. 119–139 (in French).
10. Broglio A., De Stefani M., Gurioli F., Peresani M. *International Newsletter on Rock Art* [Lettre internationale d'informations sur l'art rupestre]. 2006, no. 44, pp. 1–8 (in French).

11. Broglio A., De Stefani M., Gurioli F., Pallecchi P., Giachi G., Higham T., Brock F. *Anthropology* [L'Anthropologie]. 2009, no. 113, pp. 753–761.
12. Brouillet A., Meillet A. *Antediluvian and Celtic eras of Poitou* [Époques antédiluvienne et celtique du Poitou]. Poitiers, Girardin, 1865, 129 p. (in French).
13. Cleuziou H. *The Creation of Man and the Early Ages of Humanity* [La Création de l'homme et les premiers âges de l'Humanité]. Paris: Flammarion, 1887, 840 p. (in French).
14. Conard N. Paleolithic ivory sculptures from southwestern Germany and the origins of figurative art. *Nature*. 2003, vol. 426, pp. 830–832.
15. Conard N. Current research in caves of the Swabian Jura, the origins of art and music, and the Outstanding Universal Value of the key sites. *Human Origin Sites and the World Heritage Convention in Eurasia.* Ed. Nuria Sanz. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 2015, vol. 2, pp. 74–91.
16. David S., Pigeaud R., Robert E., Petrognani S., D'errico F., Bereiziat G., Cailhol D., Griggo C., Jaillet S., Jeannet M., Paitier H. *Methods of contact and travel in the Eurasian Paleolithic. Proceedings of the international conference of Commission 8 (Upper Paleolithic) of the UISPP*. University of Liège, May 28–31, 2012 [Modes de contacts et de déplacements au Paléolithique eurasiatique. Actes du colloque international de la Commission 8 (Paléolithique supérieur) de l'UISPP, Université de Liège, 28–31 mai 2012]. Eds. Otte M., Le Brun-Ricalens F. 2014, pp. 537–567 (in French).
17. David S., Pigeaud R., Battesti D., Cailhol D., Corbe M., Ferrier C., Paitier H., Tirologos G., Vuillermoz D. *Proceedings of the international conference of Eyzies-de-Tayac. Art in everyday life. Ornate objects from the Upper Paleolithic (June 16–20, 2014)* [Actes du colloque international des Eyzies-de-Tayac. L'art au quotidien. Objets ornés du Paléolithique supérieur (16–20 juin 2014)]. PALEO, numéro special. 2016, pp. 553–574 (in French).
18. Delporte H. *The Image of Animals in Prehistoric Art* [L'Image des Animaux dans l'Art prehistorique]. Paris: Picard, 1990, 254 p. (in French).
19. Delporte H. *The Image of Women in Prehistoric Art* [L'image de la femme dans l'art préhistorique]. Paris: Picard, 1993, 288 p. (in French).
20. Dutkiewicz E. The Vogelherd Cave and the discovery of the earliest art – history, critics and new questions. *Human Origin Sites and the World Heritage Convention in Eurasia*. Ed. Nuria Sanz. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 2015 , vol. 2, pp. 74–91.
21. Floss H. *P@lethnologie*. 2015, no. 7, pp. 322–336 (in French).
22. García-Diez M., Ochoa B. The first figurative portable art in the extreme of Western Europe: characterization and chronological issues. *Forgotten times and spaces: New perspectives in paleoanthropological, paleoetnological and archeological studies.* Brno: Institute of Archeology of the Czech Academy of Sciences; Masaryk University, 2015, pp. 303–314.
23. Hahn J. *Power and Aggression: the Message of Ice Art in the Aurignacian Region of Southern Germany?* [Kraft und Aggression: Die Botschaft der Eiszeikunst im Aurignacien Süddeutschlands?]. Tübingen: Verl. Archaeologica Venatoria: Inst. für Urgeschichte der Univ. Tübingen, 1986, 254 p. (in German).
24. Hahn J. *Preservation of Monuments in Baden-Württemberg* [Denkmalpflege in Baden-Württemberg]. 1980, vol. 9, iss. 2, pp. 56–58(in German).
25. Hussain S.T., Floss H. Sharing the world with mammoths, cave lions and other beings: linking animal-human interactions and the Aurignacian 'belief world'. *Quartär*. 2015, no. 62, pp. 85–120.
26. Kind C.-J. Protecting the Stratigraphic Sequences of Caves on the Swabian Jura. *Human Origin Sites and the World Heritage Convention in Eurasia.* Ed. Nuria Sanz. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 2015, vol. 2, pp. 135–148.
27. Kind C.-J., Ebinger-Rist N., Wolf S., Beutelspacher T., Wehrberger K. The Smile of the Lion Man. Recent Excavations in Stadel Cave (Baden-Wurttemberg, south-western Germany) and the Restoration of the Famous Upper Palaeolithic Figurine. *Quartär*. 2014, no. 61, pp. 129–145.
28. Kostrhun P. Karel Absolon (1877–1960) and the research of significant Palaeolithic sites in Moravia. *Archaeologia Polona*. 2009, vol. 47, pp. 91–139.
29. Lartet E.A. *The Institute, Universal Journal of Sciences and Learned Societies in France and Abroad* [L'Institut, journal universel des sciences et des Sociétés savantes en France et à l'étranger]. June 12, 1861, 1st section, no. 1432, 6 p. (in French).
30. Lartet E.B. *Annals of Natural Sciences. IV. Zoology* [Annales des Sciences naturelles. IV. Zoologie]. 1861, no. 15, pp. 177–253, pl. X–XIII (in French).
31. Lartet É., Christy H. *Perigord Caves. Engraved and Sculpted Objects from Pre-historic Times in Western Europe* [Cavernes du Périgord. Objets gravés et sculptés des temps pré-historiques dans l'Europe occidentale]. Paris: Librairie Académique, Didier et Co., 1864, 37 p. (in French).
32. Leroi-Gourhan A. *Prehistoric Religions* [Les religions de la Préhistoire]. Paris: PUF, 1964, 156 p. (in French).
33. Montes R., Sanguino J. *Cantabrian Neanderthals: State of the Question* [Neandertales cantabrico: estado de la cuestion]. Madrid: Museo Nacional y Centro de Investigación de Altamira, 2005, pp. 489–504 (in Spanish).
34. Mortillet G. *Prehistoric Times, Ancient Times of Man* [Le Préhistorique, antiquité de l'homme]. Paris: C. Reinwald, 1885, 642 p. (in French).
35. Normand C., De Beaune S.A., Costamagno S., Diot M.F., Henry-Gambier D., Goutas N., Laroulandie V., Lenoble A., O'Farrell M., Rendu W., Rios Garaizar J., Schwab C., Tarriño Vinagre A., Texier J.-P., *White R. Centenary Congress of the French Prehistoric Society: A century of construction of scientific discourse in Prehistory, 26th Prehistoric Congress of France. Today's Designs. Vol. 3. French prehistoric society* [Congrès du centenaire de la Société préhistorique française: Un siècle de construction du discours scientifique en Préhistoire, 26e Congrès préhistorique de France. Aux Conceptions d'Aujourd'hui. Vol. 3. Société préhistorique française]. Paris, 2007, pp. 277–293 (in French).
36. Oliva M. *Palaeolithic and Mesolithic of the Czech lands (Moravia and Bohemia) in the European context.* Brno: Moravian Museum, 2017, 194 p.

37. Piette E. *Bulletins of the Society of Anthropology of Paris, II Series* [Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris, II° Série[. 1873, vol. 8, pp. 384–425 (in French).
38. Piette E. *Art during the Age of Reindeer* [L'Art pendant l'Age du Renne]. Paris: Masson, 1907, 112 p. (in French).
39. Pigeaud R. *The ancient Upper Paleolithic of North-West Europe, reflections and syntheses from a collective research project on the center and the south of the Paris Basin. Proceedings of the Sens conference, 1518, April 2009, French Prehistoric Society* [Le Paléolithique supérieur ancien de l'Europe du Nord-Ouest, réflexions et synthèses à partir d'un projet collectif de recherche sur le centre et le sud du Bassin parisien. Actes du colloque de Sens, 1518, Avril, 2009, Société préhistorique française]. 2013, mémoire LVI, pp. 251–282 (in French).
40. Pike A.W.G., Hoffmann D.L., García-Diez M., Pettitt P.B., Alcolea J., De Balbín R., González-Sainz C., De las Heras C., Lasheras J.A., Montes R., Zilhão J. U-Series Dating of Paleolithic Art in 11 Caves in Spain. *Science*. 15 Jun 2012, vol. 336, pp. 1409–1413.
41. Romandinia M., Arrighia S., Badinoa F., Bortolini E., Boschin F., Figusa C., Fiorinia A., Lugli F., Marciani G., Oxilia G., Peresanid M., Benazzia S. *Ornamental deer teeth in Upper Palaeolithic north-eastern Italy: a comparison of Aurignacian and Gravettian processing techniques, Poster.* 13th ICAZ International Conference. Ankara, Turkey, September 2–7, 2018.
42. Saint-Périer R., de. *Bulletin of the French Prehistoric Society* [Bulletin de la Société préhistorique française]. 1935, vol. 32, no. 1, pp. 64–77 (in French).
43. Saint-Périer R., de. *Centenary of prehistory in Perigord (1864–1964). Bulletin of the Historical and Archaeological Society of Périgord. Special number* [Centenaire de la préhistoire en Périgord (1864–1964). Bulletin de la Société Historique et Archéologique du Périgord. Numéro special]. Périgueux: Pierre Fanlac, 1965, pp. 139–159 (in French).
44. Schmid E. *Find Reports from Baden-Württemberg* [Fundberichte aus Baden-Württemberg]. 1989. no. 14, pp. 33–118 (in German).
45. Svoboda J., Novák M., Sázelová S., Demek J. Pavlov I: A large Gravettian site in space and time. *Quaternary International*. June 2016, vol. 406, pp. 95–105.
46. Svoboda J. *Anthropology* [L'Anthropologie]. 1995, vol. 99, no. 2/3, pp. 258–272 (in French).
47. White R. *Systems of Personal Ornamentation in the Early Upper Palaeolithic: Methodological Challenges and New Observations. Rethinking the Human Revolution: New Behavioural and Biological Perspectives on the Origin and Dispersal of Modern Humans.* Ed. P. Mellars, K. Boyle, O. Bar-Yosef, C. Stringer. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 2007, pp. 287–302.
48. White R. *P@lethnologie.* 2015, no. 7, pp. 138–164 (in French).
49. White R., Bourrillon R., Mensan R., Clark A., Chiotti L., Higham T., Ranlett S., Tartar E., Morala A., Soulier M.-C. Newly discovered Aurignacian engraved blocks from Abri Cellier: History, context and dating. *Quaternary International.* – 2017. Available at: http://dx.doi.org/10.1016/j.quaint.2017.02.001.

Submitted for publication on February 16, 2020.

Религиоведение. 2020. № 1
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 1

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.1.29-35

Куропаткина О.В.

Центр изучения и развития межкультурных отношений
119571, Россия, г. Москва, проспект Вернадского, 127-1
piatved@mail.ru

Оппозиционные религиозные движения в Северной Европе и России 19 – начала 20 века: национально-культурный аспект

Аннотация. Статья посвящена изучению внутрилютеранских оппозиционных движений (хаугеанства, грундтвигианства, лестадианства) в Северной Европе и движения пашковцев в России, а также роли национально-культурного возрождения в этих движениях. Рассмотрены роль представлений о народе и важности национального своеобразия у религиозных диссидентов. Отдельное внимание уделено финскому национальному возрождению в Российской империи. Проанализирована роль образования и просвещения у пиетистов, грундвигианцев, финских лютеран и пашковцев в России. В целом для оппозиционных религиозных движений в Северной Европе и России были характерны следующие черты. Национально-культурное возрождение не отделялось от духовного возрождения – обращение к Богу неизбежно влекло перемены как в ближайшем окружении, так и в стране обитания. Религиозные диссиденты рисовали идеальный образ народа, указывая, что его лучшие черты отражают христианские добродетели; пашковцы верили, что просвещённая должным образом Россия, где объединятся «евангельские верующие» разных деноминаций, покажет пример всему миру. Саамы для Лестадиуса и финны для Топелиуса становятся новым избранным народом. Основы единства народа – мифология, язык и символика; североевропейские религиозные деятели внесли вклад в язык и государственную символику своих народов, Лестадиус по-христиански переосмыслил саамскую мифологию. Общим для религиозных диссидентов был акцент на просвещении: они открывали школы (Николай Грундтвиг открыл учебное заведение нового типа), распространяли религиозную литературу, публикуя брошюры и книги, занимались переводами. Большую роль в религиозном просвещении играли женщины. В целом же представители оппозиционных течений видели свою деятельность как служение Богу и народу.

Ключевые слова: Ханс Хауге, Николай Грундтвиг, Ларс Леви Лестадиус, Сакариас Топелиус, Бернт Анкер, пашковцы, В.А. Пашков, Юлия Засецкая, Вера Гагарина

Oksana V. Kuropatkina

Cross-Cultural Relations Center
127-1 Vernadskogo pr., Moscow, Russia, 119571
piatved@mail.ru

Opposition Religious Movements in Northern Europe and Russia of the 19th and Early 20th Centuries: National and Cultural Aspect

Abstract. The article deals with the study of intra-Lutheran opposition movements (Haugeanism, Grundtvigianism, Laestadianism) in Northern Europe and Pashkovites in Russia, as well as the role of national and cultural revival in these movements. The role of notions of people and the importance of national identity among religious dissidents is examined. Special attention is paid to the Finnish national revival in the Russian Empire. The role of education and enlightenment among Pietists, Grundvigians, Finnish Lutherans and Pashkovites in Russia is analyzed. In general, the following features were characteristic of opposition religious movements in Northern Europe and Russia. The national-cultural revival was not separated from the spiritual revival – conversion to God inevitably brought about changes both in the immediate environment and in the country. Religious dissidents painted the ideal image of the nation, indicating that its best features reflect Christian virtues; Pashkovites believed that properly enlightened Russia, where "Evangelical believers" of different denominations would unite, would set an example for the whole world. The Sami for Laestadius and the Finns for Topelius are becoming a new God-chosen nation. The foundations of the nation unity are mythology, language, and symbolism; North European religious leaders contributed to the language and state symbols of their nations, Laestadius in a Christian way rethought Sami mythology. The common thing for religious dissidents was the emphasis on education: they opened schools (Nikolai Grundtvig opened a new

type of educational institution), distributed religious literature, published brochures and books and translated foreign books and articles. Women played a large role in religious education. In general, representatives of the religious opposition movements saw their activity as a service to God and the people.

Key words: Hans Hauge, Nikolay Grundtvig, Lars Levi Laestadius, Sakarias Topelius, Bernt Anker, Pashkovites, Vasiliy Pashkov, Julia Zasetskaya, Vera Gagarina

Внутри скандинавского лютеранства в 19 в. возникли течения, оппонирующие официальной церкви. Как правило, они были связаны с пиетизмом[1], как хаугеанство в Норвегии (лидер – Ханс Хауге, 1771–1824) и лестадианство в Северной Швеции (лидер – пастор Ларс Леви Лестадиус, 1800–1861), или находилось под его определённым влиянием, как грундтвигианство в Дании (лидер – пастор Николай Грундтвиг, 1783–1872). В России к оппозиционным течениям относились т.н. пашковцы (по имени одного из лидеров – Василия Пашкова, 1831–1902), появившиеся в 1870-х гг.; в невольной оппозиции государственной церкви оказались и деятели финского национального возрождения, несмотря на лояльность многих его представителей империи – в силу лютеранского вероисповедания в православной стране. Все эти движения были связаны не только с чисто религиозной, но и с национально-культурной жизнью. Кратко рассмотрим, каких установок придерживались религиозные диссиденты по отношению к национальному возрождению и просвещению своего народа.

Для датского просветителя Николая Грундтвига и его последователей-грундтвигианцев национальное возрождение было важнейшей частью духовной жизни. Грундтвиг указывал, что и в церкви человек спасается не в одиночку, присоединяясь к Евхаристии и общему символу веры [Allchin, 1997, 147; Исаев, 2006, 287]. Духовное единство – высшая ступень, чтобы до неё дойти, необходимо уметь быть частью «природного» – того народа, к которому принадлежит христианин. Грундтвиг подчёркивал, как важно сохранять и вненациональное, и национально-культурное измерения христианства; с точки зрения Грундтвига, в праздник Пятидесятницы необходимо вспоминать и сошествие Святого Духа на все народы, и деятельность святого Ансгара, просветителя Севера [Allchin, 1997, 278].

С 1890-х для поэта и пастора Вильгельми Мальмиваары (1854–1922) проповедь Евангелия и финское национальное возрождение стали единым целым [Karimäki, https://arkisto.kokoomus.net/kokoomusbiografia/elamakerta-artikkelit/malmivaara-wilhelmi/]. В.А. Пашков также не отделял национальное возрождение от духовного – он верил, что, когда христиане-евангелики объединятся, а это произойдёт раньше всех в мире, Россия покажет миру пример, в этом и есть её особая роль [Пузынин, 2010, 259]. Организации пашковцев, движимые этой идеей, стали одними из заметных «игроков» не только на конфессиональном, но и на более широком мировоззренческом поле [Хейер, 2009, 124, 127]. Сами пашковцы, а после и их наследники видели в себе движущую силу неизбежных для страны перемен [Пузынин, 2010, 260].

Религиозные активисты, мечтая о национальном возрождении, создавали определённый идеальный образ своего народа. Так, для норвежских внутрилютеранских движений начала 19 в. был характерен романтический образ норвежского народа – норвежцы как суровые свободолюбивые люди, слившиеся с природой [Ватошек 2005]. В проповеди Ханса Хауге национальный компонент играл важную роль: «рождённый свыше» человек преображает окружающую реальность, в частности, свой народ, приносит ему экономическое и политическое освобождение, противостоит «пришельцам», чужакам, которые беззаконно забирают у него ресурсы.

Для Грундтвига «ядро» его народа, датское крестьянство, было подлинным носителем «древнегерманских» добродетелей [Мацевич, 2016, 178]. Финский поэт Йохан Людвиг Рунеберг (1804–1877) в «Рассказах прапорщика Столя» и других произведениях создал образ финского народа – бедного, неприхотливого, покорного судьбе, но верного и храброго. Народ должен развиваться и взрослеть [Клинге, 2004, 503]. Для финского писателя Сакариаса Топелиуса (1818–1898) неоднородный финский народ един, независимо от того, говорит он по-шведски или по-фински, и объединён почитанием русского государя и бога [Клинге, 2004, 660].

В оппозиционных течениях присутствовала также идея нового богоизбранного народа. Так, Топелиус в старости считал, что финны наряду с евреями являются богоизбранным народом [Клинге, 2004, 662]. В раннем лестадианстве существовала концепция «священного преемства». Согласно этой концепции, первым посредником между Богом и человеком был Христос, который передал благодать апостолу Петру, а тот – ранней церкви. Преемница ранней церкви, церковь католическая, благодать утратила, и возрождение её произошло только с появлением Мартина Лютера; лютеранская церковь также утратила благодать, и новое возрождение произошло благодаря Лестадиусу, получившему её от саамской девушки Миллы Клементсдоттер, которая в лестадианской традиции называется «саамской Марией» или второй Богоматерью [Cornell, https://www.laits.utexas.edu/sami/diehtu/siida/christian/vulle.htm]. Таким образом, саамы стали новым богоизбранным народом. Сам Лестадиус подчёркивал особый статус саамов: «Саамы лучше тех, кто ведёт оседлый образ жизни или не является саамом» [Цит.по: Широнина, 2009, 118–119]. Благодаря этой концепции лестадианство дало основу духовному союзу между саамскими племенами [Широнина, 2009, 131] и серьёзно повлияло на национальное самосознание.

Народ объединяется вокруг общей истории и мифологии. Грундтвигианство придавало в связи с этим особое значение народной культуре, считая её «зеркалом» того, как конкретный народ понял Божье откровение [Исаев, 2006, 388]. Духовные песнопения Топелиуса были написаны в стиле народных песен и за это критиковались лютеранскими теологами [Клинге, 2004, 660]. Лестадиус, принимая саамскую мифологию всерьёз, стремился дать ей христианскую оценку. Так, например, «духов земли», любимых саамами обитателей подземного мира, он объявил тайными детьми Адама и Евы, которые крадут младенцев и взамен подкладывают своих детёнышей [Широнина, 2009, 120–121]. Обрядовое пение, связанное с поклонением духами, Лестадиус называл «песнями сирен» и «песнями шлюх» [Широнина, 2009, 129]. Только маленький подземный дух, всегда приходящий на помощь людям, остался не дискредитированным – из-за своей любви к людям и соответствия христианским идеалам [Широнина, 2009, 130].

Ещё один важный объединяющий фактор – язык. Норвежский пастор Бернт Теодор Анкер (1867–1943), связанный с пиетистами, активно использовал нюнорск (современный литературный норвежский язык) в проповедях, был последовательным сторонником введения ньюнорска в церковное богослужение и повседневное общение. Он перевёл несколько книг Ветхого Завета на литературный норвежский язык, внеся, таким образом, вклад в его основы [Bondevik, https://nbl.snl.no/Bernt_Theodor_Anker (дата обращения 20.11.2019)]. Видный деятель норвежского образования Бернхард Паусс (1839–1907), руководивший миссионерской организацией, связанной с пиетизмом, составил книгу для чтения «Чтение на родном языке» (Læsebog i Modersmaalet) [Boyesen, https://www.nb.no/nbsok/nb/a5ec3beeb4855dddc910893ce9b2a370?lang=no#633]. Лестадианство повлияло на письменный язык саамов – так, Лестадиусом были созданы правила правописания для двух саамских диалектов [Широнина, 2009, 119], а во второй половине 19 в. Библия была переведена на саамский язык.

Скандинавские религиозные диссиденты внесли вклад и в национальную символику: Николай Вергеланн (1780–1848), бывший в оппозиции тогда ещё датским властям, принял деятельное участие в написании Конституции Норвегии, Анкер написал гимн, который с 1985 является официальным гимном Церкви Норвегии, Топелиус предложил сделать цветами флага Финляндии белый и голубой.

Для достижения религиозного и национального возрождения необходима массовая поддержка этих идей, а значит, необходимо просвещение. Для Грундтвига, постоянно говорившего о народном единстве, подлинное просвещение было «клеем», соединяющим народ, в отличие от ложного, которое индивидуалистично и сосредоточено на интересах отдельного человека [Исаев, 2006, 388]. Образование и школа должны быть «для жизни», должны быть востребованы людьми, служить их единству [Малишевски, 2010, 498]. Лучше всего, когда просвещение преподносится в виде поэзии, связанной по своей природе с Премудростью Божьей. Подлинный поэт и национален, и религиозен – так, Грундтвиг сравнивал себя с царём Давидом и древнеанглийским монахом VII в. Кэдмоном [Allchin, 52–53, 60].

В 1844 г. Грундтвиг создал т.н. «народные университеты», служащие местом образования для взрослых людей старше 17 лет, которые не получили систематического образования. Они получили распространение и в других странах: в Швеции (с 1868 г.) и Норвегии – сначала у хаугеанцев, затем этот институт был принят Церковью Норвегии [Aarnes, https://tidsskrift.dk/grs/article/view/16114?acceptCookies=1]. Вергеланн настоял на открытии первого норвежского университета в 1811 г. [Сельницын, 2005]. Активисты же норвежского образования Анкер и Фредерик Мольтке Бугге (1806–1953) были грундтвигианцами [Bondevik, https://nbl.snl.no/Bernt_Theodor_Anker; Grankvist, https://nbl.snl.no/Frederik_Moltke_Bugge].

Лестадиус также использовал для своих целей особые учебные заведения – школы-интернаты. К концу 19 в. большинство учителей там были лестадианами [Cornell, https://www.laits.utexas.edu/sami/diehtu/siida/christian/vulle.htm]. В таких школах читалась Библия, религиозная литература, разбирались проповеди Лестадиуса [Hepokoski, http://users.erols.com/ewheaton/lars/lars.pdf].

В России пашковцы придавали образованию большое значение. Верой Фёдоровной Гагариной (1835–1923) в селе Сергиевском была построена общеобразовательная школа и гостиница с библиотекой духовной литературы [Попов, https://reshenie.vcc.ru/magazine/issues/a402013/view/article/150055]. Молоканин Зиновий Данилович Захаров (1840 – год смерти неизвестен) в 1909 г. открыл школу для подготовки учителей молоканских школ [Маргаритов, 1910, 180–185].

Распространению просвещения служат не только школы, но и популярная литература. Религиозные диссиденты для распространения своих идей публиковали брошюры, небольшие произведения, написанные простым языком. В Норвегии брошюры и книги Хауге, рассказывающие, в частности, истории успеха «возрождённых» христиан, были самыми читаемыми в стране. Многие крестьяне, особенно женщины, специально учились читать, чтобы самим читать произведения Хауге [Raynasen, http://haugeinstitute.org/416/hans-nielsen-hauge---en-moderne-samfunnsbygger].

В России в 1876 г. для распространения популярной религиозной литературы В.А. Пашков и его единомышленники создали «Общество поощрения духовно-нравственного чтения», задача которого по уставу состояла «в доставлении народу возможности приобретать на самом месте жительства его и за дешёвую цену книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета и сочинения духовно-нравственного содержания» [Устав, 1877, 1]. За всё время своего существования Общество выпустило более 200 наименований брошюр [Синичкин, http://www.word4you.ru/publications/17067/]. Литературу пашковцев распространяли по многим губерниям, её раздавали в учебных учреждениях, на нижегородской ярмарке, в поездах и железнодорожных станциях, во время народных праздников, среди солдат [Никитин, 2019, 166; Семигин, 2018, 29].

В брошюрах и в журнале «Русский рабочий» публиковали, помимо Библии, произведения Святых Отцов, митрополита Тихона Задонского, переводные материалы по практическим вопросам (здоровый образ жизни, семья, воспитание детей), занимательные исторические рассказы. Журнал был иллюстрирован рисунками английских, итальянских и французских художников [Семигин, 2018, 26–27]. Впервые на русском языке были изданы книги Джона Баньяна «Путешествие Пилигрима» и «Духовная война» в переводе Юлии Денисовны Засецкой (1835–1882), дочери героя Отечественной войны 1812 года Дениса Давыдова [Половцов, http://biografii.niv.ru/doc/encyclopedia/biography/fc/slovar-199-18.htm#zag-44869], произведения Г. Вуд и Х. Стреттон (последние пользовались особенной популярностью). Была издана антология для детей «Часы досуга» [Семигин, 2018, 24, 33, 39].

Следует отметить роль женщин в просветительской работе – Хауге и Мальмиваара поддерживали допуск женщин к просветительской деятельности [Gertz, https://pietistschoolman.com/2011/08/09/the-pietist-impulse-scandinavians/; Karimäki https://arkisto.kokoomus.net/kokoomusbiografia/elamakerta-artikkelit/malmivaara-wilhelmi/]; Паусс был директором детской школы и руководителем колледжа женских учителей – первого высшего учебного заведения в Норвегии, открытого для женщин [Boyesen https://www.nb.no/nbsok/nb/a5ec3beeb4855dddc910893ce9b2a370?lang=no#633]; среди пашковцев большое значение имела активность знатных женщин (В.Ф. Гагарина, Н.Ф. Ливен, Е.И. Черткова и др.).

Заключение

Таким образом, для оппозиционных религиозных движений в Северной Европе и России были характерны следующие черты. Национально-культурное возрождение не отделялось от духовного возрождения. Религиозные диссиденты рисовали идеальный образ народа, указывая, что его лучшие черты отражают христианские добродетели; пашковцы верили, что просвещённая должным образом Россия, где объединятся «евангельские верующие» разных деноминаций, покажет пример всему миру. Саамы для Лестадиуса и финны для Топелиуса становятся новым избранным народом. Североевропейские религиозные деятели внесли вклад в язык и государственную символику своих народов, Лестадиус по-христиански переосмыслил саамскую мифологию. Общим для религиозных диссидентов был акцент на просвещении: они открывали школы, в том числе нового типа, распространяли религиозную литературу. Большую роль в религиозном просвещении играли женщины. В целом же представители оппозиционных течений видели свою деятельность как служение Богу и народу.

Благодарность

Исследование поддержано грантом Российского научного фонда, проект № 17-18-01194, на базе Уральского федерального университета (УрФУ). Автор благодарит руководство и экспертов РНФ.

Acknowledgment

The research is supported by the grant of the Russian Science Foundation, project № 17-18-01194, on the basis on the Ural Federal University.

Библиографический список

1. Ватошек, Н. Христиане и модернизаторы: «пасторальное просвещение» в Норвегии. Изобретение нации [Электронный ресурс] / Н. Ватошек // Литература эпохи Просвещения. – URL: http://lit-prosv.niv.ru/lit-prosv/articles-scan/vitoshek-hristiane-modernizatory.html (дата обращения 30.11.2019).
2. Исаев, С.А. Грундтвиг Николай Фредерик Северин / С.А. Исаев // Православная энциклопедия. – М.: Православная энциклопедия, 2006. – Т. 13. – С. 388–389.
3. Клинге, М. Йохан Людвиг Рунеберг / М. Клинге // Сто замечательных финнов. Калейдоскоп биографий / Под ред. Т. Вихавайнен. – Хельсинки: Общество финской литературы, 2004. – 814 с.
4. Малишевски, Т. Между историей и будущим образования для взрослых: Николай Грундтвиг и его концепция непрерывного образования / Т. Малишевски // Образование через всю жизнь: непрерывное образование в интересах устойчивого развития. – 2010. – Т. 8. – С. 497–501.
5. Маргаритов, С.Д. История русских мистических и рационалистических сект / С.Д. Маргаритов. – Симферополь: Таврическая губернская типография, 1910. – 230 с.
6. Мацевич, А.А. Становление национальной самоидентификации в культуре и литературе скандинавских стран / А.А. Мацевич // Studia Litterarum. – 2016. – № 1–2. – С. 171–190.
7. Никитин, Ф.Н. Общество поощрения духовно-нравственного чтения / Ф.Н. Никитин // Ежегодник Уральского государственного педагогического университета. – Секция 2. Актуальные вопросы изучения отечественной истории IX – начала XX вв. – 2019. – С. 165–167.
8. Половцов, А.Г. Засецкая Юлия Денисьевна [Электронный ресурс] / А.Г. Половцов // Большая биографическая энциклопедия. – URL: http://biografii.niv.ru/doc/encyclopedia/biography/fc/slovar-199-18.htm#zag-44869 (дата обращения 20.11.2019).
9. Попов, В.А. Княгиня-евангелистка [Электронный ресурс] / В.А. Попов // Журнал «Решение» вместе с Decision. – URL: https://reshenie.vcc.ru/magazine/issues/a402013/view/article/150055 (дата обращения 25.11.2019).
10. Пузынин, А. Традиция евангельских христиан / А. Пузынин. – М.: ББИ, 2010. – 523 с.
11. Сельницын, А. Николай Вергеланн [Электронный ресурс] / А. Сельницын // Вся Норвегия на русском. – URL: http://www.norge.ru/wergeland_nikolaj/ (дата обращения 25.11.2019).
12. Семигин, В.Л. Издания для народа Общества поощрения духовно-нравственного чтения (1876–1884) / В.Л. Семигин // Вестник Московского государственного университета. – Серия 8. История. – 2018. – № 6. – С. 18–40.

13. Синичкин, А. История ЕХБ в иллюстрациях: Утверждение Общества поощрения духовно-нравственного чтения [Электронный ресурс] / А. Синичкин // Слово для тебя. – URL: http://www.word4you.ru/publications/17067/ (дата обращения 20.11.2019).
14. Устав общества поощрения духовно-нравственного чтения. – СПб.: б.и., 1877. – 10 с.
15. Хейер, Э. Религиозный раскол в среде российских аристократов 1860–1900 годы. Редстокизм и пашковщина / Э. Хейер. – М.: Икар, 2009. – 185 с.
16. Широнина, М.П. Религиозно-мифологический комплекс в саамской культуре: дис. ... канд. культурологии : 24.00.01 / М.П. Широнина; РГПУ. – СПб., 2009. – 188 с.
17. Aarnes, S. Grundtvig og Norge [Электронный ресурс] / S. Aarnes // Grundtvig Studier. – URL: https://tidsskrift.dk/grs/article/view/16114?acceptCookies=1 (дата обращения 25.11.2019).
18. Allchin, A.M. N.F.S. Grundtvig. An introduction to his life and work / A.M. Allchin. – Oxford: Darton,Longman & Todd Ltd, 1997. – 340 p.
19. Bondevik, J. Bernt Theodor Anker [Электронный ресурс] / J. Bondevik // Norsk Biografisk Leksikon. – URL: https://nbl.snl.no/Bernt_Theodor_Anker (дата обращения 20.11.2019).
20. Boyesen, E. Bernhard Cathrinus Pauss [Электронный ресурс] / E. Boyesen // Nasjonalbiblioteket. – URL: https://www.nb.no/nbsok/nb/a5ec3beeb4855dddc910893ce9b2a370?lang=no#633 (дата обращения 20.11.2019).
21. Cornell, V. Læstadianism and the Loss of the Traditional Sámi Worldview [Электронный ресурс] / V. Cornell // Texas Liberal Arts. – URL: https://www.laits.utexas.edu/sami/diehtu/siida/christian/vulle.htm (дата обращения 25.11.2019).
22. Gertz, Ch. 2011. The Pietist impulse: Scandinavians [Электронный ресурс] / Ch. Gertz // The Pietist Schoolman. – URL: https://pietistschoolman.com/2011/08/09/the-pietist-impulse-scandinavians/ (дата обращения 20.11.2019).
23. Grankvist, R. Frederik Moltke Bugge [Электронный ресурс] / R. Grankvist // Norsk Biografisk Leksikon. – URL: https://nbl.snl.no/Frederik_Moltke_Bugge (дата обращения: 25.11.2019).
24. Hepokoski, W.H. Lars Levi Laestadius and the Revival in Lapland [Электронный ресурс] / W.H. Hepokoski // The Laestadian Movement. – URL: http://users.erols.com/ewheaton/lars/lars.pdf (дата обращения 25.11.2019).
25. Karimäki, J. Malmivaara, Wilhelmi [Электронный ресурс] / J. Karimäki // Porvarillisen Työn Arkisto. – URL: https://arkisto.kokoomus.net/kokoomusbiografia/elamakerta-artikkelit/malmivaara-wilhelmi/ (дата обращения 25.11.2019).
26. Raynasen, S. Kronikk i Vårt Land aug 2010: Hans Nielsen Hauge – en moderne samfunnsbygger [Электронный ресурс] / S. Raynasen // Haugeinstituten. – URL: http://haugeinstitute.org/416/hans-nielsen-hauge---en-moderne-samfunnsbygger (дата обращения 10.11.2019).

Текст поступил в редакцию 15.09.2019.

[1] Пиетизм – движение, возникшее в немецком протестантизме во второй половине 17 в. и сосредоточенное на идее «рождения свыше» – коренного переворота, который происходит с человеком благодаря действию божественной благодати.

References

1. Aarnes S. *Grundtvig and Norway. Grundtvig Studies* [Grundtvig og Norge. Grundtvig Studier]. Available at: https://tidsskrift.dk/grs/article/view/16114?acceptCookies=1 (accessed on November 25, 2019) (in Danish).
2. Allchin A.M. N.F.S. *Grundtvig. An introduction to his life and work.* Oxford: Darton,Longman & Todd Ltd, 1997, 340 p.
3. Bondevik J. *Bernt Theodor Anker.* Available at: https://nbl.snl.no/Bernt_Theodor_Anker (accessed on November 20, 2019) (in Danish).
4. Boyesen E. *Bernhard Cathrinus Pauss.* Available at: https://www.nb.no/nbsok/nb/a5ec3beeb4855dddc910893ce9b2a370?lang=no#633 (accessed on November 20, 2019) (in Danish).
5. Cornell, V. *Læstadianism and the Loss of the Traditional Sámi Worldview.* Available at: https://www.laits.utexas.edu/sami/diehtu/siida/christian/vulle.htm (accessed on November 25, 2019).
6. Gertz Ch. *The Pietist impulse: Scandinavians.* 2011. Available at: https://pietistschoolman.com/2011/08/09/the-pietist-impulse-scandinavians/ (accessed on November 20, 2019).
7. Grankvist R. *Frederik Moltke Bugge.* Available at: https://nbl.snl.no/Frederik_Moltke_Bugge (accessed on November 25, 2019) (in Danish).
8. Hepokoski W.H. *Lars Levi Laestadius and the Revival in Lapland.* Available at: http://users.erols.com/ewheaton/lars/lars.pdf (accessed on November 25, 2019).
9. Heyer E. *Religioznyy raskol v srede rossiyskikh aristokratov 1860–1900 gody. Redstokizm i pashkovshchina* [Religious Schism among Russian Aristocrats in 1860–1900. Redstockism and Pashkovism]. Moscow: Ikar, 2009,185 p. (in Russian).

10. Isaev S.A. *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow: Pravoslavnaya entsiklopediya, 2016, pp. 388–389 (in Russian).
11. Karimäki J. *Malmivaara, Wilhelmi.* Available at: https://arkisto.kokoomus.net/kokoomusbiografia/elamakerta-artikkelit/malmivaara-wilhelmi/ (accessed on November 25, 2019) (in Danish).
12. Klinge M. *Sto zamechatel'nykh finnov. Kaleydoskop biografiy* [One Hundred Wonderful Finns. Kaleidoscope of Biographies]. Helsinki: Society of Finnish Literature, 2004, 814 p. (in Russian).
13. Malishevski T. *Obrazovaniye cherez vsyu zhizn': nepreryvnoye obrazovaniye v interesakh ustoychivogo razvitiya* [Lifelong Learning: Continuing Education for Sustainable Development]. 2010, vol. 8, pp. 497–501 (in Russian).
14. Margaritov S.D. *Istoriya russkikh misticheskikh i ratsionalisticheskikh sekt* [History of Russian Mystical and Rationalistic Sects]. Simferopol: Tavricheskaya gubernskaya tipografiya, 1910, 230 p. (in Russian).
15. Matsevich A.A. *Studia Litterarum.* 2016, no 1–2, pp. 171–190 (in Russian).
16. Nikitin F.N. *Yezhegodnik Ural'skogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* [Yearbook of the Ural State Pedagogical University]. 2019, section 2, pp. 165–167 (in Russian).
17. Polovtsov A.G. *Bol'shaya biograficheskaya entsiklopediya* [Big Biographical Encyclopedia]. Available at: http://biografii.niv.ru/doc/encyclopedia/biography/fc/slovar-199-18.htm#zag-44869 (accessed on November 20, 2019) (in Russian).
18. Popov V.A. *Resheniye* [Decision]. Available at: https://reshenie.vcc.ru/magazine/issues/a402013/view/article/150055 (accessed on November 25, 2019) (in Russian).
19. Puzynin A. *Traditsiya yevangel'skikh khristian* [The Tradition of Evangelical Christians]. Moscow: BBI, 2010, 523 p. (in Russian).
20. Raynasen S. *Chronicle in Vårt Land, August 2010: Hans Nielsen Hauge – A Modern Community Builder* [Kronikk i Vårt Land aug 2010: Hans Nielsen Hauge – en moderne samfunnsbygger]. Available at: http://haugeinstitute.org/416/hans-nielsen-hauge---en-moderne-samfunnsbygger (accessed on November 10, 2019) (in Danish).
21. Sel'nitsyn A. *Vsya Norvegiya na russkom* [All Norway in Russian]. Available at: http://www.norge.ru/wergeland_nikolaj/ (accessed on November 25, 2019) (in Russian).
22. Semigin V.L. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Moscow State University]. 2018, series 8, pp. 18–40 (in Russian).
23. Shironina M.P. *Religiozno-mifologicheskiy kompleks v saamskoy kul'ture.* Diss. kand. kul'turologii [Religious and mythological complex in the Saami culture. Ph.D. Thesis in Cultural Studies]. St. Petersburg: RGPU Publ., 2009, 188 p. (in Russian).
24. Sinichkin A. *Slovo dlya tebya* [Word for You]. Available at: http://www.word4you.ru/publications/17067/ (accessed on November 20, 2019) (in Russian).
25. *Ustav Obshchestva pooshchreniya dukhovno-nravstvennogo chteniya* [Charter of the Society for the Promotion of Spiritual and Moral Reading]. St. Petersburg, 1877, 10 p. (in Russian).
26. Vatoshek N. *Literatura epokhi Prosveshcheniya* [Enlightenment Literature]. Available at: http://lit-prosv.niv.ru/lit-prosv/articles-scan/vitoshek-hristiane-modernizatory.html (accessed on November 30, 2019) (in Russian).

Submitted for publication on September 15, 2019.

Религиоведение. 2020. № 1
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 1

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.1.36-42

Матыцин К.С.

Алтайский государственный университет
656055, Россия, г. Барнаул, ул. Демитрова, 66
cyril.matytsin@gmail.com

Русское сектантство Сибири в исследованиях Императорского русского географического общества

Аннотация. Религиозные движения как альтернатива официальным религиям требуют разностороннего и подробного изучения. В настоящее время исследователи уделяют большое внимание данному феномену, в результате чего он остаётся одним из приоритетных направлений в религиоведении. На основе анализа этнографических материалов ИРГО описываются особенности религиозных воззрений русского сектантства на территории Сибири в контексте государственно-конфессиональной политики Российской империи. Используя понятие «русское сектантство», исследователь исходит из общего понимания сектантства в Российской империи до принятия указа 1905 года «Об укреплении начал веротерпимости». Таким образом, в данных хронологических рамках под русским сектантством понимается не только альтернативные официальной церкви формы рационалистического и мистического православия, но и старообрядческие согласия и толки, обозначенные в исторических и церковных источниках до принятия указа как «поморская секта», «австрийская секта», «стариковская секта», «польская секта» и т.д. Также, выделяя в «русском сектантстве» слово «русское» автор отделяет его от других религиозных формаций, бравших начало не в России, например от меннонитства или адвентизма. Хронологические рамки исследования охватывают этнографические и исторические работы исследователей со второй половины XIX в. по XX в. Нижняя граница обусловлена возникновением ИРГО и первыми экспедициями в Сибирь. Верхняя граница характеризуется последними сообщениями о русском сектантстве на территории Сибири. С точки зрения исторической проблематики исследование охватывает имперский период с XVIII в. по 1905 г., в рамках которого возникает, формируется и развивается русское сектантство в Сибири. Территориальные рамки исследования охватывают государственные границы Российской империи на протяжении второй половины XVIII–XX вв. в рамках которых издавались этнографические и исторические работы ИРГО и региональных отделений.

Ключевые слова: старообрядчество, сектантство, алтайские каменщики, поляки, молокане, скопцы, история Сибири, государственно-конфессиональная политика

Kirill S. Matytsin

Altai State University
66 Demitrov str., Barnaul, Russia, 656055
cyril.matytsin@gmail.com

Russian Sects of Siberia in the Studies of the Imperial Russian Geographical Society

Abstract. Religious movements as an alternative to official religions require a comprehensive and detailed study. Currently, researchers pay great attention to this phenomenon as a result of which it remains one of the priority areas in religious studies. Based on the analysis of the ethnographic materials of the Imperial Russian Geographical Society the features of the religious views of Russian sects in Siberia are described in the context of the state-confessional policy of the Russian Empire. Using the concept of "Russian sects", the researcher proceeds from a general understanding of sects in the Russian Empire before the decree of 1905 was passed. Thus, in this chronological framework Russian sects is understood not only as alternative to the official church form of rationalistic and mystical Orthodoxy, but also as Old Believers, which are indicated in historical and church sources as "Pomorian sect", "Austrian sect", "Polish sect", etc. Also, highlighting the word "Russian" in "Russian sects", the author separates it from other religious formations that originated not in Russia, for example from Mennonites or Adventists. The chronological framework of the study covers the ethnographic and historical work of researchers from the second half of the 19th century to the 20th century. The lower boundary is due to the emergence of the Imperial Russian Geographical Society and the first expeditions to Siberia. The upper border is characterized by recent reports of Russian sects in Siberia. From the historical problems'

point of view, the study covers the imperial period of the 19th century to 1905, in the framework of which Russian sects arise, form and develop in Siberia. The territorial scope of the study covers the state borders of the Russian Empire during the second half of the 18th – 20th centuries in the framework of which ethnographic and historical works of the Imperial Russian Geographical Society and regional branches were published.

Key words: Old Believers, Russian sects, Kamenshchiks, "Poles", Molokans, Skoptsy, History of Siberia, state-confessional policy

В истории России первые альтернативные религиозные движения появляются в Средние века. Государством и церковью того исторического периода они были восприняты как ереси [Казакова, Лурье, 1955]. Далее появлению и развитию русских религиозных движений способствовали реформы, проведённые в Русской Православной Церкви в XVII в. Они вызвали негодование и брожение у некоторой части населения, в результате чего наиболее радикально настроенные по отношению к официальной церкви и власти крестьяне стали организаторами различных народных религиозных движений, которые стали именоваться различными сектами.

Так как предпосылки и причины возникновения многих религиозных движений и формирования их идеологической основы, по нашему убеждению, находятся в ведении исторической науки, мы обратили внимание при изучении сибирского сектантства в Российской империи на историко-религиоведческие аспекты этнографических исследований, которые проводились региональными отделениями Императорского русского географического общества.

Императорское русское географическое общество. В 1845 г. утверждается РГО [Берг, 1946, 5]. За время своего существования РГО меняло название – так, с 1850 по 1917 гг. оно называлось Императорским географическим обществом (ИРГО). В периодическом издании «Записки ИРГО по общей географии» в 1867 г. выходит статья А.А. Принтца. Она посвящена поездке в селения этнографической группы «каменщиков» (которая состояла преимущественно из старообрядцев) в Бухтарминскую волость Томской губернии. Описывая алтайских «каменщиков», А.А. Принтц во многом вторит ранее изданной статье С.И. Гуляева, написанной также на основе этнографической поездки [Гуляев, 1845]. Например, А.А. Принтц, вслед за С.И. Гуляевым, отметил, что «каменщиками» было самовольно создано до 30 населённых пунктов. После принятия их в подданство Российской империи и обложения ясаком, из поселений «каменщиков» было образовано 9 деревень: Быкова, Осочиха, Сенная, Карабишенская, Верх-Бухтарминская, Мало-Нарымская, Язова, Белая, Фыкальская. В этих деревнях они возвели молитвенные дома, так как всё население являлось уже старообрядцами [Принтц, 1867, 548–558]. Исследователь повторяет и мысль, ранее озвученную Г.И. Спасским, что добровольное возвращение алтайских «каменщиков» в подданство Российской империи свидетельствовало о невозможности без опеки со стороны власти самостоятельного устроения [Спасский, 1819, 67–100].

Западно-Сибирский отдел Императорского русского географического общества был учреждён в Омске в 1877 г. Благодаря возникновению «периферийного» отдела возрастает количество публикаций, относящихся к исследованию русского сектантства в Российской империи. Основными периодическими изданиями отдела, в которых отражались этнографические исследования, являлись «Записки ЗСОИРГО» и «Известия ЗСОИРГО».

В последней четверти XIX в. на алтайских старообрядцев обращает внимание Н.М. Ядринцев. Помимо подтверждения истории формирования этнографической группы «каменщиков» из беглого горнозаводского населения из Усть-Каменогорска и Алтайского округа, описанной А.А. Принтцем, он отметил особую их роль в заселении всего Алтая. Обнаруженные правительством в 1761 году в вершинах Бухтармы 17 деревень «каменщиков», как и значительно позже другое поселение – Уймон, говорит об успешном колонизационном народном движении старообрядцев. С самовольными поселениями связаны обширные территории Алтая: «Несмотря на пограничную линию, существовавшую до начала нынешнего столетия, и на запрещения селиться на землях калмыков, в течение 100 лет русское крестьянство всё более продвигалось вглубь Алтая. Даже названия некоторых деревень говорят

о происхождении этой колонизации, как, например, деревня Тайная. Таким образом заселились уже несколько волостей, из них такие обширные волости, как Алтайская, Верхне-Ануйская и Смоленская» [Ядринцев, 1880, 108–109]. Н.М. Ядринцев в духе областничества видел в алтайских старообрядцах образец самоуправления подобного республиканскому строю, возможного для всей Сибири. Самоуправление раскольников Н.М. Ядринцев объяснял их предприимчивостью. Например, исследователь отмечал, что рога маралов пользовались большим спросом в Китае. Мараловодство было развито на Бухтарме [Ядринцев, 1879, 1]. Вся эта деятельность способствовала не только экономическому развитию старообрядцев, но и укрепляла их независимость. Затронул Н.М. Ядринцев и тему межнациональных отношений. С одной стороны, исследователь Сибири писал, что старообрядцы оттеснили инородцев, везде захватывали пастбища и покосы [Ядринцев, 1885, 625]. С другой стороны, «каменщики» стремились к мирному сосуществованию с инородцами, зная при этом «киргизский, калмыцкий и татарский» языки и ведя деловые и торговые отношения с Китаем [Ядринцев, 1886, 25].

Колонизационное движение старообрядцев рассматривал и русский историк Е.Ф. Шмурло в своей статье «Русские поселения за южным Алтайским хребтом». Он выделил два типа русской колонизации: правительственная и народная. Колонизация, проводимая старообрядцами, относится ко второму типу. Е.Ф. Шмурло не поддерживал мнения Н.М. Ядринцева и утверждал, что большое количество деревень «каменщиков», разбросанных по Бухтарме, свидетельствует о том, что горная местность мешала им сплотиться в одну большую общину [Шмурло, 1898, 9].

Помимо алтайских «каменщиков» в «Записках ЗСОИРГО» рассматривалась и другая этнографическая группа старообрядцев – «поляки». В конце XIX в., совершив экспедицию в поселения старообрядцев «поляков» с целью изучения их культуры, М.В. Швецова заметила, что «поляки» негативно относились к рекрутской повинности. Рекрутская повинность предполагала взаимодействие старообрядцев с представителями официального православия. «Поляки» считали, что рекрутская повинность ведёт к гибели души, и «они всеми средствами старались уклонится от неё: когда можно было, они откупались от неё при помощи взяток; если же откупиться не удавалось, бежали в горы, на Бухтарму, в Уймон и другие места – спасались от «мира» в своей излюбленной «мати-прекрасной пустыне». Так, по мнению исследователя, в глуши Алтая, в труднопроходимых и почти недоступных горных дебрях появлялись новые русские селения, распространялась русская колонизация края [Швецова, 1899, 19]. М.В. Швецова говорила об участии старообрядцев «поляков» в формировании алтайских «каменщиков», многократно ссылаясь на исследование П.С. Палласа [Паллас, 1786, 211–218].

В 1911 г. Семипалатинском подотделе ЗСОИРГО вышла работа Б.Г. Герасимова, посвящённая старообрядцам Бухтармы. В своём очерке этнограф также подчеркнул связь «каменщиков» с «поляками». По его мнению, чертой, отличающей одежду бухтарминского старообрядца от православного, была шляпа «конфедератка», имеющая «польское» происхождение. При этом Б.Г. Герасимов отмечает, что бухтарминские старообрядцы не называли себя «поляками» [Герасимов, 1911, 21]. Затронул исследователь и историю взаимоотношения старообрядцев с инородцами. Б.Г. Герасимов указал, что «каменщики» пользовались услугами представителей тюркоязычных народов, в частности в уборке урожая, но не дозволяли им жать рожь и пшеницу, дабы не «опоганить» хлеба. Исключение составлял овёс, который шёл на корм скоту [Герасимов, 1911, 25].

Б.Г. Герасимов представил конфессиональный состав бухтарминских «каменщиков», отмечая, что они преимущественно являлись беспоповцами и принадлежали к разным согласиям и толкам: федосеевцы, поморцы, нетовцы, дырники, самодуровцы, немоляки, стариковцы. Их излюбленная литература, как отмечал исследователь, носила эсхатологическое содержание: «Время и день кончины мира, второго пришествия Христова», «О духовном антихристе», «Апокалипсис семитолковый», «Толкование десяти перст и десяти рогов зверя» и т.д. Нелегальное воздвижение в деревне Белой часовни, по мнению Б.Г. Герасимова, сделало деревню беспоповским центром Бухтарминского края. В результате Бухтарминская долина

привлекала не только старообрядцев Алтая, но и, например, старообрядцев с Урала [Герасимов, 1911, 10].

Летом 1912 г. при поддержке ЗСОИРГО А.Е. Новоселов совершил поездку на Алтай с целью историко-этнографического описания поселений старообрядцев «поляков». Примечательно в исследовании то, что автором приводится сравнение «каменщиков» с убинскими старообрядцами «поляками», в котором противопоставляет «ясашный смел» первых «схоластической буквенной мудрости» вторых [Новоселов, 1913, 1–18].

Стремление к побегу и поиску мест, где нет официальной церкви и представителей власти, отметил и этнограф А.Н. Белослюдов. По его мнению, старообрядцы в поисках Беловодья пробираются «через леса и степи в северные предгорья Алтая, верховья реки Бухтармы, трудными горными тропами переваливают выси гор, проходят пустыни, забираются вглубь Китая на берега Лоб-Нора, идут дальше, гибнут, – оставляя после себя легенды» [Белослюдов, 1916, 32–33]. Примером бесконечных и безуспешных поисков мест, где нет «антихриста», по А.Н. Белослюдову может служить путешествие старообрядца Ассона Зырянова. Так, Ассон Зырянов, отправившись в 1861 году из деревни Белой вместе с отцом и группой старообрядцев, дойдя до китайского озера Улюнгур и не найдя Беловодье, вернулся обратно в деревню [Белослюдов, 1916, 33–34].

Восточно-Сибирский отдел Императорского русского географического общества открылся в Иркутске в 1851 г. под названием «Сибирский отдел Императорского русского географического общества» (СОИРГО) и в 1877 был переименован в Восточно-Сибирский отдел Императорского русского географического общества (ВСОИРГО).

В «Известиях СОИРГО» во второй половине XIX в. в Забайкальской области выходит этнографическое исследование П.А. Ровинского, посвящённое «семейским» – старообрядческой этнографической группе. В своём труде П.А. Ровинский выделил, что большая часть «семейских» принадлежала к «старообрядческой секте, признающей священство», меньшую часть составляли беспоповцы, и только отдельные личности были из духоборцев. При этом часть старообрядцев принадлежала к единоверию, преимущественно в Урлуцкой области и ещё в Тарбагатае, тогда как в других местностях все старания миссионеров не приносили результатов [Ровинский, 1872, 123]. Уделяя внимание истории «семейских», П.А. Ровинский отметил, что в Забайкалье они пришли с различных территорий, из Польши, Литвы, Беларуси. При поселении в Забайкалье испытали столкновения с бурятским населением [Ровинский, 1872, 124–128]. П.А. Ровинский подчеркнул репрессивный характер государственно-конфессиональной политики по отношению к «семейским»: «Семейский не может быть выбран в волостные старшины, хотя бы большинство населения было семейским. Семейские не имеют право на публичное отправление своего богослужения: их часовни заперты, колокола и кресты сняты, а иные обращены в единоверческие. Они не имеют права иметь священника по своей воле, должны приобретать его тайно…» [Ровинский, 1873, 101].

Позже, уже в «Известиях ВСОИРГО» затрагивались и темы, связанные с более радикальными формами русского сектантства в Российской империи, например, со скопцами. Одной из первых публикаций, вышедших в ИРГО и посвящённых скопцам, является исследование Д.М. Павлинова. Он рассмотрел юридический быт скопцов в Мархинском селении Якутского округа. В своём очерке Д.М. Павлинов выделил, что скопцы, появившиеся здесь в результате ссылки, «находились ниже всех других ссыльных и даже каторжных» [Павлинов, 1875, 123]. Это связано с тем, что скопческая секта, по мнению автора, есть не что иное, как протест против церкви и института семьи. Согласно исследователю, нивелируя брак и семейные отношения, скопцы не только подрывают основы общества, но и склоняют других, при помощи пропаганды, придерживаться их идей. При этом государство как бы не замечает поселения ссыльных скопцов, игнорирует их. Ссылая скопцов в Сибирь, правительство стремилось выделить им территории, поселение на которых способствовало изоляции сектантов от остального населения Российской империи. В результате, как отметил Д.М. Павлинов, для самих скопцов ссылка не имела ни исправительного, ни устрашительного значения [Павлинов, 1875, 123].

Другой исследователь, Ф. Кон, в своей работе рассмотрел Хатын-Арынское скопческое селение. Он отметил, что данное селение являлось поздним в Якутии, указав первые: Мархинское, Спасское и Троицкое. Описание переселения и основания скопческих поселений подтверждает, что государство стремилось изолировать скопцов: «В момент поселения скопцов селений этих нигде не было. Приходит партия скопцов в глухую тайгу; сопровождающее её должностное лицо указывает скопцам межевые знаки, рекомендует строиться и селиться и, неоднократно повторив наставление: с места не отлучаться, – оставляет скопцов на произвол судьбы» [Кон, 1896, 61]. В своём исследовании Ф. Кон отмечал, что Хатын-Арынское скопческое селение в силу трудолюбия сектантов отличалось зажиточностью. При этом в силу изоляции численность населения, несмотря на периодическое пополнение прибывавшими ссыльными, с 1881 – 1895 гг. сократилось на 19 человек [Кон, 1896, 68–75].

В рамках темы земледелия в Якутской области А. Бычковым были рассмотрены скопцы. В своём труде автор пришёл к выводу о том, что скопцы, появившиеся в Якутской области в 1861–1862 гг. и вынужденные заниматься земледелием, в итоге стали во главе якутского фермерства. Накопив большие финансовые средства, скопцы арендовали земельные участки под посев, нанимали якутское население для полевых работ. Автор отметил, что, несмотря на успешную фермерскую деятельность, скопцы наносили вред инородческому населению. Отвлекая якутов от скотоводства, беспощадно эксплуатируя их и выставляя им продукцию по высоким ценам, скопцы, по мнению А. Бычкова, обрекали инородцев на голодное существование [Бычков, 1903, 63]. Решить эту проблему, полагает исследователь, могла бы ссылка скопцов в другие регионы Сибири (помимо Якутии) и приписка их к крестьянским обществам. Другими словами, автор критиковал политику изоляции сектантов, проводимую властями Российской империи.

Заключение

Подводя итог имперскому периоду исследований, затрагивающих государственно-конфессиональную политику по отношению к сектантам Сибири, выделим, что данная проблематика была рассмотрена исследователями в контексте противостояния двух политических сторон: народнической и консервативной. Старообрядчество преимущественно рассматривали представители народнического направления, которое было подпитано идеями А.И. Герцена. В раскольниках народники видели образец русского крестьянского социализма. Поэтому результаты анализа этнографического материала, собранного этнографами-народниками во время экспедиций, видятся нам в большой степени идеализацией. Это подкрепляется и социальной ориентированностью этнографических работ. С другой стороны, некоторыми членами ИРГО учитывалась и точка зрения представителей консервативного политического течения, особенно при рассмотрении скопчества. При этом, оправдывая жёсткую позицию власти, исследователи критиковали реализацию государственно-конфессиональной политики в виде изолирования радикальных форм сектантства.

Благодарность

Работа подготовлена при финансовой поддержке РФФИ и Министерства культуры, образования и спорта Монголии в рамках проекта № 19-59-44002.

Acknowledgement

The work was prepared with the financial support of RFBR and Ministry of culture, education and sport of Mongolia under project № 19-59-44002.

Список сокращений

ВСОИРГО – Восточно-Сибирский отдел Императорского русского географического общества

ЗСОИРГО – Западно-Сибирский отдел Императорского русского географического общества

ИРГО – Императорское русское географическое общество

РГО – Русское географическое общество

СОИРГО – Сибирский отдел Императорского русского географического общества

Библиографический список

1. Белослюдов, А.Н. К истории «Беловодья» / А.Н. Белослюдов // Записки ЗСОИРГО. – 1916. – Т. XXXVIII. – С. 32–35.
2. Берг, Л.С. Всесоюзное Географическое общество за сто лет, 1845–1945 / Л.С. Берг. – М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1946 (2015).
3. Бычков, А. Очерки Якутской области. К вопросу о земледелии в Якутской области (скопцы в ссылке) / А. Бычков // Известия ВСОИРГО. – Иркутск, 1903. – Т. 33. – № 1.
4. Герасимов, Б.Г. В долине Бухтармы (Краткий историческо-географический очерк с 3 таблицами цифр) / Б.Г. Герасимов // Записки Семипалатинского подотдела ЗСОИРГО. – 1911. – Вып. V. – С. 1–125.
5. Гуляев, С.И. Алтайские каменщики / С.И. Гуляев // Санкт-Петербургские ведомости. Прибавление. – 1845. – № 20. – С. 85–86; № 21. – С. 89–90; № 22. – С. 94–96; № 27. – С. 117–118; № 28. – С. 120–122; № 29. – С. 125–126; № 30. – С. 129–130.
6. Казакова, Н.А. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века / Н.А. Казакова, Я.С. Лурье. – М.; Л.: Издательство АН СССР, 1955. – 544 с.
7. Кон, Ф. Хатын-Арынское скопческое селение / Ф. Кон // Известия ВСОИРГО. – Иркутск, 1896. – Т. 26. – Вып. 4–5.
8. Новоселов, А.Е. Отчёт о поездке на Алтай. У старообрядцев Алтая / А.Е. Новоселов // Известия ЗСОИРГО. – 1913. – Т. 1. – Вып. 2. – С. 1–18.
9. Павлинов, Д. Юридический быт скопцов Мархинского селения Якутского округа / Д. Павлинов // Известия ВСОИРГО. – Иркутск,1875. – Т. 5. – № 3–4.
10. Паллас, П.С. Путешествие по разным местам Российского государства. 1770 год / П.С. Паллас. – СПб, 1786. – Ч. 2. – Кн. 1, 2.
11. Принтц, А.А. Каменщики, ясачные крестьяне Бухтарминский волости Томской губернии и поездка в их селения и в Бухтарминский край в 1863 г. / А.А. Принтц // Записки ИРГО по общей географии. – 1867. – Т. 1. – С. 543–582.
12. Ровинский, П.А Этнографические исследования в Забайкальской области / П.А. Ровинский // Известия СОИРГО. – Иркутск, 1872. – Т. 3. – № 3.
13. Ровинский, П.А Этнографические исследования в Забайкальской области / П.А. Ровинский // Известия СОИРГО. – Иркутск, 1873. – Т. 4. – № 2.
14. Спасский, Г.И. Путешествие по южным Алтайским горам в 1809 г. / Г.И. Спасский // Сибирский вестник. – СПб, 1819. – Ч. 3. – С. 67–100.
15. Швецова, М.В. «Поляки» Змеиногорского округа / М.В. Швецова // Записки ЗСОИРГО. – 1898. – Кн. XXVI. – С. 1–77.
16. Шмурло, Е.Ф. Русские поселения за южным Алтайским хребтом / Е.Ф. Шмурло // Записки ЗСОИРГО. – 1898. – Кн. XXV. – С. 1–64.
17. Ядринцев, Н.М. Алтай и его инородческое царство. (Очерки путешествия по Алтаю) / Н.М. Ядринцев // Исторический вестник. Историко-литературный журнал. – СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1885. – Т. XX. – С. 607–644.
18. Ядринцев, Н.М. Поездка по Западной Сибири и в горный Алтайский округ / Н.М. Ядринцев // Записки ЗСОИРГО. – 1880. – Кн. 2.
19. Ядринцев, Н.М. Раскольничьи общины на границе Китая. Земледелец – дипломат и воин / Н.М. Ядринцев // Сибирский сборник. Приложение к «Восточному Обозрению». Научно-литературное издание / Под ред. Н.М. Ядринцева. – СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1886. – Кн. 1. – С. 21–47.
20. Ядринцев, Н.М. Сведения о мараловодстве в Алтае / Н.М. Ядринцев // Записки ЗСОИРГО. – 1879. – Кн. 1.

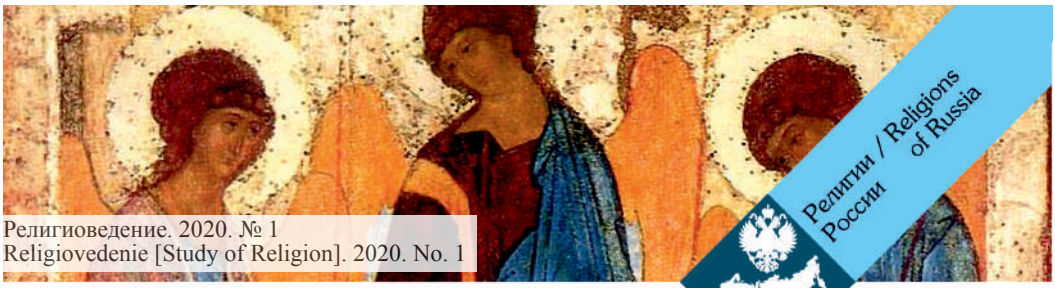
Текст поступил в редакцию 20.10.2019.

References

1. Belosliudov A.N. *Zapiski ZSOIRGO* [Notes of ZSOIRGO]. 1916, vol. XXXVIII, pp. 32–35 (in Russian).
2. Berg L.S. *Vsesoiuznoe Geograficheskoe obshchestvo za sto let, 1845–1945* [All-Union Geographical Society for a Hundred years, 1845–1945]. Moscow: Izd-vo Akad. nauk SSSR, 1946 (2015) (in Russian).

3. Bychkov A. *Izvestiia VSOIRGO* [Proceedings of VSOIRGO]. Irkutsk, 1903, vol. 33, no. 1 (in Russian).
4. Gerasimov B.G. *Zapiski Semipalatinskogo podotdela ZSORGO* [Notes of Semipalatinsk Section of ZSORGO]. Semipalatinsk, 1911, vol. 5, pp. 1–125 (in Russian).
5. Guliaev S.I. *Sankt-Peterburgskie gub. Vedomosti* [St. Petersburg Province Statements]. 1845, no. 20. pp. 85–86; no. 21, pp. 89–90; no. 22, pp. 94–96; no. 27, pp. 117–118; no. 28, pp. 120–122; no. 29, pp. 125–126; no. 30, pp. 129–130 (in Russian).
6. Kazakova N.A., Lurye Ia.S. *Antifeodal'nye ereticheskie dvizheniia na Rusi XIV – nachala XVI veka* [Anti-Feudal Heretical Movements in Russia in the 14th –Early 16th Century]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR, 1955, 544 p. (in Russian).
7. Kon F. *Izvestiia VSOIRGO* [Proceedings of VSOIRGO]. Irkutsk, 1896, vol. 26, iss. 4–5 (in Russian).
8. Novoselov A.E. *Izvestiia ZSOIRGO* [Proceedings of ZSOIRGO]. 1913, vol. 1, iss. 2, pp. 1–18 (in Russian).
9. Pavlinov D. *Izvestiia VSOIRGO* [Proceedings of VSOIRGO]. Irkutsk, 1875, vol. 5, no. 3–4 (in Russian).
10. Pallas P.S. *Puteshestvie po raznym mestam Rossiiskogo gosudarstva. 1770 god* [Traveling to Different Places of the Russian State. 1770]. St. Petersburg, 1786. Ch. 2, book 1, 2 (in Russian).
11. Printts A. *Zapiski RGO po obshch. Geografii* [Notes of the Russian Geographical Society on General Geography]. St. Petersburg, 1867, vol. 1, pp. 548–552 (in Russian).
12. Rovinskii P.A *Izvestiia SOIRGO* [Proceedings of SOIRGO]. Irkutsk, 1872, vol. 3, no. 3 (in Russian).
13. Rovinskii P.A *Izvestiia SOIRGO* [Proceedings of SOIRGO]. Irkutsk, 1873, vol. 4, no. 2 (in Russian).
14. Spasskii G.I. *Sibirskii vestnik* [Siberian Bulletin]. St. Petersburg, 1819, part 3, pp. 67–100 (in Russian).
15. Shvetsova M.V. *Zapiski ZSOIRGO* [Notes of ZSOIRGO]. 1898, vol. XXVI, pp. 1–77 (in Russian).
16. Shmurlo E.F. *Zapiski ZSOIRGO* [Notes of ZSOIRGO]. 1898, vol. XXV, pp. 1–64 (in Russian).
17. Iadrintsev N.M. *Istoricheskii vestnik. Istoriko-literaturnyi zhurnal* [Historical Bulletin. Historical and Literary Journal]. St. Petersburg: Tip. A.S. Suvorina, 1885, vol. XX, pp. 607–644 (in Russian).
18. Iadrintsev N.M. *Zapiski ZSOIRGO* [Notes of ZSOIRGO]. 1880, bool 2 (in Russian).
19. Iadrintsev N.M. *Sibirskii sbornik. Prilozhenie k "Vostochnomu Obozreniiu"* [Siberian Collection. Appendix to the "Eastern Outlook"]. St. Petersburg: Tip. I.N. Skorokhodova, 1886, book 1, pp. 21–47 (in Russian).
20. Iadrintsev N.M. *Zapiski ZSOIRGO* [Notes of ZSOIRGO]. 1879, book 1 (in Russian).

Submitted for publication on October 20, 2019.



Религиоведение. 2020. № 1
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 1

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.1.43-66

Конталева Е.А.

Амурский государственный университет
675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21
narbeleth@bk.ru

Религиозный синкретизм русских харбинцев: формы политического радикализма

Аннотация. Исторические, политические и социальные процессы в конце XIX – середине XX вв. находят отражение в разнообразных, с одной стороны – универсальных, с другой – самобытных радикальных течениях как отголосках общеевропейского романтического национализма рубежа веков, воплощения реваншистских настроений, попытки возврата к историческому прошлому и поиска утраченного «золотого века». В Хорватии, Италии, Германии, Франции, Румынии, Латвии, Испании, Португалии, Бразилии, Японии, Китае и других странах происходит рост национального самосознания и оформление соответствующих политических движений. Не стала исключением и русская эмиграция на Северо-Востоке Китая. Радикальные политические движения периода первой половины XX века демонстрировали синкретические, мифологические и квазирелигиозные черты, синтезируя славянофильские, историософские, националистические, фашистские, антисемитские, православные, гражданско-религиозные и другие элементы. Радикализм русских эмигрантов в Маньчжурии стал уникальным явлением ввиду особого, фронтирного положения и внутреннего состава диаспоры. Попытка радикальных политических движений Северо-Востока Китая обосновать величие, могущество и непобедимость России и русской идеи потерпела поражение ввиду большого количества объективных и субъективных факторов. Тем не менее, эта страница русской истории не только представляет интерес в рамках исторического дискурса и сохранения культурного наследия, но также актуальна для изучения этнонациональных процессов нынешней эпохи глобализации.

Ключевые слова: русская эмиграция, русский Харбин, религия, синкретизм, политический радикализм, национализм, фашизм

Evgeniya A. Kontaleva

Amur State University
21 Ignatyevskoe Shosse, Blagoveshchensk, Amur Region, Russia, 675027
narbeleth@bk.ru

The Religious Syncretism of Harbin Russians: Forms of Political Radicalism

Abstract. Historical, political and social processes in the late 19th and mid-20th centuries are reflected in various, on the one hand – universal, on the other – unique radical movements as echoes of common European romantic nationalism, the embodiment of revanchist sentiments, attempt to return to the historical past and search for the lost “golden age”. Croatia, Italy, Germany, France, Romania, Latvia, Spain, Portugal, Brazil, Japan, China and other countries were growing their national identity and political movements. Russian émigré community in Northeast China was no exception. Radical political movements in the period of the first half of the 20th century demonstrated syncretic, mythological and quasi-religious features, synthesizing Slavophilic, Historiosophical, nationalist, fascist, anti-Semitic, Orthodox, civil-religious and other elements. The radicalism of Russian emigrants in Manchuria became a unique phenomenon due to the special, frontier position and internal composition of the diaspora. The attempt of radical political movements of Northeast China to justify the greatness, power and invincibility of Russia and the Russian idea was defeated due to a large number of objective and subjective factors. Nevertheless, this page of Russian history is important not only for the framework of historical discourse and preservation of cultural heritage, but also for the study of ethno-national processes of the current era of globalization.

Key words: Russian émigré community, Harbin Russians, religion, syncretism, political radicalism, nationalism, fascism

Ещё с конца XIX века в европейской философии формируются предпосылки интеллектуальных основ националистической идеологии: концепция социального дарвинизма, философия сверхчеловека Ф. Ницше, классовая теория Г. Моска, революционные идеи Ж. Сореля и др. На развитие русского национализма наибольшее влияние оказали славянофилы и классики, в особенности Ф.М. Достоевский. Рост национального самосознания и развитие национализма не были уникальными для русской эмиграции. Вследствие негативных политических и социальных процессов начала XX века очаги радикальных движений, включающих этнические, политические, религиозные элементы возникают в Европе повсеместно. Хорватские усташи, итальянский фашизм, немецкий национал-социализм, Французская народная партия, «Железная гвардия» в Румынии, «Громовой» и «Огненный» кресты в Латвии, Испанская Фаланга, Национальный союз Португалии, интегрализм в Бразилии, яматоизм в Японии, движение ихэтуаней и национальная революция в Китае и, наконец, русский фашизм имеют общеисторические корни, хотя, безусловно, представляют собой специфические феномены.

В 20-е–30-е годы XX века Северо-Восток Китая становится пристанищем для множества носителей «русского духа» самого разного социального происхождения: торговцев, промышленников, рабочих, крестьян, представителей интеллигенции и дворянства, казачества, бывших офицеров, уголовников и многих других. Помимо непосредственной политической обстановки, это происходит по ряду причин. Во-первых, попасть в открытые китайские порты (такие как Шанхай, Тяньцзинь, Циндао) было проще, чем в Японию, Европу, Америку, Австралию и другие места расселения беженцев. Во-вторых, Маньчжурия ещё с XVII века имела связи с Российской Империей и населением Восточной Сибири (Албазинская эпопея, Желтугинская республика, строительство КВЖД, аренда русскими Ляодунского полуострова и др.). В начале XX века Маньчжурия фактически находилась во власти военного правителя Чжан Цзолиня, который создавал приемлемые условия для русских казаков, принимая их на службу в армию и полицию. В-третьих, само возникновение одного из главных центров русского зарубежья – Харбина – ввиду строительства КВЖД было изначально связано с присутствием русских, которые ещё до 1917 года успешно обосновались на новом месте. Харбин как крупнейший центр эмиграции оказывается связующим звеном с другими оазисами русского зарубежья – Шанхаем, Пекином, Мукденом, Дайреном, Порт-Артуром, Чань-Чунем, Цицикаром, Трёхречьем, Хайларом и др., а также с местами расселения русских в Монголии, Европе, США, Канаде, Австралии и Латинской Америке [Ракунов, 2011, 14]. Постепенно эта «русская Атлантида» на северо-востоке Китая превращается в космополитический «плавильный тигель», сложный конструкт, особенности которого способствовали созданию своеобразного социокультурного пространства и возникновению специфических форм общественного бытия. В этом пространстве волею судеб сталкиваются этнополитические интересы разных народов – русских, украинцев, поляков, китайцев, маньчжуров, евреев и многих других и складывается благоприятная ситуация для развития радикальных движений этноцентристского и националистического толка. В числе нескольких десятков тысяч человек, хлынувших в Маньчжурию после 1917 года, значительной частью были так называемые «белые эмигранты» – политические фигуры и части армий А.В. Колчака, атамана Г.М. Семёнова и барона Р.Ф. Унгерна, что во многом определило политический характер и настроения эмиграции первой волны.

Последствия русско-японской и Первой мировой войны, трёх революций, гражданской войны привели русских к национальному поражению, потере ими прежней функции государственного и культурообразующего элемента, утрате самого государства как этноконсолидирующего начала и вылились в стремление беженцев объяснить своё новое положение, создать стратегию выживания и обрести надежду на благоприятное разрешение сложившейся ситуации через проекцию дореволюционной жизни на жизнь в изгнании. Часть белого офицерства и интеллигенции обращается к радикальному православию и радикальному национализму.

Последствия русско-японской и Первой мировой войны, трёх революций, гражданской войны привели русских к национальному поражению, потере ими

прежней функции государственного и культурообразующего элемента, утрате самого государства как этноконсолидирующего начала и вылились в стремление беженцев объяснить своё новое положение, создать стратегию выживания и обрести надежду на благоприятное разрешение сложившейся ситуации через проекцию дореволюционной жизни на жизнь в изгнании. Часть белого офицерства и интеллигенции обращается к радикальному православию и радикальному национализму.

Религиозный радикализм в русской среде восходит ещё ко времени принятия христианства на Руси, но, как любая крайняя позиция, ярче всего радикализм проявлялся в кризисные времена. Одним из наиболее показательных моментов в истории его развития и связи с политической и национал-патриотической линией является раскол в Русской церкви в XVII веке, ещё более закрепивший образ страстотерпца и мученика, возводимого в религиозном радикализме в культ и перенесённого на весь русский народ. В эмигрантской среде «обращение к религиозным основаниям русского духа становится спасением от горестей и лишений изгнания, залогом сохранения исторической памяти, способом этнической идентификации» [Забияко, 2016, 238].

Образ народа-страстотерпца органично переплетался в общественной, религиозной и философской мысли с представлением о народе-богоносце, народе-мессии. В общем смысле под мессианством (мессианизмом) принято понимать религиозную доктрину о предстоящем пришествии спасителя – мессии, который принесёт мир и спокойствие, установит справедливость на земле. Распространение мессианских идей тесно взаимосвязано с нарастанием в обществе социальных, политических и иных проблем, наличием духовного кризиса. Исторически особенно восприимчивыми к мессианской идее оказывались народы или группы, подвергавшиеся гонениям [Яблоков, 2000, 206] – в ней они находили утешение и надежду на светлое будущее.

В русском сознании идея мессианства, предстающая в духе «триединства» духовного, политического и национального аспектов, зарождается ещё в период средневековья и оказывается тесно связанной с концепцией «Москва – Третий Рим» и образом Святой Руси. Изначально возникнув как религиозный ответ на эсхатологические настроения, постепенно концепция политизируется (период Московского царства и идея «*translatio imperii*» (здесь и далее курсив мой – *Е.А.*)) и обретает национальные черты в контексте историософии и славянофильства, становясь, по сути, «осевым моментом» для русской истории и русского самосознания [Рое, 2001]. Русский народ в своём единстве предстаёт в образе мессии, богочеловека, который призван объединить славянские народы, указать им единственно верный путь, суметь выстроить мост между Востоком и Западом. Особая роль в оформлении концепции мессианства в её различных аспектах принадлежала таким мыслителям, как И. Киреевский, Н. Данилевский, В. Соловьёв, Е. Трубецкой, Н. Лосский, Н. Бердяев и др. [Филатов, 2002].

Образы народа-страстотерпца, народа-богоносца и идея мессианизма, получившие подкрепление в трудах славянофилов и русских классиков (особенно – Ф.М. Достоевского, абсолютизировавшего русофильские идеи), а также обращение к духовным основам позднее будут активно эксплуатироваться идеологами русского фашизма, заявлявших о «мученическом подвижничестве во имя Христа и России» против большевиков, воспеваться фашистскими поэтами:

«…И скоро *Крестный путь Страдалицы-России*
Живительной струи омоется слезой…» [Иевлев, 1939, 8].

Националистическая направленность была основным вектором развития эмигрантской политической мысли вне зависимости от географического местоположения, однако этот элемент проявлялся тем сильнее, чем больше был разрыв между диаспорой и её новой родиной. С одной стороны, в Маньчжурии уже существовали русские очаги, сложившиеся из гражданского населения (с большим перевесом в сторону работников КВЖД), с другой – полярность социокультурного и языкового измерения среды, в которой оказались эмигранты восточной ветви, превращала аккомодацию русского населения в практически невыполнимую задачу, способствуя отчуждению и формированию замкнутых колоний (например, полоса отчуждения

КВЖД в 1917–1924 гг. являлась своего рода «государством в государстве»). Отчуждение было связано, в том числе, с сохранением привычного, дореволюционного, русского уклада жизни [Зиненко, Цзюй, 2015], во многом обусловленного как самой средой, так и надеждой на скорое возвращение в Россию.

Тем не менее, вынужденная эмиграция запустила процесс деэскалации и вынудила русскую диаспору перейти в более низкую ссоциальную категорию. Они оказались в незавидном, неопределённом положении апатридов, которое усугубилось после 1924 года, когда Китай отказался предоставить бывшим подданным Российской Империи экстерриториальные права. В русском сообществе происходит раскол: часть русских принимает советское гражданство, чтобы сохранить работу на КВЖД, другие становятся китайскими подданными, третьи остаются в статусе апатридов [Кротова, 2012].

В условиях социального и политического разочарования, потерянности, страха, безработицы, гражданско-правового «сиротства» остро встаёт вопрос политической идентичности. Постепенно оформляется два магистральных идеологических вектора [Обухова, 2007, 13]:

1) стремление свергнуть советскую власть (монархисты (всего 13 организаций): Дальневосточный отдел Русского общевоинского союза (М.В. Ханжин, М.К. Дитерихс), Союз монархистов-легитимистов (Корпус имперской армии и флота (КИАФ), В.А. Кислицин), молодёжный Союз мушкетёров (В.С. Барышников), молодёжная Национальная организации русских разведчиков (НОРР) и др., казачьи организации (Дальневосточный союз Казаков, Г.М. Семёнов, А.П. Бакшеев, Л.Ф. Власьевский), партизанские формирования; Русская фашистская партия (К.В. Родзаевский); диверсионно-террористическая организация «Братство русской правды» (В.Д. Косьмин));

2) поиск возможностей совместного с советской властью существования и развития (либерально-демократическое крыло: сменовеховство (Н.В. Устрялов); евразийство (В.Н. Иванов); солидаризм (НТС, Народно-трудовой союз российских солидаристов, Г.К. Гинс); Партия конституционных демократов (Народной свободы), Н.В. Устрялов; младороссы; кадеты).

Существовали и те, кто занимал выжидательную, нейтральную позицию; кроме того, в меньшинстве были представлены организации левого крыла (прежде всего, Компартия, фактически занимавшая нелегальное положение). Немногочисленным и недолговечным было и эсеро-меньшевистское направление. Небольшой процент пролетариата в сравнении с белогвардейцами, интересы русской и иностранной буржуазии, активная и устойчивая позиция враждебных политических движений (например, фашистов) и другие факторы определили нежизнеспособность этих политических организаций [Обухова, 2007, 24].

В большинстве своём эмигранты испытывали недостаток средств, терпели нужду, им приходило жить в тяжёлых условиях и браться за самую чёрную и унизительную работу, что сеяло сомнения в мифе «о превосходстве белой расы» и вызывало презрение со стороны других европейцев [Стефан, 1992, 56]. Тяжёлое политическое и экономическое положение требовало поиска виноватых. Ими стали большевики и евреи.

В таких условиях в эмигрантской среде начинали возникать химеры, фантастические программы, служившие своего рода психологической защитой и обещавшие скорый крах «сатанинской» большевистской системы и обретение утраченного «рая». Покинув Россию, эмигранты обеспечили себе относительную физическую безопасность, заплатив за неё утратой духовных связей. Так или иначе, русская культура на чужбине маргинализировалась, чему способствовала сама среда нового местообитания эмигрантов [Забияко, 2016, 8]. Несмотря на это, русские стремились поддерживать свою самобытность, воспитывая детей в духе национальной идентичности, сохраняя язык, формируя собственные системы образования и печати, духовного окормления и социального взаимодействия. Они пытались создать жизнеподобную видимость преемственности дореволюционной России, стать оплотом национальной политической силы, способной противостоять новой власти.

Политический радикализм в эмигрантской среде опирался прежде всего на националистические и патриотические основания, которые формировались в ходе

истории. Своеобразным катализатором роста национальной идентичности русских стало появление в XVIII веке понятия «нация», а поиск прочных основ русского самосознания явился задачей одного из основных направлений философской мысли XIX века – славянофильства.

Сам термин «нация» в виду своей сложности до сих пор является предметом дискуссий, где основными противниками выступают приверженцы теорий конструктивизма и примордиализма. В рамках конструктивизма нация понимается как надэтническое, политическое образование индустриальной эпохи, сконструированное интеллектуальной элитой, для которого не имеет значения этническое разнообразие (прежде всего, теория «воображаемых сообществ» Б. Андерсона, который связывал возникновение наций со становлением капиталистической эпохи, а важнейшим консолидирующим началом нации признавал язык, особенно – печатный) [Андерсон, 2001]. Примордиалисты же отождествляют нацию с биологическим организмом, который, естественным путём эволюционируя, приобретает особый «национальный дух» – сверхъестественный элемент, передающийся по наследству и определяющий особенности народа. Активную поддержку эта идея обрела в трудах Вольтера, Монтескьё, Я. Гримма, Г.В.Ф. Гегеля, О. Шпенглера, П. Ван ден Берга, а также в работах отечественных мыслителей, подходивших к вопросу «национального духа» с позиций естествознания (Л.Н. Гумилёв), этнологии (Ю.В. Бромлей), историософии, философии и богословия (И. Ильин, К.Н. Леонтьев, В.С. Соловьёв, С.Н. Булгаков). Соответственно, в первом случае мы имеем дело с национализмом политическим, или гражданским, во втором – с этническим в духе романтизма. Внутренний синтез политического и этнического национализма просматривается, например, в русской фашистской идеологии: с одной стороны, фашисты стремились к созданию государственного образования – «Великой Фашистской России», где титульной нацией признавались бы русские с их культурной и религиозной спецификой, с другой – программа партии предполагала вхождение в российскую нацию всех населяющих её народов (за исключением евреев) с сохранением культурных и бытовых особенностей [Садиков, 1939, 6].

Постепенно надежда на национальное возрождение становится частью идеологической стратегии русской государственности, а русский национализм проходит путь от доктрины официальной народности до реакционной политической силы, поддерживаемой императором. Отражая предложенную ещё в 1833 году С.С. Уваровым максиму «православие, самодержавие, народность», русский национализм приобретает такие важные черты, как эссенциализм («представление об особых извечных культурных свойствах русского народа»), «имперский охранительный характер» и «принцип политического доминирования этнических русских» [Паин, 2015, 57].

Исторически в условиях полиэтничности и религиозного многообразия, внешнего влияния со стороны византийской, западноевропейской, мусульманской, кочевой языческой культур, длительного отсутствия общенационального языка, большой протяжённости территории и как следствие – оторванности основного населения от политических событий и индифферентного к ним отношения, русские выступали как государствообразующий этнос, а позже – как титульная нация, фиксируя «представление об уникальности собственного исторического опыта, культуры и социального порядка» [Малыгина, 2004, 148] и формируя доктрину государственного («имперского») национализма.

Постепенная концептуализация национального жизнеустройства и осмысление особой роли русской нации в мировом культурно-историческом процессе облекают государственный национализм в организационно-политические формы; одной из наиболее показательных форм становятся черносотенцы – разрозненное движение, оформленное в несколько образований, где наиболее массовыми и значительными были Русская монархическая партия, Союз русского народа и Русский народный союз имени Михаила Архангела. Главной формулой черносотенцев была упомянутая выше уваровская максима, а также крайние антисемитские настроения, уходившие корнями в религию.

Радикальные идеи и политические образования с националистическим и религиозным уклоном пользовались популярностью в среде русских эмигрантов, однако не все они оказывались жизнеспособны.

Одним из ключевых направлений поиска выхода из сложившейся ситуации в России выступил монархизм. Его главными идеологами становятся Ф.А. Славянский и В.Ф. Иванов, в работах которых красной линией проходит идея о связи власти, народа и религии (православной веры). Ф.А. Славянский пытался органично соединить славянофильство, европейскую государственно-правовую систему и отчасти либерализм. В.Ф. Иванов, критикуя модные движения солидаризма, евразийства, национал-социализма, фашизма и проч., идеализировал и обожествлял самодержавие. В целом монархизм в эмигрантской среде имел разбег от консервативно-реакционного до либерального и даже эклектичного социально-монархического (младороссы) направлений [Аурилене, 2008, 196].

Импульс Гражданской войны подпитывает белое движение: различные объединения, сочувствующие монархизму, возникают в Маньчжурии повсеместно – во многом потому, что к этому тяготело старшее поколение русских изгнанников, стремившихся следовать усвоенной триаде «Бог, Царь, Отечество» и передать потомкам. Одним из наиболее влиятельных образований становится утверждённый в 1928 году Дальневосточный отдел Русского общевоинского союза (РОВС) со штаб-квартирой в Харбине (отдельные центры были в Дайрене, Мукдене, Тяньцзине, Шанхае). Во главе отдела становится сначала М.В. Ханжин, затем – М.К. Дитерихс, а после – Г.А. Вержбицкий [Аурилине, 2008, 26]. Члены союза, следуя принципу непримиримости, поддерживали князя Николая Николаевича и своей целью видели создание так называемой надпартийной гражданской армии, находящейся в боевой готовности для борьбы с «красным террором». С 1924 года в Харбине действует Союз монархистов-легитимистов (иначе – Корпус имперской армии и флота, КИАФ) во главе с В.А. Кислициным. Союз имел военную организационную структуру и поддерживал князя Кирилла Владимировича. В том же году возникает молодёжный Союз мушкетёров, своим укреплением обязанный В.С. Барышникову. Под лозунгом «За Крест, за Родину, за Императора!» Союз пользовался поддержкой князя Никиты Александровича и в качестве главных методов борьбы определял не насилие, а агитацию и пропаганду [Шульгина, 2016, 64]. Также существовала молодёжная организация НОРР (Национальная организации русских разведчиков), во главе которой стояли Ю.Н. Лукин, Б.А. Березовский, А.П. Зеленой. Поддержку Организации оказывали князь Александр Михайлович и княгиня Ксения Александровна [Аурилене, 2008, 29]. Существовали решительно действовавшие партизанские формирования; монархически были настроены многочисленные казачьи организации, сформированные по принципу землячества, среди которых особенно выделялся Дальневосточный союз казаков во главе с неоднозначной фигурой атамана Г.М. Семёнова. Излишне тесные отношения Семёнова с японскими милитаристами, его отдалённость от Харбина (атаман обосновался в Дайрене), неясная история с вывезенным российским золотом вызывали к нему недоверие у казаков и политических идеологов, некоторые из которых – например, А.А. Вонсяцкий, К.В. Родзаевский – были вынуждены сотрудничать с атаманом, несмотря на то, что считали Семёнова одиозной фигурой, а сам он не разделял увлечение молодёжи фашизмом [Стефан, 1992, 182, 186]. Однако под давлением японского правительства, его имя было поставлено в одну строку с «вождями нового человечества» – Муссолини, Гитлером и японским генералом Араки, которые были олицетворением самостоятельных националистических движений: фашизма, национал-социализма и «яматоизма» соответственно.

Неудача монархизма объяснима идейными разногласиями, отсутствием единой программы и организационной структуры и, что немаловажно, неверной оценкой сложившейся на бывшей родине ситуации – было распространено мнение о том, что советские граждане занимают выжидательную позицию и выражают готовность вернуться к дореволюционному жизнеустройству. Не сумев создать конструктивных реставраторских моделей будущего России, они стремились использовать любые средства для свержения большевизма – различные методы насильственного воздействия, сотрудничество с Японией, выдвижение интервенционных предложений, что привело к утрате монархистами своих позиций и превращению их в глазах эмигрантов в предателей [Обухова, 2007,18–19].

Попытки перейти от террора к идейно-политической пропаганде с позиций социал-дарвинизма предпринимались сторонниками солидаризма, импульс возникновения которого был подан в Шанхае К. Эрманом. Он сравнивал общество и социальные процессы с биологическим организмом и стоял на националистических позициях, определяя нацию в двух смыслах: этническом (узком) и политическом (широком). Его позиция не отличалась рациональной критикой большевизма и во многом строилась на предшествующей черносотенной антисемитской позиции с упором на Протоколы сионских мудрецов.

Были и просоциалистические объединения. Движение сменовеховцев (от сборника «Смена вех», выходившего в Праге) возникло в начале 1920-х годов во главе с профессором Н.В. Устряловым. Сменовеховцы негативно воспринимали положение дел в России, но выражали надежду на возможность изменения и развития сложившейся ситуации, выступая за примирение с существующим советским режимом и сотрудничество с новой властью, а также за возможность осуществления «внутренней эволюции большевизма» и реализации «традиционно русских мессианских идей» [Натсак, 2000, 4]. Несмотря на активный задел, движение сменовеховцев не имело достаточной социальной базы, готовность к диалогу с большевиками оттолкнула от них основную массу эмигрантов. Всё это, а также массовый отток сменовеховцев в Россию повлекли за собой политические гонения и крах этого течения.

Поиском политического компромисса с советской властью занимались сторонники евразийства, к которому, как ни парадоксально, примыкали бывшие белогвардейские офицеры, военная и академическая молодёжь. Возникнув изначально в философских кругах (Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий, Л.П. Карсавин, Г.В. Вернадский и др.), евразийская идеология основывалась главным образом на идее создания единого государства на базе содружества славян и финно-угорских и тюркских народов. Евразийские идеи в той или иной степени разделяли Вс.Н. Иванов, Н.В. Устрялов, П.В. Шкуркин. Отличительной особенностью движения была вполне продуманная программа по реформированию существующего строя в России, однако синкретическое соединение евразийской идеологии (позднее славянофильство, культорология Н.Я. Данилевского и русская религиозная философия [Аурилене, 2008, 232]) с идеологией и практикой большевизма и создание своеобразного канала проникновения большевиков в среду эмиграции привело к отторжению евразийского движения восточной эмиграцией.

Эклектично идеи евразийства, монархизма и фашизма соединились в движении младороссов под лозунгом «Царь и Советы», которое хотя и имело печатные органы (газеты «Новый путь» и «Наша правда»), но в Китае было немногочисленным и к 1939 году фактически угасло [Шульгина, 2016, 79].

Наиболее ярко радикальные националистические тенденции проявились в движении русского фашизма: «…фашизм является движением усиленного национализма; национальное сознание в нём доходит до предельной степени ясности, национальная традиция проявляется в наиболее ярких и сильных формах…» [Родзаевский, 1938, 1]. Несмотря на то, что в число первых фашистских организаций входят Российский отдел ополчения фашистов (РОФС; 1922 г., Константинополь) и Национальная организация русских фашистов (НОРФ; 1924 г., Королевство СХС, один из центров – Тяньцзинь) [Базанов, 2011, 23–25], именно в Маньчжурии происходит становление линии русского фашизма, чему способствовало наличие большого количества военизированных организаций, близкое расположение советской границы, желание остановить распространение большевиков на территории Китая и стремление иностранных политических сил бороться против СССР посредством «рыцарей белой мечты» [Лакёр, 2008, 33]. С приходом в Италии к власти Б. Муссолини в среде симпатизирующей итальянскому фашизму эмигрантской молодёжи постепенно оформляется движение русского фашизма, сочетавшего антисемитизм, антикоммунизм и русский национализм [Стефан, 1992, 68].

В Харбине импульс к зарождению движения русского фашизма в конце 1920-х годов в среде студентов и преподавателей Юридического факультета дают Н.И. Никифоров и Г.К. Гинс, который, тем не менее, более тяготел к солидаризму. В 1925 году группа студентов, во главе которой становятся Е.В. Кораблев, А.Н. Покровский

и Б.С. Румянцев, организуют Российскую фашистскую организацию. В том же году в Харбин из Благовещенска прибывает К.В. Родзаевский – будущий дуче русского фашизма. Он легко и органично вливается в Организацию и в созданный через два года Н.И. Никифоровым Союз национальных синдикатов русских рабочих, который был призван создать твёрдую почву под ногами уязвимых апатридов и «объединить эмигрантов на антикоммунистической основе» [Стефан, 1992, 71].

В 1931 году в целях расширения деятельности Организация оформляется в самую многочисленную партию русского зарубежья – Русскую фашистскую партию (РФП), номинальным главой которой становится В.Д. Косьмин. Военизированная структура партии была централизована и состояла из нескольких видов групп: первичных ячеек (до 5 человек), более крупных очагов и организаций (секторов). Высшим органом был утверждён съезд, а руководящим – Центральный комитет [Окороков, 2005, 52–53].

В 1934 г. появляются дочерние организации – Российское женское фашистское движение, союзы юных фашистов и фашисток (Авангарды), Союз фашистских крошек, куда принимали детей 3–10 лет; в 1936 г. был создан Союз фашистской молодёжи. Все организации подчинялись уставу, имели форму, основу которой составлял чёрный цвет как символ траура по России и самоотречения во имя служения нации [Аблова, 2004, 329]. Созданный в 1924 г. союз «национально мыслящей молодёжи» – Союз мушкетёров – также действовал при партии [Гладких, 2008, 115]. Деятельность фашистов была развёрнута в более чем 25 странах, включая США, Германию, Италию, Японию. Во многом потому, что К. Родзаевским нация понималась как «все народы, живущие на территории России и единством исторической судьбы, а также экономической взаимозависимостью связанные в единую российскую нацию» [Цит. по: Аблова, 1999, 59], очаги образовывались не только по территориальным признакам, но и национальным и даже религиозным: так, в Харбине существовали армянская, грузинская, украинская секции, в Хайларе действовал татаро-мусульманский очаг [Аблова, 1999, 59]. Русские фашисты рационально подходили к исламскому вопросу. Ратуя за как можно большее количество сторонников, они были готовы к диалогу «креста и полумесяца» и обращались к мусульманскому духовенству: «И мы верим, что мусульманское духовенство, умудрённое политическим опытом последних десятилетий, примет во внимание наше желание жить с ним в мире, дружбе и тесном согласии и своим авторитетом приобщит мусульманские народы, населяющие Россию, к нашему Фашистскому государственному строительству» [Гротт, 1939, 10].

С 1932 года РФП начинает ежемесячно выпускать журнал «Нация» (Шанхай), с 1933 года – газету «Наш путь» (Харбин), выходившую ежедневно до 1943 года. В Тяньцзине печаталось еженедельное приложение к газете «Возрождение Азии». Издания пропагандировали православие, продвигали националистические и фашистские идеи.

В 1934 году в Харбине в сотрудничестве с В.В. Тарадановым и В.В. Кибардиным К.В. Родзаевский выпускает «Азбуку фашизма», «разошедшуюся без остатка» и ставшую учебником и настольной книгой РФС. В 1935 году было напечатано второе, исправленное и дополненное, издание. Книга написана в формате ответа вождя русских фашистов на 100 вопросов (нумерация сквозная) и поделена на 2 части. В первой части, содержащей 2 главы, раскрывается понятие фашизма (причём его истоки возводятся к Италии); даётся общее представление о движении; рисуется образ вражеских движений (либерализма, социализма, марксизма, еврейства, масонства); описывается положение в СССР. Вторая часть, включающая 5 глав, основное внимание уделяет непосредственно русскому фашизму, раскрывает его установки. После каждой главы размещены вопросы для повторения.

В 2001 году «Азбука фашизма» была переиздана в монографии «Завещание русского фашиста», куда также вошли «Современная иудаизация мира, или Еврейский вопрос в XX столетии» К.В. Родзаевского (1943 г.), партийные документы (1935 г.), партийные положения (1936 г.), статьи «Голос русской правды» и «Русский из будущего» А.А. Широпаева, документы по реабилитации К.В. Родзаевского. В 2010 году монография была внесена в Федеральный список экстремистских материалов РФ под номером 861.

В 1934 году после подписания соглашения между генеральным секретарём и фактическим лидером РФП К.В. Родзаевским и А.А. Вонсяцким, лидером созданной в 1933 году в США Всероссийской фашистской организации, РФП становится объединённой Всероссийской фашистской партией (ВФП). Несмотря на то, что далеко не все представители эмигрантской диаспоры разделяли методы «спасения России», которые предлагала ВФП, многим из них идея национальной революции казалась более чем реальной. Однако партия просуществовала меньше года и распалась на Российский фашистский союз (РФС, К.В. Родзаевский) и Всероссийскую национал-революционную партию (ВНРП, А.А. Вонсяцкий).

После образования Маньчжоу-Го в 1931 г. на маньчжурский вариант европейского фашизма и русское православие причудливо накладывается прояпонская идеология. Партия начинает активно сотрудничать с японскими милитаристами и созданным ими Бюро по делам российских эмигрантов (БРЭМ). С одной стороны, сотрудничество было вынужденным, а с другой – партия видела в союзе Японии и Маньчжу-Го «вечный фундамент благополучия», дающий фашистам поддержку – прежде всего, финансовую – для осуществления своей деятельности. В печатных изданиях появляются активные призывы к сотрудничеству с новым правительством, на собраниях вместе с привычным заключительным приветом «Слава России» звучит «*Банзай Ниппон*» и «*Вансуй Маньчжу-Ди-Го*» [С Азией, 1936, 2]. Японцы же в русских фашистах обретали дополнительную силу, «подсобное орудие» в борьбе против СССР.

В 1941 г. деятельность союза в Маньчжурии была запрещена, и центром её активности стал Шанхай. В 1943 г. РФС (к тому моменту имевший название Союз национально-трудовой России) был окончательно ликвидирован.

Внутри самой партии никогда не существовало полноценного единства – ни в идеологии, ни в политических позициях её руководителей. Ещё в 1931 г. ушёл стоявший у истоков фашистского движения А.Н. Покровский. Главными причинами распада ВФП в 1934 году стали внутренние противоречия между К.В. Родзаевским и А.А. Вонсяцким. Если первый стоял на непримиримых позициях антисемитизма, был сильно зависим от японского правительства, видел национальную революцию «на иностранных штыках», выражал неопределённую, двойственную позицию по отношению к аристократии, надеясь на сотрудничество с монархистами, то последний опирался на просемитские взгляды, избегал политической гибкости по отношению к атаману Семёнову и политическим манипуляциям японцев, главной движущей силой национальной революции видел внутренние ресурсы – народные массы – и отказывался от идеи возрождения России в форме империи [Стефан, 1992, 190, 198–199]. В 1939 году под давлением оппозиционной группы во главе с М.А. Матковским (возможно, советским шпионом) очередной съезд РФС отказался принять пронацитскую позицию своего вождя.

В программе партии постулировалась идея национальной революции под лозунгом «Бог, нация, труд», заменившим монархическую максиму «Бог, царь, отечество». Русский национализм выдвигался в противовес капитализму, коммунизму, большевизму и интернационализму, но при этом фашисты перекликались с большевиками в терминах («центральный комитет», «генеральный секретарь», «партийная ячейка» и т.д.), сочиняли новые слова на музыку большевистских песен [Стефан, 1992, 79].

На начальном этапе (1931 г.) основной целью организации становится свержение большевизма и установление временного фашистского диктата с созывом Всероссийского земского собора и последующим установлением «корпоративной политической системы» по аналогии с фашизмом в Италии [Аурилене, 2008, 31]. Жизнь общества должна была строиться по принципу национальных союзов, входящих в более крупные национальные корпорации в соответствии с той или иной сферой деятельности и подчинявшихся так называемой «национальной диктатуре». Уже в самом этом словосочетании очевидно противоречивое соединение противоположных семантик: диктатура, имманентно обладая личным или групповым характером, не может выражать интересы целой нации [Аурилене, 2008, 206].

Подчёркивая необходимость уважительного отношения к национальным меньшинствам, К.В. Родзаевский транслировал юдофобские настроения, опираясь

на черносотенную теорию «жидомасонства» [Стефан, 1992, 79]. Одним их главных аргументов фашистов против включения евреев в орбиту российской нации было утверждение, что в неё входят только те народы, которые присоединились к России с собственными землями, а земля евреев – в Палестине. Харбинская духовная еврейская община (ХЕДО) была создана ещё в 1903 году и стала первым национальным образованием выходцев из России [Аурилене, 2008, 24], поэтому ко времени формирования белой эмиграции еврейская диаспора уже представляла собой твёрдо стоящее на ногах, сплочённое и благополучное – *сытое* – образование, что вызывало крайне неприятные чувства у нищих русских. Евреев обвиняли в капитализме, осквернении святынь, потере русскими отечества. Антисемитские выпады, бесспорно, содержались и в прессе – статьи, стихотворения, карикатуры, хлёсткие лозунги – «Через чистку Русской жизни от еврейства – к новой великой России!» – и т.д. [Наш путь, 1936, 1].

Антисемитские настроения и жажда дополнительных денежных средств на ведение политической борьбы подчас выливались в жестокие эпизоды: например, печально известное похищение, пытки и последующее убийство С. Каспе – сына «русского еврейского купца» И. Каспе. Вынесенный по этому делу приговор – высшая мера наказания (смертная казнь) четверым участникам и бессрочная каторга ещё двоим – самими фашистами рассматривался как чрезмерно суровый [Смертельная казнь, 1936, 8], и на страницах газеты «Наш путь» они развернули кампанию по поддержке преступников. Юдофобия, бесспорно, имела и религиозную подоплёку: фашистов возмущал так называемый «звериный талмудизм» и идея богоизбранности еврейского народа, что в их глазах превращало евреев в «антисоциальных врагов каждой самобытной нации» [Родзаевский, 1992, 95]. Вместе с тем, на закате своей политической карьеры и жизни лидер русских фашистов Родзаевский, переосмыслив свои позиции, приходит к выводу о том, что и евреев можно превратить в «мирного члена советской семьи народов», вырвав их из «замкнутой, талмудической среды» посредством *социальной революции* [Родзаевский, 1992, 95].

Значительная роль в идеологических построениях жизнеустройства будущей Фашистской России отводилась православному духовенству: оно полагалось «органически связанным со всей национальной и государственной жизнью страны» [Гротт, 1939, 10]. Русские фашисты всячески подчёркивали христианскую (в частности, православную) направленность своей идеологии, противопоставляя её итальянской и немецкой программам. Германский национал-социализм обратил внимание прежде всего на дохристианские верования германо-скандинавских народов, создав в достаточной мере жизнеспособный конструкт. Б. Муссолини, на начальном этапе выступая на антиклерикальных и антикатолических позициях, потерпев политическое поражение, признал свою ошибку и в целях консолидации своих последователей, а также расширения социального состава и укрепления духовных основ фашистского движения обратился к католицизму [Чечи, 2016а; Чечи, 2016б]. Русские фашисты, отринув славянское язычество и по понятным причинам не обратившись к католицизму, видели оплот национальной духовности в православии. Именно возвращение к духовным ценностям должно было, по мнению Родзаевского, победить материализм, хотя восстановление православной церкви харбинский дуче всё же видел в её суверенной по отношению к государству позиции.

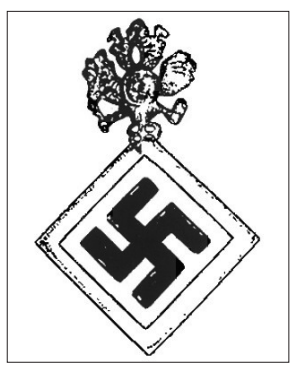
Илл. 1. Символика русских фашистов. Горячкин, 1928, 4.

В ответ на закономерный вопрос о том, может ли фашизм как идеология национального избранничества органично сочетаться с универсалистскими построениями христианской веры, русские фашисты стремились обосновать эту возможность через двойственную природу человека – материальную и духовную. Духовно *всякий* человек

«сопричастен Христу, является мельчайшей частицей вселенского сверхнационального объединения, созданного Христом» [Лукин, 1936, 14]. Человеческий дух, выходя за пределы материи, становится «сверхнациональным и сверхисторичным». Материальное начало человека соединяет его с нацией как земным образованием, духовное – с нацией как духовным единством. Именно духовное единство, по мнению фашистов, является главным и определяющим в понятии нации. Идея духовного единства и свободы во Христе близка концепции соборности, в разных формах развиваемой в славянофильстве, оказавшего влияние на становление идеологии русского фашистского движения. Нация, по мнению русских фашистов, включает в себя как живых, так и умерших, подразумеваясь как «непрерывный, бесконечный ряд поколений» [Наш путь, 1936, 1]. Такая трактовка сближает нацию с понятием рода как первой исторической формы этнической общности, чьё бытие циклично – через связь между умершими и живыми род существует не только в пространстве, но и во времени. Третья составляющая фашистской максимы – труд, – будучи процессом *создания духовных или материальных ценностей*, также соотносится с Богом и нацией.

Соединение религиозных и политических элементов фашистской идеологии проявлялось в наличии двух отличительных значков (1936 г.) – партийного и религиозного. Партийный значок графически отражал максиму «Бог, нация, труд» и представлял собой белый квадрат с чёрной каймой и свастикой на жёлтом фоне, который был увенчан золотым двуглавым орлом. Образ орла, бытовавший в культурах различных народов (в том числе семитских), в исторической перспективе практически не имел каких-либо отрицательных черт – напротив, он был тесно связан с солярным культом и представлялся символом богов, их посланцем; олицетворением победы над тёмными силами (над антагонистами – змеем, драконом); в христианской метафорике являлся символом евангелиста Иоанна, аллегорией божественной любви и силы, воскресения Христа. Эти качества приводят орла через его двуглавую форму и к политическим коннотациям – например, в шумерской геральдике, в боевых инсигниях Рима, на гербе Священной Римской империи и др. Позднее (в 1497 г., в эпоху Московского царства) в паре с отеческим образом св. Георгия, византийский имперский орёл становится важнейшей частью герба царской России [Иванов, Топоров, 1992, 258–260; Биндерманн, 1996, 188–190].

Как и образ орла, знак свастики, прежде всего, соотносится с солярным культом и в этом смысле, как и орёл, отождествляется с «солнцем российской нации». Свастика уходит корнями в глубокую древность: этот символ был известен уже во времена палеолита и в дальнейшем нашёл множество культурных и религиозных отражений. По данным археологических источников, в III–V вв. знак свастики имел хождение в праславянской черняховской культуре. В раннехристианской традиции свастика известна как гаммированный крест (гаммадион) и позднее также использовалась в религиозном и бытовом контексте [D'Alviella, 1894, 32–83; Wilson, 1894; Багдасаров, 2001]. Использование свастики обосновывалось, например, А. Вонсяцким: в ответ на обвинения в подражании нацистам, он, помимо указания на её архаическое происхождение, приводил в пример использование знака в катакомбах раннехристианской эпохи и начертание свастики императрицей Александрой Фёдоровной в доме в Екатеринбурге перед расстрелом в 1918 году [Стефан, 1992, 150]. Свастике придавал особый, личный смысл и К.В. Родзаевский: «Наш



Илл. 2. Партийный значок ВФП. Окороков, 2005, 54.

Илл. 3. Религиозный значок ВФП. Окороков, 2005, 55.

знак – Святой крест, а свастика – чисто политический знак, символизирующий единый антиеврейский фронт» [Цит. по: Аурилене, 2008, 206]. Свастика присутствовала на значках «специальностей» авангардистов. Главный символ фашистов использовался и в обыденных вещах, которые сами по себе не имели религиозной или политической коннотации – например, в кроссвордах.

Илл. 4. Наш путь, 1936, 152 (915), 7.

Илл. 5. Нация, 1938, 6, 22.

Религиозный значок ВФП представлял собой щиток, окаймлённый Владимирской лентой, на голубом фоне которого был изображён св. равноапостольный князь Владимир. Становление русской нации фашисты возводили ко времени крещения Руси и отождествляли её с ядром, «солнцем, зажжённым Князем Владимиром». Остальные народы России представлялись планетами, составляющими единую солнечную систему – «Великую Нацию Российскую» [Родзаевский, 1939, 1]. Более того, само избрание св. Владимира духовным вождём партии и её небесным покровителем идеологически обосновывалось как вера во «вторичное крещение Руси» [Шустов, 1939, 4]. Ежегодный партийный праздник фашисты также учредили в День св. Владимира.

Если партийный значок носился как действующими членами РФП, так и кандидатами, то религиозный могли носить не только партийные члены, но и все сочувствующие православные. Оба значка крепились с левой стороны на груди, причём религиозный был первым [Окороков, 2005, 55]. Для инославных соратников существовал свой религиозный знак, утверждённый Верховным Советом ВФП [Аблова, 2004, 329]. Вероятно, такая позиция была продиктована желанием охватить как можно большую аудиторию, ведь агитационная работа представляла одно из главных направлений деятельности РФП. К.В. Родзаевский обращался к различным политическим группам эмигрантов, особое внимание уделяя монархистам и мусульманам в надежде дополнительной поддержки с их стороны.

Вождь партии К.В. Родзаевский, неизменно подчёркивая *русскость* русского фашизма, стремился доказать его длительное развитие в исторической перспективе: «…фашизм – не подражание Западу, не наносное явление ветра двадцатого века, а исконная Русская традиция, полностью или частично проявлявшаяся на всех этапах исторического пути русского народа» [Родзаевский, 1938, 1]. И первые ростки фашистского режима, по мнению Родзаевского, появляются ко времени возникновения Московского царства, что совпадает ростом националистических настроений в русской среде. Историческая преемственность эклектично воплощалась в художественных уголках детских и юношеских отделов Харбинской РФП (например, Авангарда): изображения вождя, венценосных мучеников (царской семьи), правящего владыки органично сочетались со снимками из жизни авангардистов, партийными эмблемами и изданиями, художественными репродукциями исторических картин

[Старый Фашкор, 1936, 2]. На различных праздничных собраниях залы украшали японскими и национальными флагами, русскими гербами, портретами патриарха, князей, мучеников, вождей белого движения.

Помимо фигуры равноапостольного князя, русские фашисты активно экстраполировали в идеологическую среду образы Георгия Победоносца, Ярославны, св. Ольги, Ярослава Мудрого, Андрея Боголюбского, Александра Невского, Ивана Калиты, Ивана IV Грозного, А.С. Пушкина и многих других, фактически выстраивая *героический пантеон*. Ф.М. Достоевского называли пророком и «законоположником русского национализма» [Горячкин, 1928, 12]. П.А. Столыпина и вовсе считали первым русским фашистом, «истинным националистом и крестоносцем», потомком св. Владимира. Даже программу Б. Муссолини называли «рыцарски-столыпинской» [Горячкин, 1928, 69]. Героическим фигурам живописно противопоставлялись обновленцы, теософы, оккультисты, капиталисты и банкиры, а также обвиняемые в софиологии «лжехристы», «тайные сатанисты», «жидовские наймиты» – Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин, Л.В. Карташев, С.Н. Булгаков.

Не только в работах харбинского дуче, но и в текстах других идеологов русского фашизма, сочувствующих писателей и поэтов и просто на страницах периодических изданий нередко встречается *эсхатологическое* противопоставление коммунизма и большевизма фашизму в форме вечной *дихотомии духовного и материального, добра и зла, света и тьмы*. Фашисты – «рыцари, воины доброго и светлого начала», ведущие «борьбу с армией тьмы, зла и неверия» [Лукин, 1936, 14]. Это противостояние звучит исторической и религиозной нотой: тьме славянского язычества противопоставляются «святильники» православной веры; богочеловечество сравнивается с человекобожестсвом; белые – с Богом, Христом, красные – со Зверем, Антихристом; архетипически понятные, близкие русскому человеку образы культурных героев выступают в оборонительной позиции по отношению к большевикам и евреям, отождествляемым с хтоническими чудовищами и сатаной. «Сатанинским шабашем» был назван и факт подрыва Шадринского собора в г. Благовещенск.

Религиозной антитезе вторит политическая – имеющая, тем не менее, христианские коннотации. Третьему интернационалу – Коминтерну – партия противопоставляла идею фашистского *всенационала* совместно с Германией, Италией, Японией, Маньчжу-Го, Австрией, Англией и Польшей:

«Перед этой грозной битвой близкой
Помыслы и воли – лишь к борьбе!
Вот значок германский, италийский,
Вот значок российский – В.Ф.П.

Смуглые *испанцы, португальцы*,
Гордый *англичанин, скандинав*…
В знаменье Христово сложим пальцы,
Воинской молитве дух предав!» [Дозоров, 1936, 37].

Илл. 6. Св. Георгий в образе русского богатыря, побеждающий змея-еврея. Наш путь, 1936, 14 (777).

Тем не менее, именно себе русские фашисты отводили ведущую, ключевую роль в этом всенациональном движении: выдвинутая позиция «колонистов Русской культуры» утверждала «всемирное мессианство» русского зарубежья [Гроссе, 1936, 7].

Однако этому не было суждено сбыться. Вторая мировая война и политические события 1945 года внесли свои коррективы в планы русских фашистов. Разочарованный известиями о восторженной встрече Маньчжурией Красной армии, переходом ближайших соратников на сторону Советов, а также под влиянием молодых сподвижников, живописующих возможности репатриации

и сотрудничества советских граждан и эмигрантов в деле возрождения родины,К.В. Родзаевский попадается в ловушку этой идеи и собственного тщеславия, фанатизма и экзальтированности. В 1945 году в Тяньцзине бывший харбинский дуче пишет проникновенное письмо И.В. Сталину – почти августиновскую «исповедь», в которой Родзаевский, вновь демонстрируя способности «агитатора-памфлетиста», апеллирует к «душевному перелому» и признаёт ошибочность своих суждений и описывает свою жизнь и причины, побудившие его примкнуть к фашизму: неверный выбор стороны ввиду заблуждений молодости и дезинформации и стремление «создать национально-трудовое движение русского народа» на основе религии в пику безрелигиозному коммунистическому интернационализму. Однако тут же он подчёркивает, что по мере «взросления» партии русские фашисты идеологически склонились к тому, что «русский народ всегда стремился к *религиозной свободе, национальному полнокровию и социальной справедливости*» и что они «совершенно произвольно и напрасно приклеили итальянскую этикетку» [Родзаевский, 1992, 94]. Более того, по мнению «прозревшего» маньчжурского вождя, в условиях социальной революции и коммунистического строя религия вернулась к «первохристианскому смыслу», став «религией трудящегося народа».

Даже само слово «фашисты» Родзаевский употребляет закавыченным; часто встречается выражение так называемый (в оригинале – т. наз.) перед словосочетаниями Российский фашистский союз, российская эмиграция, организация и др.; автор апеллирует к светлому образу родины, любви к ней и готовности встать под красные знамёна, трудиться на благо «святого дела мира» и выполнять для родины любую работу или умереть по её приказу. Следуя идее, что «грех есть смрад и смрад пройдёт, когда воссияет солнце вполне» [Горячкин, 1928, 28], харбинский дуче всеми силами стремился показать, что деятельность русских фашистов была ошибкой. Вероятно, к тому моменту он и сам искренне поверил в это, патетически обратившись к новому «солнцу» – сталинской России.

Примеряя на себя героический – и мученический – образ страстотерпца и делая акцент на общем информационном вакууме, дезинформации и предубеждений в эмигрантской среде, Родзаевский отмечает свою единоличную вину в германофильской политике РФС, за которую отвечать должен только он, а не все члены союза. Он называет идею новой фашистской России «утопической» и «мифической», а в сталинизме видит подлинный «“Российский фашизм”, очищенный от крайностей, иллюзий и заблуждений» [Родзаевский, 1992, 98], воспевает образ Сталина так же, как ранее – Муссолини и Гитлера. Тем не менее, эта предпринятая Родзаевским попытка раскаяния и переосмысления своей деятельности не увенчалась успехом: в результате спланированной операции его доставили в Москву, и в августе 1946 года по решению Военной коллегии Верховного суда СССР вождь русских фашистов был расстрелян.

Таким образом, русский фашизм – это «*квази-фашизм*», химера, представлявшая собой, по позднему признанию самого К.В. Родзаевского, «совершенно произвольное толкование, не имеющее ничего общего ни с итальянским фашизмом, ни с германским национал-социализмом» [Родзаевский, 1992, 94]. Это было причудливое соединение подражательной фашистской идеологии, православной религии (во многом в понимании К.В. Родзаевского), прояпонских элементов. В «Азбуке фашизма», которая сама по себе содержала немало противоречий и откровенной демагогии, движение паронимически называется то русским, то российским. С одной стороны, русские фашисты опирались на православие, с другой – выступали за свободу вероисповедания; определяли нацию как духовное единение всех народов России и стояли на позициях антисемитизма; были расхождения даже в описании партийного флага: чёрная свастика в оранжевом квадрате на белом фоне или чёрная свастика в жёлтом ромбе на белом фоне. Многое переняв у западных фашистов – например, идеи социального устройства фашистского государства, форму одежды, приветствие (римский салют, приветствие правой рукой «от сердца к небу»), русские фашисты тем не менее стремились доказать свою первостепенность – возводили истоки фашистской идеологии к царю Алексею Михайловичу, П.А. Столыпину и др. Несмотря на то, что русские фашисты имели разработанную программу, печатные

органы, дочерние структуры и очаги за пределами Маньчжурии, вели активную агитационную и диверсионную работу, их откровенно погромный, черносотенный характер, тесные связи с японскими оккупантами и невысокая популярность в кругах эмигрантов (особенно старшего поколения), а также результаты Второй мировой войны фактически привели движение русского фашизма к логическому завершению.

Безусловно, фашистское движение не могло не снискать внимания со стороны интеллектуальных кругов – писателей и поэтов русской эмиграции. Образы, воспеваемые художниками слова, хорошо воспринимались широкой публикой – художественное творчество «позволяет создать произведения *более широкого спектра действия, нежели идеология*» [Забияко, 2013, 162]. В той или иной степени – возможно, не только из-за идеологических соображений, но и в качестве ответа предложением на спрос, а так же в целях заработка, ведь в своём большинстве харбинские писатели и поэты были совсем не богаты – с родзаевцами сотрудничали А. Несмелов, Г. Гранин, Н. Щёголев, Л. Гроссе, Я. Лович, Н. Байков и др. [Забияко, 2016, 246]. Б. Юльский с 1932 года был официальным членом партии (хотя его позиция и подвергалась сомнению со стороны самих же фашистов), М. Колосова – «неистовый рупор» русской идеи – была замужем за А.Н. Покровским, одним из основателей движения, а также сотрудничала с реакционным Братством Русской Правды.

Ввиду отсутствия возможности охватить всё прозаическое и поэтическое наследие по данной теме в рамках статьи, рассмотрим две наиболее ярких фигуры фашистской поэзии, стоявших, хотя и на близких, но не тождественных позициях.

Одним из наиболее вдохновлённых и плодотворных фашистских поэтов был А. Несмелов (Арсений Иванович Митропольский). Он родился в Москве в дворянской семье в 1889 году. Был участником Первой мировой войны, в период Гражданской воевал в отрядах адмирала А.В. Колчака и генерала В.О. Каппеля, принял участие в Ледяном походе. В 1924 году он оказывается в Харбине, где его поэтический дар расцветает в полной мере.

Несмелов становится штатным пропагандистом родзаевцев и в фашистских изданиях «Наш путь» и «Нация» печатается под псевдонимом Николай Дозоров [Хисамутдинов, 2017, 113]. Магистральным вектором работ Несмелова становится антисемитизм. В ярчайших образах антиеврейские настроения поэта отразило стихотворение «К победе»:

«Жидовская *харя* над бедной Россией висит,
В крови её губы, проклятые губы *вампира*…
Кровавым дождём над страною моей моросит,
Кровавым дождём заливается завтра полмира.

Но этого мало: отнять у России Христа,
Святилище Бога, кротчайшего Бога, разрушить!..
Жидовская лапа в святые вползает места,
Жидовская злоба спешит изнасиловать души!

Евреи-чекисты терзают отцов, матерей,
А дети идут в обработку безбожной „науке”…
Жидовская харя, палач, лапсердачный еврей –
К коронам царей протянул волосатые руки!» [Дозоров, 1937].

В политическом этюде «Привидение в партклубе» Несмелов противопоставляет коммунистам-евреям Вайнштейну, Залкинду и Кабану фашистских соратников Стоюнина и Филатова, а также бывшего гвардейца Силантия (ночного сторожа). Образы евреев – нарочито отталкивающие, финал – победа над ними фашистов – фантастический, а сам текст наполнен различными художественными приёмами и игрой слов:

«ВАЙНШТЕЙН. – Я вас дожидаю, товарищ Свистунов.

СВИСТУНОВ. – До… жид… ай, ай, ай! С юдофобией слово» [Дозоров, 1937, 34–35].

При этом антисемитские воззрения не мешали Несмелову, например, дружить с «кротчайшим» Л. Ещиным – «юродивым» русской эмигрантской поэзии,

который был евреем, или печататься в «Рупоре», «Рубеже» и детской «Ласточке», издатель которых – Е.С. Кауфман – также имел еврейские корни.

Националистические и фашистские образы в стихотворениях Несмелова сочетались с христианскими:

«Солнцем *свастики* над нами
Вольно светит синева.
Скоро нас *колоколами*
Встретит *русская Москва!*» [Дозоров, 1936].

Тем не менее, радикализм поэта имел больше националистический, чем религиозный характер [Забияко, 2016, 254]. Критически оценивая строки молодого фашистского поэта И. Шурупова – «К цели смело идём мы вперёд, / Облачённые в светлые ризы», – Несмелов полагает, что лучше было бы соратников одеть не в *ризы*, а в «*прекрасные штурмовки*» [Дозоров, 1936, 45]. Разбирая стихотворение другого автора – Митрича-Крестьянина, – Несмелов возмущён сомнительным, неподобающим сравнением русских изгнанников с «хищными воронами» [Дозоров, 1936, 39]. Образ ворона в русской традиции, как правило, сопряжён с образами врага, смерти. В стихотворении «Две тени» Несмелов прямо противопоставляет ворона орлу:

«И в вихре, налетавшем
Как пёс из-за угла,
Рос *ворон, исклевавший*
Двуглавого орла» [Цит. по: Агеносов, 1998, 270].

В стихотворческих образах Несмелова русский фашизм не может иметь коннотаций с «хищными воронами» – это путь светлых, великих национальных устремлений:

«Путь *национальный, честный, Русский,*
Смелая и гордая борьба…
Русские фашистки, – белой блузке
Предстоит великая судьба!».

Активно Несмелов использует исторические и культурные образы: «русские витязи», св. Владимир, Иуда, Давид и Голиаф, Персей, Медуза, Минин, Пожарский, Малюта (Скуратов) и др. – эти знакомые для читателя фигуры архетипическими «вспышками» воздействуют на его сознание. Особенное место в сердце фашистов занимал А.С. Пушкин – «русская национальная гордость». Именно его Несмелов представляет в качестве «знамени русского фашизма» [Несмелов, 1937, 8–11].

Антисемитские настроения в творчестве А. Несмелова синтезировались с радикальными политическими идеями, придававшими русскости, национальным ценностям и национальным героям статус священного, святого [Забияко, 2016, 149]. Умелой рукой Несмелов выводит яркие образы героев-современников – В.О. Каппеля, Б. Коверды, Г. Семены. Если Коверда у поэта – «русский витязь», «мститель», «молния», то Семене он примеряет образ мученика и страстотерпца:

«Только задумчив, как будто, очень,
Будто *душою уже не здесь*;
Что-то *святое* в улыбке есть,
Что-то такое, что этот взгляд
Сам председатель встречать не рад».

В конце поэмы Несмелов живописует трагический финал жизни Г. Семены, который ознаменован встречей с Христом, означающей конец мытарств и страданий героя:

В пыль – весь тюрьмы утёс,
В *солнечном свете идет Христос*,
В кротком сияньи *нетленной силы*:
“*Мученик бедный мой, мученик милый!*”» [Несмелов, 2006, 494,496].

С. Бессонов в рецензии на поэму Несмелова отмечает «большую правду в озарении Христом последних минут сор<атника> Семена» и понятность этого образа фашистам через популярную фразу «С нами Бог, и расточатся врази его» [Бессонов, 1937, 10]. В действительности эта строка, перефразированная родзаевцами в характере идеологических установок, является началом православной молитвы

Честному Кресту Господню и звучит так: «Да воскреснет Бог, и расточатся врази Его, и да бежат от лица Его ненавидящии Его» [Молитва, http://www.pravoslavie.ru/put/biblio/molitva/57.htm].

А. Несмелов создавал для родзаевцев посвящения, гимны, марши, которые издавались в детско-юношеской периодике РФП и РФС («Друг юношества» в газете «Наш путь», газета «Крошка», публикации для детей и молодёжи журнала «Нация») и использовались на парадах, собраниях и праздничных мероприятиях фашистских соратников. С 1941 по 1945 годы Несмелов сотрудничал с Японской военной миссией (существовала с 1931 г.), где занимался пропагандистской и агитаторской работой. Звезда Арсения Несмелова угасла в 1945 году в пос. Гродеково Приморского края, куда после ареста он был репатриирован Смершем [Бабкина, 2016, 74–75].

Не менее яркой фигурой в плеяде фашистских поэтов была Марианна Колосова (Римма Ивановна Виноградова, в замужестве – Покровская). Достоверных данных о точном месте и годе её рождения нет, наверняка можно утверждать лишь то, что Колосова родилась на Алтае в семье священника в начале XX в. Марианна обучалась в епархиальном училище и отличалась истовой, экзальтированной религиозностью и такой же любовью к России и русскому народу.

«До кончиков ногтей русская» поэтесса не случайно среди своих псевдонимов – Елена Инсарова, андрогинные Джунгар и Н. Юртин – главным выбирает «Марианну Колосову», под ним же печатает свою гражданскую, антисоветскую лирику. В этом имени слышатся «традиционные, благочестиво-православные» ноты, и «хлебная семантика» фамилии, с одной стороны, указывает на родные, близкие русскому человеку образы «волос цвета ржи», засеянного поля, мира, с другой – определяет поэтическую плодовитость поэтессы, её готовность к бою – жатве [Забияко, Эфендиева, 2008, 91]:

«*Жнецу ли бояться жатвы?*
И стих мой будет мечом,
Который падает клятвой
На рыцарское плечо!» [Колосова, https://www.litmir.me/br/?b=207232&p=32.].

В «стальных перезвонах динамитной лирики» М. Колосовой животрепещущее отражение находят националистические темы, наиболее ярко проявившиеся в сборнике «Господи, Спаси Россию» (лозунг Братства Русской Правды (БРП)), вышедшем в Харбине в 1930 г. Однако Колосова не транслировала антисемитские настроения и не принадлежала к родзаевцам – поэтесса поддерживала небольшую фашистскую группу, сплотившуюся вокруг её мужа, А.Н. Покровского, о чём она и пишет в 1935 году Г.П. Ларину, одному из лидеров БРП: «Разъясняю: что с фаш. «партией» я никогда и ничего общего не имела и не имею, и кроме отрицательного отношения у меня к ней никакого другого быть не может. Я оказываю помощь работе фаш. организации, <которая Вам известна> и с которой я была связана давно и политическими убеждениями и дружескими отношениями» [Суманосов, 2012, 132].

В поэтическом творчестве М. Колосова использовала экспрессивные методы подачи – страстный, энергичный слог, хлёсткие образы, неизменно болезненную тоску, «лампадой мерцающей» по «Руси-России-Родине» – мученице-страстотерпице, выжженной на сердце «кровавой меткой»:

«*Жизнь мою отдам, Родина – тебе,*
Пусть погибну я в бешеной борьбе!
Если будет бой, буду и в бою
Песней прославлять Родину мою.
<…>
Не могу сказать… где мне взять слова?
С именем Твоим я сильнее льва!
С именем Твоим смерти не боюсь, –
Родина моя, *мученица-Русь*…» [Колосова, https://www.litmir.me/br/?b=207232&p=24].

Православные образы в поэтической лире М. Колосовой органично переплетаются с родными ей алтайскими образами, шаманизмом, также отражая неизбывную тоску по родине:

«“Золотое озеро” на Алтае,
Горы гордо высятся над тайгою –
Это родина моя золотая,
Это моё самое дорогое!
<…>
Чу! *Гремит молитвенно старый бубен*.
Там Ульгеню молятся, там *камлают*.
“Мы вас, духи горные, чтим и любим!” –
Голоса гортанные призывают» [Колосова, https://www.litmir.me/br/?b=207232&p=45.].

В стихотворении «Паломница» Колосова обращается к инокультурным святыням – *Будде, Аллаху, р. Ганг, Назарету*, – попасть к которым, в отличие от родных мест, она может:

«Солнечный зной над пустынею…
Буду молиться без слов
И восторгаться святынями
Чуждых душе городов…
Что ж, а туда не поеду я,
Где моя вера и дом?...
Манят сигналы победою!
Солнце над Белым Орлом!» [Колосова, https://www.litmir.me/br/?b=207232&p=38].

Поэзия Колосовой – это лирическое соединение «гражданского пафоса, религиозной страстности, исповедальных интонаций», порождающих особые, обрядовые формы: гимны, причеты [Дябкин, 2014, 85; Забияко, 2016, 220]. Очевидный молитвенный посыл имеет стихотворение 1934 г. «Пожалей Россию»: «Матерь Божья, пожалей Россию! / Припади к Сыновнему кресту!». Неслучайно «молитва» именно Богоматери – исконной заступницы русской земли, необычайно популярной в народной среде. Гражданская лирика поэтессы в целом пронизана образами храмов, икон, крестов, обращениями к Богу, экзальтированным отношением к смерти и драматическим, самоотречённым – к жизни:

«Я *упасть под мечом иноверца*
И сгореть на костре не боюсь
За Христово пронзенное сердце –
За тебя, *Православная Русь!*» [Колосова, https://www.litmir.me/br/?b=207232&p=38].

М. Колосова создаёт образ святой православной Руси и «новый иконостас», куда включаются Николай II, барон Унгерн, адмирал Колчак, генерал Кутепов, барон Врангель и др.:

«От себялюбия унылого
Веди нас, Божия рука, –
Путем Корнилова, Кутепова
И Адмирала Колчака!» [Колосова, https://www.litmir.me/br/?b=207232&p=41].

Георгия Победоносца поэтесса представляет в облике «Белого Вождя», русским женщинам примеряет образ дев-воительниц, русским мужчинам – витязей, рыцарей.

М. Колосова пела русскую песню над Маньчжурскими полями, видя своей целью «национальную, заново отстроенную Русь». Да, в поэтических кругах русского Харбина М. Колосова была кликушей, юродивой, в какой-то мере даже табу. Но яркие, экспрессивные образы, непримиримо жалящий слог, архетипическая, обрядовая ритмика поэзии «неистовой Марианны», её практически экстатическая исступлённость вдохновляла и белых боевиков, и девиц-поэтесс.

Хлёсткие идеологические, националистические и патриотические лозунги, партийная символика национально-религиозного характера, яркие героические и православные образы фашистских художников слова – всё вместе формировало фашистскую мифологию, придавало русскому фашизму *квазирелигиозный* оттенок.

Подводя итог, можно сказать о том, что русский национализм и радикализм – естественные отголоски общеевропейского романтического национализма XIX –

нач. XX вв., воплощение реваншистских настроений, попытка возврата к историческому прошлому и поиск утраченного «золотого века». Идеологически содержание русского национализма, как правило, не подразумевало евгеники и этнорасовой дискриминации других народов (за исключением евреев), проживавших на территории СССР – напротив, постулировалась идея к возврату многонациональной Российской империи.

Ни монархизм, ни фашистское движение не были привлекательны для старшего поколения эмигрантов, многие из которых были разочарованы в политической идеологии белых, проигравших Гражданскую войну, или не разделяли откровенно погромного характера некоторых организаций. Бедственное положение первостепенной задачей ставило перед ними поиск нового места под солнцем, возможности заработать на кусок хлеба [Русские, 2010, 94]. Большое количество молодёжи в просто силу возраста не интересовалось политикой. Менее радикальные образования потерпели крах ввиду своей неконкурентоспособности и отторгающего стремления к диалогу с СССР. Попытка радикальных политических движений северо-востока Китая обосновать величие, могущество и непобедимость России и русской идеи хотя и просуществовала дольше западных, но потерпела поражение ввиду изолированности, небольшой численности (в политических движениях принимали участие 3–5% всех эмигрантов), междоусобной борьбы, непонимания глубины социально-политических изменений в СССР, в некоторых случаях – недооценки пропаганды и отсутствия чётких программных установок. Во многом неудаче радикальных движений способствовал тот факт, что в большинстве своём их главные идеологи были людьми политического действия, а не философами – в дальневосточной ветви русской эмиграции не оказалось таких «гигантов мысли», как Н.А. Бердяев, И.А. Ильин и др.

Неоднородность политической картины в Маньчжурии способствовала дезинтеграции в среде русских эмигрантов. Специфический отпечаток на политические образования русских эмигрантов наложило их вращение в среде политических интересов китайского национализма, японского империализма и советского коммунизма. Отсутствие единства, борьба лидеров политических объединений за власть, оторванность от других эмигрантских центров, от важных политических событий не способствовала превращению северо-восточной эмиграции в новую национальную политическую опору, но превращало в «подсобное орудие» влиятельных иностранных сил.

Многие радикальные политические движения того периода демонстрировали квазирелигиозные признаки и, по сути, следуя по пути превращения в гражданские религии, помещали на место объектов почитания патриотическую и националистическую идеологию, формировали веру в священные традиции и устои государства, создавали национальную мифологию, культивировали идею исключительности народа, устанавливали культовые даты и дни исторической памяти, формулировали гражданские символы веры, догматизировали идеологию, ритуализировали праздники и церемонии и т.д. Одной из ключевых характеристик монархизма, фашизма, национал-социализма, большевизма, коммунизма являлась *вера* – вера в движение к лучшему миру, обретение нового золотого века, исторический провиденциализм, священную партийную атрибутику, в героев и мучеников – вождей, руководителей партии, монархов, революционеров, – и, вне всякого сомнения, в мессианскую и спасительную роль партии, нации, пролетариата и т.д. Такой феномен становится возможным благодаря «врождённому иррациональному нуминозному началу» *Homo religiosus*, которое рефлексивно переключается с религиозных культов на квазирелигиозные общественные и политические феномены [Сторчак, 2006, 99, 102]. Этому также способствовала мифологичность самого социокультурного пространства Харбина – города-маргинала с его порубежным положением, мифологическим безвременьем, делающим возможным создать «альтернативную историю» и дающим импульс индивидуальному (личностному) и коллективному (национальному) мифогенезу.

Библиографический список

1. Аблова, Н.Е. КВЖД и российская эмиграция в Китае: международные и политические аспекты истории (первая половина XX в.) / Н.Е. Аблова. – М.: НП ИД «Русская панорама», 2004. – 432 с.
2. Агеносов, В.В. Литература русского зарубежья (1918–1996) / В.В. Агеносов. – М.: Терра. Спорт, 1998. – 544 с.
3. Андерсон, Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон. – М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. – 288 с.
4. Аурилене, Е.Е. Российская диаспора в Китае (1920–1950-е гг.) / Е.Е. Аурилене. – Хабаровск, 2008. – 268 с.
5. Бабкина, Е.С. Арсений Несмелов (А.И. Митропольский) на страницах периодической печати для детей и молодёжи русского зарубежья Дальнего Востока / Е.С. Бабкина // Культура и наука Дальнего Востока. – 2016. – № 2 (20). – С. 74–75.
6. Багдасаров, Р.В. Свастика: священный символ. Этнорелигиоведческие очерки / Р.В. Багдасаров. – М.: Белые альвы, 2001. – 432 с.
7. Базанов, П.Н. Первые организации русских фашистов / П.Н. Базанов // Русская эмиграция и фашизм: статьи и воспоминания / отв. ред. В.Ю. Жуков, науч. ред. В.Ю. Черняев. – СПб.: СПбГАСУ, 2011. – С. 23–37.
8. Бессонов, С. «Георгий Семена». О поэме Николая Дозорова / С. Бессонов // Нация. – 1937. – № 4. – С. 10.
9. Биндерманн, Г. Орёл / Г. Биндерманн // Энциклопедия символов. – М.: Республика, 1996. – С. 188–190.
10. Гладких, А.А. Русский фашизм в Маньчжурии / А.А. Гладких // Вестник ДВО РАН. – 2008. – № 5. – С. 112–121.
11. Горячкин, Ф.Т. Первый русский фашист – Пётр Аркадьевич Столыпин / Ф.Т. Горячкин. – Харбин. – 1928. – 104 с.
12. Гроссе, Л. Мировая миссия Российской эмиграции / Л. Гроссе // Наш путь. – 28 июня 1936 г. – № 163 (926). – С. 7.
13. Гротт, М. Возврат на землю (опыт характеристики землеустройства Фашистской России) / М. Гротт // Нация. – 1939. – № 22 (44). – С. 10.
14. Дозоров, Н. В Сочельник / Н. Дозоров // Наш Путь. – 1936а. – № 5 (768).
15. Дозоров, Н. Всенационал / Н. Дозоров // Нация. – 1936б. – № 1. – С. 37.
16. Дозоров, Н. К победе / Н. Дозоров // Нация. – 1937а. – № 9.
17. Дозоров, Н. Наши молодые поэты / Н. Дозоров // Нация. – 1936в. – № 11. – С. 39–46.
18. Дозоров, Н. Привидение в партклубе (этюд в 2-х действиях) / Н. Дозоров // Нация. – 1937б. – № 3. – С. 34–35.
19. Дябкин, И.А. Неомифологизм как этнорелигиозный феномен культуры дальневосточного зарубежья: дис. … канд. филос. наук / И.А. Дябкин. – 09.00.14 Философия религии и религиоведение; АмГУ. – Благовещенск, 2014. – 186 с.
20. Забияко, А.А. «Слово моё – разящий меч»: феномен религиозно-художественного радикализма / А.А. Забияко // Религиоведение. – 2013. – № 1. – С. 158–172.
21. Забияко, А.А. «Четверть века беженской судьбы…» (Художественный мир лирики русского Харбина): Монография / А.А. Забияко, Г.В. Эфендиева. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2008. – 428 с.
22. Забияко, А.А. Ментальность дальневосточного фронтира: культура и литература русского Харбина: монография / А.А. Забияко. – Новосибирск: Изд-во Сибирского отделения РАН, 2016. – 437 с.
23. Забияко, А.А. Религиозный радикализм и художественные идеи национальной революции (опыт русского Харбина) / А.А. Забияко // Религиоведение. – 2016. – № 2. – С. 140–158.
24. Зиненко, Я.В. «Мы жили в Харбине как при царской России»: социокультурные и этнокультурные процессы 10–50 гг. XX в. в сознании дальневосточных эмигрантов / Я.В. Зиненко, Цзюй Куньи // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2015. – Вып. 11. Исторический опыт взаимодействия культур. – С. 363–371.
25. Иванов, В.В. Орёл / В.В. Иванов, В.Н. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Сов. энциклопедия, 1992. – Т. 2. – С. 258–260.
26. Иевлев, В.П. Путь эмиграции / В.П. Иевлев // Нация. – 1939. – № 22 (44). – С. 8.
27. Колосова, М. Дар Ульгеню [Электронный ресурс] / М. Колосова // Колосова М. Вспомнить, нельзя забыть! / сост. В.А. Суманосов. – Барнаул: Алтайский дом печати, 2011. – 395 с. – URL: https://www.litmir.me/br/?b=207232&p=45 (дата обращения 25.09.2019).
28. Колосова, М. Из сердца [Электронный ресурс] / М. Колосова // Колосова М. Вспомнить, нельзя забыть! / сост. В.А. Суманосов. – Барнаул: Алтайский дом печати, 2011. – 395 с. – URL: https://www.litmir.me/br/?b=207232&p=32 (дата обращения 25.09.2019).

29. Колосова, М. Мой щит [Электронный ресурс] / М. Колосова // Колосова М. Вспомнить, нельзя забыть! / сост. В.А. Суманосов. – Барнаул: Алтайский дом печати, 2011. – 395 с. – URL: https://www.litmir.me/br/?b=207232&p=40 (дата обращения 25.09.2019).
30. Колосова, М. Паломница [Электронный ресурс] / М. Колосова // Колосова М. Вспомнить, нельзя забыть! / сост. В.А. Суманосов. – Барнаул: Алтайский дом печати, 2011. – 395 с. – URL: https://www.litmir.me/br/?b=207232&p=38 (дата обращения 25.09.2019).
31. Колосова, М. Путём героев [Электронный ресурс] / М. Колосова // Колосова М. Вспомнить, нельзя забыть! / сост. В.А. Суманосов. – Барнаул: Алтайский дом печати, 2011. – 395 с. – URL: https://www.litmir.me/br/?b=207232&p=41 (дата обращения 25.09.2019).
32. Колосова, М. Что тебе дать? [Электронный ресурс] / М. Колосова // Колосова М. Вспомнить, нельзя забыть! / сост. В.А. Суманосов. – Барнаул: Алтайский дом печати, 2011. – 395 с. – URL: https://www.litmir.me/br/?b=207232&p=24 (дата обращения 25.09.2019).
33. Кротова, М.В. Русские эмигранты в межвоенной Маньчжурии: манипуляции с гражданством как стратегия выживания / М.В. Кротова // Новый исторический вестник. – 2012. – № 32. – С. 66–83.
34. Лакёр, У. Чёрная сотня. Происхождение русского фашизма / У. Лакёр; пер. с англ. – М.: Текст, 1994. – 431 с.
35. Лукин, Е.А. Фашизм и христианство – совместимы! К вопросам нашей идеологии / Е.А. Лукин // Наш путь. – 1936. – № 149 (912). – С. 14.
36. Малыгина, И.В. Национализм как форма культурной идентичности и его российская специфика / И.В. Малыгина // Общественные науки и современность. – 2004. – № 1. – С. 147–153.
37. Молитва Честному Кресту Господню [Электронный ресурс] // Православие.ru. – URL: http://www.pravoslavie.ru/put/biblio/molitva/57.htm (дата обращения 25.09.2019).
38. Натсак, О.Д. Сменовеховство и «русский фашизм» как идейно-политические феномены (по материалам русской эмиграции в Харбине в 20–30-е гг. XX в.): автореф. дис. … канд. филос. наук / О.Д. Натсак. – 09.00.03 История философии; МГПУ. – М., 2000. – 27 с.
39. Наш путь. – 1936. – № 1 (764). – С. 1.
40. Наш путь. – 1936. – № 5 (768). – С. 1.
41. Несмелов, А. Пушкин и нация / А. Несмелов // Нация. – 1937. – № 1. – С. 8–11.
42. Несмелов, А. Собрание сочинений: В 2 т. / А. Несмелов. – Владивосток: Рубеж, 2006. – Т. 1: Стихотворения и поэмы. – 560 с.
43. Обухова, О.В. Русская эмиграция «первой волны» в Китае как политическое явление: автореф. дис. … канд. полит. наук / О.В. Обухова. – 23.00.01 Теория политики, история и методология политической науки; УГПИ. – Уссурийск, 2007. – 27 с.
44. Окороков, А.В. Знаки русской эмиграции 1920–1990: Справочник-определитель / А.В. Окороков. – М.: Collector's book, 2005. – 176 с.
45. Паин, Э.А. Имперский национализм (Возникновение, эволюция и политические перспективы в России) / Э.А. Паин // Общественные науки и современность. – 2015. – № 2. – С. 54–71.
46. Ракунов, В.А. Эмиграция белых войск из России в Китай и её военные последствия (1918–1945 гг.): автореф. дис. … канд. ист. наук / В.А. Ракунов. – 07.00.02 Отечественная история; МосГУ. – М., 2011. – 25 с.
47. Родзаевский, К. Под стягом Святого Владимира – к возрождению Святой Руси! / К. Родзаевский // Нация. – 1939. – № 22 (44). – С. 1.
48. Родзаевский, К. Русскость российского фашизма / К. Родзаевский // Нация. – 1938а. – № 6. – С. 1.
49. Родзаевский, К.В. Вождю народов, Председателю Совета Народных Комиссаров СССР, Генералиссимусу Красной Армии Иосифу Виссарионовичу Сталину / К.В. Родзаевский // Онегина С. Письмо К.В. Родзаевского И.В. Сталину // Отечественная история. – М.: Наука, 1992. – № 3. – С. 92–100.
50. Родзаевский, К.В. Фашизм и Россия / К.В. Родзаевский // Нация. – 1938б. – № 7. – С. 1.
51. Русские в Китае / Под общ. ред. и предисл. А.А. Хисамутдинова. – Шанхай: Изд. Координационного совета соотечественников в Китае и Русского клуба в Шанхае, 2010. – 560 с.
52. С Азией – против коммунизма и массонства. «Чашка чаю» в честь ниппонской и маньчжурской общественности // Наш путь. – 1936. – № 144 (907). – С. 2.
53. Садиков, В.К. К единой социальной реформе. Идейная аналогия четырёх программ / В.К. Садиков // Нация. – 1939. – № 22 (44). – С. 6.
54. Смертная казнь похитителям С. Каспе // Наш путь. – 1936. – № 149 (912). – С. 8.
55. Старый Фашкор. В кузнице новых русских людей. Наш визит к авангардистам / Старый Фашкор // Наш путь. – 1936. – № 146 (909). – С. 2.
56. Стефан, Д. Русские фашисты: Трагедия и фарс в эмиграции. 1925–1945 / Д. Стефан; пер. с англ. – М.: СП «Слово», 1992. – 441 с.

57. Сторчак, В.М. Мессианство в контексте гражданской религии / В.М. Сторчак // Религиоведение. – 2006. – № 2. – С. 95–106.
58. Суманосов, В.А. В поисках Марианны Колосовой: Письма из коллекции Гуверовского архива / В.А. Суманосов // Русский Харбин, запечатлённый в слове. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2012. – Вып. 5. Проблемы источниковедения и текстологии. – С. 128–139.
59. Филатов, М.В. Мессианство и мессианизм в русской религиозной философии начала XX в. / М.В. Филатов // Лесной вестник. – 2002. – № 3. – С. 157–160.
60. Хисамутдинов, А.А. Литературные псевдонимы русских эмигрантов в Китае: материалы к справочнику / А.А. Хисамутдинов // Русский Харбин, запечатлённый в слове. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2017. – Вып. 7. Культура и литература дальневосточной эмиграции в архивах, письмах, воспоминаниях. – С. 95–138.
61. Чечи, Л. Католическая церковь и фашизм в Италии: модернизация, войны, антисемитизм (1929–1945 гг.) / Л. Чечи // Берегиня.777.Сова. – 2016а. – № 4. – С. 99–111.
62. Чечи, Л. «Это движение стало необходимостью»: католическая церковь и фашистское насилие в Италии (1920–1924 гг.) / Л. Чечи // Берегиня.777.Сова. – 2016б. – № 4. – С. 127–139.
63. Шульгина, Н.В. Политическая книга русской эмиграции в Китае в 20–40 годы XX века: дисс. … канд. ист. наук / Н.В. Шульгина. – 07.00.02 Отечественная история; МГУ им. адм. Г.И. Невельского. – Владивосток, 2016. – 26 с.
64. Шустов, А. Будет новое Крещение Руси. Роль Православной Церкви в будущей России / А. Шустов // Нация. – 1939. – № 22 (44). – С. 4.
65. Яблоков, И.Н. Мессианизм / И.Н. Яблоков // Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению. – М.: Гардарики, 2000. – 536 с.
66. D'Alviella, E. G., comte. The Migration of Symbols / Comte E.G. D'Alviella. – Westminster: Archibald Constable and Co, 1894. – P. 32–83.
67. Poe, M. Moscow, the Third Rome: The Origins and Transformations of a «Pivotal Moment»/ M. Poe // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas Neue Folge. Stuttgart, 2001. – Bd. 49. – H. 3. – P. 412–429.
68. Wilson, T. The Swastika, the Earliest Known Symbol, and Its Migrations: With Observations on the Migration of Certain Industries in Prehistoric Times / T. Winson. – Washington, D.C: Smithsonian Institution, 1894. – 761 p.

Текст поступил в редакцию 30.09.2019.

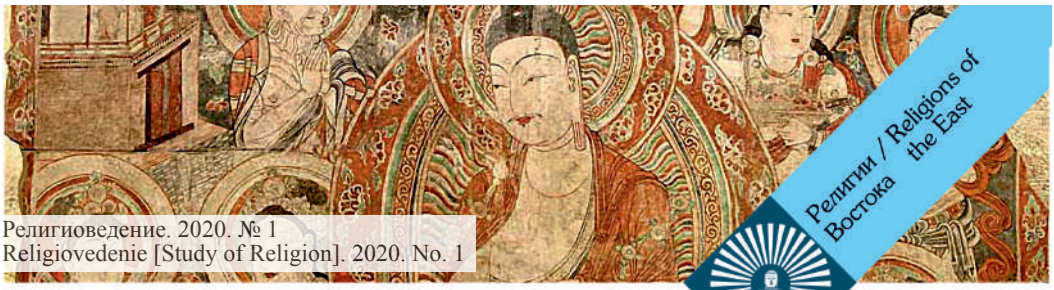
References

1. Ablova N.E. *KVZhD i rossiyskaya emigratsiya v Kitae: mezhdunarodnye i politicheskie aspekty istorii (pervaya polovina XX v.)* [Chinese Eastern Railway and Russian Émigré Community in China: International and Political Aspects of the History (first half of the 20th century)]. Moscow: NP ID "Russkaya panorama", 2004, 432 p. (in Russian).
2. Agenosov V.V. *Literatura russkogo zarubezh'ya (1918–1996)* [Literature of the Russian Abroad (1918–1996)]. Moscow: Terra. Sport, 1998, 544 p. (in Russian).
3. Anderson B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* 1983 [Russ. ed.: Anderson B. *Voobrazhaemye soobshchestva. Razmyshleniya ob istokakh i rasprostranenii natsionalizma.* Moscow: "KANON-press-Ts", "Kuchkovo pole", 2001, 288 p.].
4. Aurilene E.E. *Rossiyskaya diaspora v Kitae (1920–1950-e gg.)* [Russian Diaspore in China (1920–1950)]. Khabarovsk, 2008, 268 p. (in Russian).
5. Babkina E.S. *Kul'tura i nauka Dal'nego Vostoka* [Culture and Science of the Far East]. 2016, no. 2 (20), pp. 74–75 (in Russian).
6. Bagdasarov R.V. *Svastika: svyashchennyy simvol. Etnoreligiovedcheskie ocherki* [Swastika: Sacred Symbol. Ethnographic and Religious Studies Reviews]. Moscow: Belye al'vy, 2001, 432 p. (in Russian).
7. Bazanov P.N. *Russkaya emigratsiya i fashizm: stat'i i vospominaniya* [Russian Émigré Community and Fascism: Papers and Memories]. Eds. V.Yu. Zhukov, V.Yu. Chernyaev. St. Petersburg: SPbGASU, 2011, pp. 23–37 (in Russian).
8. Bessonov S. *Natsiya* [Nation]. 1937, no. 4, pp. 10 (in Russian).
9. Bindermann G. *Entsiklopediya simvolov* [Encyclopedia of Symbols]. Moscow: Respublika, 1996, pp. 188–190 (in Russian).
10. Gladkikh A.A. *Vestnik DVO RAN* [Bulletin of FB RAS]. 2008, no. 5, pp. 112–121 (in Russian).
11. Goryachkin F.T. *Pervyy russkiy fashist – Petr Arkad'evich Stolypin* [First Russian Fascist – P.A. Stolypin]. Harbin, 1928, 104 p. (in Russian).
12. Grosse L. *Nash put'* [Our Path]. 1936, no. 163 (926), p. 7 (in Russian).
13. Grott M. *Natsiya* [Nation]. 1939, no. 22 (44), p. 10 (in Russian).
14. Dozorov N. *Nash Put'* [Our Path].1936a, no. 5 (768) (in Russian).
15. Dozorov N. *Natsiya* [Nation]. 1936b, no. 1, p. 37 (in Russian).
16. Dozorov N. *Natsiya* [Nation]. 1937a, no. 9 (in Russian).
17. Dozorov N. *Natsiya* [Nation]. 1936c, no.11, pp. 39–46 (in Russian).

18. Dozorov N. *Natsiya* [Nation]. 1937b, no. 3, pp. 34–35 (in Russian).
19. Dyabkin I.A. *Neomifologizm kak etnoreligioznyy fenomen kul'tury dal'nevostochnogo zarubezh'ya: dis. ... kand. filos. nauk* [Neomythology as Ethnoreligious Phenomenon of the Culture of the Far Eastern Abroad. Ph.D. Thesis in Philosophy]. Blagoveshchensk, 2014,186 s. (in Russian).
20. Zabiyako A.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2013, no. 1, pp. 158–172 (in Russian).
21. Zabiyako A.A., Efendieva G.V. *"Chetvert' veka bezhenskoy sud'by…" (Khudozhestvennyy mir liriki russkogo Kharbina)* ["Quarter-Century of Refugee Destiny…" (Artistic World of Lyrics of Harbin Russians)]. Blagoveshchensk: Amurskiy gos. un-t, 2008, 428 p. (in Russian).
22. Zabiyako A.A. *Mental'nost' dal'nevostochnogo frontira: kul'tura i literatura russkogo Kharbina* [Mentality of the Far Eastern Frontier: Culture and Literature of Harbin Russians]. Novosibirsk: Izd-vo Sibirskogo otdeleniya RAN, 2016, 437 p. (in Russian).
23. Zabiyako A.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2016, no. 2, pp. 140–158 (in Russian).
24. Zinenko Ya.V., Ju Kongyi. *Rossiya i Kitay na dal'nevostochnykh rubezhakh* [Russia and China at the Far Eastern Borders]. Blagoveshchensk: Amurskiy gos. un-t, 2015, vol. 11, pp. 363–371 (in Russian).
25. Ivanov V.V., Toporov V.N. *Mify narodov mira. Entsiklopediya* [Myths of the Peoples of the World: Encyclopedia]. Moscow: Sov. entsiklopediya, 1992, vol. 2, pp. 258–260 (in Russian).
26. Ievlev V.P. *Natsiya* [Nation]. 1939, no.22 (44), pp. 8 (in Russian).
27. Kolosova M. *Vspomnit', nel'zya zabyt'!* [Remember, Can't Forget!]. Ed. V.A. Sumanosov. Barnaul: Altayskiy dom pechati, 2011, 395 p. Available at: https://www.litmir.me/br/?b=207232&p=45 (accessed on September 25, 2019) (in Russian).
28. Kolosova M. *Vspomnit', nel'zya zabyt'!* [Remember, Can't Forget!]. Ed. V.A. Sumanosov. Barnaul: Altayskiy dom pechati, 2011, 395 p. Available at: https://www.litmir.me/br/?b=207232&p=32 (accessed on September 25, 2019) (in Russian).
29. Kolosova M. *Vspomnit', nel'zya zabyt'!* [Remember, Can't Forget!]. Ed. V.A. Sumanosov. Barnaul: Altayskiy dom pechati, 2011, 395 p. Available at: https://www.litmir.me/br/?b=207232&p=40 (accessed on September 25, 2019) (in Russian).
30. Kolosova M. *Vspomnit', nel'zya zabyt'!* [Remember, Can't Forget!]. Ed. V.A. Sumanosov. Barnaul: Altayskiy dom pechati, 2011, 395 p. Available at: https://www.litmir.me/br/?b=207232&p=38 (accessed on September 25, 2019) (in Russian).
31. Kolosova M. *Vspomnit', nel'zya zabyt'!* [Remember, Can't Forget!]. Ed. V.A. Sumanosov. Barnaul: Altayskiy dom pechati, 2011, 395 p. Available at: https://www.litmir.me/br/?b=207232&p=41 (accessed on September 25, 2019) (in Russian).
32. Kolosova M. *Vspomnit', nel'zya zabyt'!* [Remember, Can't Forget!]. Ed. V.A. Sumanosov. Barnaul: Altayskiy dom pechati, 2011, 395 p. Available at: https://www.litmir.me/br/?b=207232&p=24 (accessed on September 25, 2019) (in Russian).
33. Krotova M.V. *Novyy istoricheskiy vestnik* [New Historical Bulletin]. 2012, no. 32, pp. 66–83 (in Russian).
34. Laqueur U. *Chernaya sotnya. Proiskhozhdenie russkogo fashizma* [Black Hundreds: The Rise of the Extreme Right in Russia]. Moscow: Tekst, 1994, 431 p. (in Russian).
35. Lukin E.A. *Nash put'* [Our Path]. 1936, no. 149 (912), pp. 14 (in Russian).
Malygina I.V. Obshchestvennye nauki i sovremennost' [Social Sciences and Present Times]. 2004, no. 1, pp. 147–153 (in Russian).
37. *Molitva Chestnomu Krestu Gospodnyu* [True Cross Prayer]. Available at: http://www.pravoslavie.ru/put/biblio/molitva/57.htm (accessed on September 25, 2019) (in Russian).
38. Natsak O.D. *Smenovekhovstvo i "russkiy fashizm" kak ideyno-politicheskie fenomeny (po materialam russkoy emigratsii v Kharbine v 20–30-e gg. XX v.): avtoref. dis. ... kand. filos. nauk* [Smenovekhovtsy and "Russian Fascism" as Ideological and Political Phenomena (on the materials of Russian émigré community in Harbin in the 1920s–1930s of the 20th century). Ph.D. Thesis in Philosophy]. Moscow, 2000, 27 p. (in Russian).
39. *Nash put'* [Our Path]. 1936, no.1 (764), p. 1 (in Russian).
40. *Nash put'* [Our Path]. 1936, no. 5 (768), p. 1 (in Russian).
41. Nesmelov A. *Natsiya* [Nation]. 1937, no. 1, pp. 8–11 (in Russian).
42. Nesmelov A. *Sobranie sochineniy* [Collected Works]. Vladivostok: Rubezh, 2006, vol. 1, 560 p. (in Russian).
43. Obukhova O.V. *Russkaya emigratsiya "pervoy volny" v Kitae kak politicheskoe yavlenie: avtoref. dis. ... kand. polit. nauk* ["Leading Wave" Russian Émigré Community in China as Political Phenomenon. Ph.D. Thesis in Political Sciences]. Ussuriysk, 2007, 27 p. (in Russian).
44. Okorokov A.V. *Znaki russkoy emigratsii 1920–1990: Spravochnik-opredelitel'* [Distinctions of Russian Emigration in 1920–1990: Identification Guide]. Moscow: Collector's book, 2005, 176 p. (in Russian).
45. Pain E.A. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'* [Social Sciences and Present Times]. 2015, no. 2, pp. 54–71 (in Russian).
46. Rakunov V.A. *Emigratsiya belykh voysk iz Rossii v Kitay i ee voennye posledstviya (1918–1945 gg.): avtoref. dis. ... kand. ist. nauk* [Emigration of the White Movement from Russia to China and Its Military Consequences 1918–1945). Ph.D. Thesis in History]. Moscow, 2011, 25 p. (in Russian).
47. Rodzaevsky K. *Natsiya* [Nation]. 1939, no. 22 (44), p. 1 (in Russian).
48. Rodzaevsky K. *Natsiya* [Nation]. 1938a, no. 6, p. 1(in Russian).
49. Rodzaevsky K.V. *Otechestvennaya istoriya* [National History]. Moscow: Nauka, 1992, no. 3, pp. 92–100 (in Russian).
50. Rodzaevsky K.V. *Natsiya* [Nation]. 1938b, no. 7, pp. 1 (in Russian).

51. *Russkie v Kitae* [Russians in China]. Ed. A.A. Khisamutdinoa. Shanghai: Izd. Koordinatsionnogo soveta sootechestvennikov v Kitae i Rus-skogo kluba v Shankhae, 2010, 560 p. (in Russian).
52. *Nash put'* [Our Path]. 1936, no. 144 (907), p. 2 (in Russian).
53. Sadikov V.K. *Natsiya* [Nation]. 1939, no. 22 (44), p. 6 (in Russian).
54. *Nash put'* [Our Path]. 1936, no. 149 (912), p. 8 (in Russian).
55. Staryy Fashkor. *Nash put*' [Our Path]. 1936, no. 146 (909), p. 2 (in Russian).
56. Stephan J. *The Russian Fascists: Tragedy and Farce in Exile, 1925–1945* (Russ. ed.: Stefan D. *Russkie fashisty: Tragediya i fars v emigratsii. 1925–1945.* Moscow: SP "Slovo", 1992, 441 p.).
57. Storchak V.M. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2006, no. 2, pp. 95–106 (in Russian).
58. Sumanosov V.A. *Russkiy Kharbin, zapechatlennyy v slove* [Russian Harbin Imprinted in Word]. Blagoveshchensk: Amurskiy gos. un-t, 2012, vol. 5, pp. 128–139 (in Russian).
59. Filatov M.V. *Lesnoy vestnik* [Forest Bulletin]. 2002, no. 3, pp. 157–160 (in Russian).
60. Khisamutdinov A.A. *Russkiy Kharbin, zapechatlennyy v slove* [Russian Harbin Imprinted in Word]. Blagoveshchensk: Amurskiy gos. un-t, 2017, vol. 7, pp. 95–138 (in Russian).
61. Ceci L. *Bereginya.777.Sova.* 2016a, no. 4, pp. 99–111 (in Russian).
62. Ceci L. *Bereginya.777.Sova.* 2016b, no. 4, pp. 127–139 (in Russian).
63. Shul'gina N.V. *Politicheskaya kniga russkoy emigratsii v Kitae v 20–40 gody KhKh veka: diss. ... kand. ist. nauk* [Political Book of the Russian Émigré Community in China in the 20s–40s of the 20th century]. Vladivostok, 2016, 26 p. (in Russian).
64. Shustov A. *Natsiya* [Nation]. 1939, no. 22 (44), p. 4 (in Russian).
65. Yablokov I.N. *Religiovedenie: Uchebnoe posobie i Uchebnyy slovar'-minimum po religiovedeniyu* [Study of Religion: Textbook and Minimum Dictionary on the Study of Religion]. Moscow: Gardariki, 2000, 536 p. (in Russian).
66. D'Alviella E.G., comte. *The Migration of Symbols.* Westminster: Archibald Constable and Co, 1894, P. 32–83.
67. Poe M. Moscow, the Third Rome: The Origins and Transformations of a "Pivotal Moment". *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas Neue Folge.* Stuttgart, 2001. Bd. 49. H. 3. P. 412–429.
68. Wilson T. *The Swastika, the Earliest Known Symbol, and Its Migrations: With Observations on the Migration of Certain Industries in Prehistoric Times.* Washington, D.C: Smithsonian Institution, 1894. 761 p.

Submitted for publication on September 30, 2019.



Религиоведение. 2020. № 1
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 1

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.1.67-72

Гарридо В.В.

Институт Дальнего Востока Российской академии наук (ИДВ РАН)
117997, Россия; г. Москва, Нахимовский пр-т, 32
valeriya.garrido@gmail.com

Образ дракона Лун-ван (龙王) в религиозных верованиях Древнего Китая

Аннотация. Образ дракона формируется в истоках духовной культуры Китая, затрагивает все сферы жизни китайского человека. В религиозной сфере он воспринимается как тотем-Первопредок, прародитель всего сущего и неизменно связывается с культом плодородия. В народе драконов называли «повелителями дождя»: верили, что от дракона зависит хорошая погода и богатый урожай. В правление династий Суй (581–618 гг.) и Тан (618–907 гг.) широко распространился персонифицированный культ царя драконов – Лун-вана (龙王). Цель данной статьи – проследить генезис и формирование образа Лун-вана в китайских религиозных верованиях. Исследовательские результаты показывают, что происхождение образа Лун-вана тесно связано с приходом и распространением буддизма на территории Древнего Китая. Вместе с тем, на дальнейшую модификацию этого образа заметное влияние оказал и даосизм. Кроме того, мировоззренческой устойчивости образа Лун-вана способствовало и то, что император и политическая элита Китая поддерживали выгодные правящему дому религиозные культы. В итоге совокупность перечисленных факторов привела к широкому распространению в народе культа Лун-вана и возведению молелен Царю-дракону. Значение изучения образа дракона стимулируется тем, что он до настоящего времени не исчезает ни из исторической памяти, ни из народных верований и служит одним из архетипов культурной и цивилизационной самоидентификации китайцев.

Ключевые слова: китайский дракон, архетип дракона, Лун-ван, буддизм, даосизм, народные верования

Valeriia V. Garrido

Institute of Far Eastern Studies of the Russian Academy of Sciences (IFES RAS)
32 Nakhimovsky Av., Moscow, Russia, 117997
valeriya.garrido@gmail.com

The Dragon King (Long Wang 龙王) in the Religious Beliefs of Ancient China

Abstract. The image of the dragon is formed in the origins of the spiritual culture of China and affects all spheres of life of Chinese people. In the religious sphere, it is perceived as the totem-ancestor, the creator of all things and is invariably associated with the cult of fertility. Dragons are popularly called «lords of the rain»: there are numerous references to various rituals of causing or stopping rain through the image of a dragon. People often worshiped dragons and prayed for good weather or rich harvest. Moreover, during Sui (581–618) and Tang (618–907) dynasties, the cult of the Dragon King (Long Wang, 龙王) became widely spread among the people, which led to the construction of a large number of prayers and temples. The main aim of this article is to show the genesis and the transformation of the image of the Dragon King in Chinese religious beliefs. In particular, research results show that the origin of the Dragon King was closely related to the rise of Buddhism in ancient China. At the same time, Taoism also had a noticeable effect on the further modification of this image. In addition, the ideological stability of the image of the Dragon King was facilitated by the fact that the emperor and the political elite of China used and supported religious cults beneficial to the ruling house. The Dragon King was correlated to the emperor because people believed that the emperor was the real Dragon and the son of Heaven. Ultimately, the combination of these factors leaded to the popularization of the Dragon King among Chinese people and to the construction of the big amount of Dragon King Temples (龙王庙).

Key words: Chinese dragon, dragon archetype, Long Wang, Buddhism, Taoism, folk beliefs

Введение

Дракон – это универсальный образ, сформировавшийся задолго до появления у человека индивидуального сознания и рефлективного мышления. В своём первозданном виде он коррелирует с образом хаоса и водной стихии изначального состоянии мира. При этом он является одновременно и образом добытийного мира, и образом истока и начала жизни, и образом перемен (трансформации сущего). Многогранность и глубинная архетипичность образа дракона отчётливо проявляется в китайской философии: «…По китайским понятиям, всё сущее есть не что иное, как превращение единого потока бытия, проекция Великой Пустоты и, в конечном счёте – "превращённое единое"... Классический пример универсального "символа превращения" – образ дракона. Это фантастическое существо, соединявшее в себе черты рыбы, зверя и птицы и, как считалось, зимовавшее в водоёмах, а весной взлетавшее в небеса, воплощало собой единство мира в его переменах и творческую силу метаморфоз» [Малявин, 2019, 299–300]. Образ дракона, запечатлённый сначала в мифе, затем закрепляется в корпусе китайской мифологии и из неё проникает во все сферы китайской духовной культуры.

В китайской мифологии фигурируют типологически различные виды драконов. Они соотнесены с космологическими сферами Неба и Земли и, соответственно, с социальными сферами верхов и низов в значении принципов гармоничного мироустройства. Куньлуньская мифология особенно показательна в этом отношении [Лукьянов, 1992, 53–61]. В представлениях общественных низов дракон чаще всего упоминается в связи с водной стихией. В Древнем Китае люди верили, что колодцы и озёра, реки и моря были населены господствующими над ними драконами. Потому для вызывания или прекращения дождя люди обращались к драконам и совершали магические обряды и жертвоприношения. Позднее, во времена правления династий Суй (581–618 гг.) и Тан (618–907 гг.), в народе широко распространился культ Лун-вана – царя драконов, что привело к строительству большого количества молелен и храмов. Люди по-прежнему исполняли магические обряды вызывания дождя, однако поклонялись уже не просто дракону как водному божеству (*шуэй шэнь* 水神), а персонифицированному дракону – Лун-вану, царю драконов (龙王).

Влиятельный культ Лун-вана сложился не сразу. В связи с этим интересно проследить, когда на территории Древнего Китая появился образ Лун-вана, с чем он был связан и почему стал столь популярным в народе.

Методология и методы исследования

В ходе написания статьи были использованы древнекитайские тексты, содержащие образы дракона. Методологическую базу исследования составили положения религиоведческой, общефилософской и культурологической методологий. В качестве основных, наиболее результативных методов исследования были избраны генетический и каузальный методы, что способствовало выявлению причинно-следственных связей возникновения и утверждения религиозного культа Лун-вана в Китае. Были также использованы сравнительно-исторический и структурно-функциональный методы, давшие положительный результат в выделении ключевых элементов культа Лун-вана при сопоставлении с буддизмом и даосизмом и отображении функционирования и распространения культа Лун-вана в Средневековом Китае.

Происхождение образа Лун-вана

Образ Лун-вана в Китае сложился в первых веках нашей эры. Ряд исследователей, в частности, французский учёный А. Масперо и нидерландский востоковед М.В. дэ Фиссер, полагали, что образ Лун-вана возник под влиянием буддизма, а сам термин «лун-ван» явился переводом слова «нага» (*naga*, царь змей) из буддийских текстов.

В образе нага воплотились космогонические воззрения древних индусов: нага лежал, свернувшись, вокруг горы Меру, а на нём воздыхал Вишну – создатель всего сущего на Земле. Нага символизировал весь космос и вечное время без начала и конца. Он был также тесно связан с водной стихией и являл собой архетипический символ обновления жизни.

В свою очередь, в Древнем Китае образ дракона коррелировал с образами Великой Матери, дающей жизнь, Воды (водной стихии), из которой всё происходит,

и Хаоса, символизирующего изначальное состояние мира. Эти мифологические образы в сознании древних китайцев являли собой единый архетип зарождения жизни.

При всём внутреннем функциональном и внешнем эстетическом различии индийского нага и китайского дракона их сущностная архетипичность в процессе рецепции культур Ом и Дао способствовала трансформации образа буддийского нага в образ китайского (даоского) дракона.

Это демонстрирует и текстовой материал. С проникновением буддизма в Китай многие буддийские тексты довольно свободно переводились на китайский язык. Во всех переводах слово «нага» заменялось словом «лун» (дракон). В «Махапаринирвана-сутре» («Сутре о Великой Нирване») сказано: «Татхагата – это "да-сян-ван" [великий царь слонов], он также "да-лун-ван" [великий царь драконов]» [Хе Ён Чо, 2007, 98]. В другой сутре говорится, что «Татхагата – это Царь драконов, который дарует дождь» [Хе Ён Чо, 2007, 98]. В «Мяофа ляньхуа цзин» 妙法莲华经 («Сутра лотоса сокровенного закона», также известна как «Саддхарма-пундарика-сутра» или просто «Лотосовая сутра») сообщается о восьми Лун-ванах: «царь-дракон Нанда, царь-дракон Упананда, царь-дракон Сагара, царь-дракон Васуки, царь-дракон Такшака, царь-дракон Анаватапта, царь-дракон Манасвин, царь-дракон Утпалака» [Сутра, 2019]. Все они с почтением относятся к Будде и присутствуют вместе с другими богами, духами и людьми на великом собрании, где Будда читает проповедь и даёт наставления. В других буддийских сутрах есть упоминания о десяти или восьмидесяти одном Лун-ване.

Популяризация образа Лун-вана в народе

Дракон в Древнем Китае персонифицировал такие природные явления, как разливы рек, дождь, грозу, молнию, тучи. В связи с этим он был неразрывно связан с культом плодородия. Драконов в народе называли «повелителями дождя»: многочисленны упоминания о различных ритуалах вызывания или прекращения дождя посредством образа дракона, о поклонении дракону или драконам с целью вымолить хорошую погоду или снискать богатый урожай. Так, в «Люйши чуньцю» («Вёсны и осени господина Люя») сообщается, что «с помощью дракона вызывается дождь» [Люйши чуньцю, 2010, 341] или что «дождь является вослед дракону» [Там же, 183]. В «Хуайнань-цзы» говорится о земляном драконе, способном вызывать дождь, частично описывается и сам ритуал: «То, что называют ритуалом и чином, это следы одного Времени – законов и обычаев Пяти предков и Трёх царей. Это подобно тому, когда при создании соломенной собаки и земляного дракона их расписывают зелёным и жёлтым узором, обвязывают узорчатой парчой, обкатывают красными шнурами» [Философы, 2004, 178]. Ван Чун упоминал о жертвоприношении с молением о дожде, когда с целью вызывания дождя устанавливали земляного, то есть вылепленного из глины, дракона. В «Шань хай цзин» дан образ Ин-луна (Откликающегося дракона), который ассоциировался с дождём. В этом же трактате приводится и магический обряд вызывания дождя: «Когда наступает засуха, принимают образ Ин-луна (Откликающегося дракона), чтобы вызвать сильный дождь» [Каталог, 1977, 114].

Подобные обряды вызывания дождя имитацией дракона или с использованием его изображения упоминаются в трактатах Ли Даоюаня (VI в. н.э.) и более поздних средневековых памятниках [Каталог, 1977, 204]. В целом люди верили, что дракон может вызвать или прекратить дождь и побуждали его к этому различными магическими средствами, в частности, «создавая глиняные изображения драконов и кладя их в воду, либо бросая отравленные растения, или кости тигра в пруды, либо раздражая его ужасным шумом, или используя утварь, украшенную изображениями драконов, когда молятся о дожде» [Фиссер, http://abhidharma.ru/A/Samsara/Content/Dragon.pdf].

Буддизм, проникший в Китай в Ханьскую эпоху (206 до н.э. – 220 н.э.) подстраивался под реалии китайского быта и менталитета. Образ нага был идентифицирован махаянистами с китайским водным драконом, ведь о нага никто не знал, а дракон был известен и почитаем в народе. Следует заметить, что первоначально в буддизме нага не обладал способностью вызывать дождь. Тем не менее, позже он был переосмыслен: «…Способность нага сгущать облака и вызывать гром в состоянии гнева была очень умно трансформирована школой Махаяна в чрезвычайно

благодетельную силу, посредством которой страждущей земле приносился дождь» [Фиссер, http://abhidharma.ru/A/Samsara/Content/Dragon.pdf].

Буддисты, проповедовавшие в Китае, выделили также в отдельную группу божественных нага – Шэнь-лун (神龙) – благодетелей человечества, способствовавших сгущению облаков и выпадению дождей. В результате образ нага был легко идентифицирован с китайским драконом, а в народе вместе с тем стали набирать популярность буддийские ритуалы вызывания дождя и прекращения засухи. В частности, появился ритуал вознесения молитв Татхагатам. В ходе ритуала нужно было произнести все имена Татхагат, среди которых встречаются такие имена, как «Татхагата, сохраняющий большие облака», «Татхагата, ведающий дождями и облаками», «Татхагата, разгоняющий ветер и облака» и др. Произношение этих имён, считали буддисты, успокаивает горести драконов и змей, в результате чего дожди выпадают в соответствии с сезонами. Кроме того, предписано было читать сутры и мантры-заклинания во избежание всяческих бед и снискания благосклонности драконов (нага).

Становление культа Лун-вана в Древнем Китае

В даосских культах дракон представлялся как некое мифическое существо, способное подниматься в Небо, и как верховое существо небожителей *сяней* (仙). Предполагалось, что тот, кто сумеет вознестись к облакам на драконе, попадёт в обитель божеств, и никакая нечистая сила, никакой злой дух не посмеет встать у него на пути. Ранними даосами не отрицалось также и значение дракона как водного божества, повелителя дождей и облаков. Тем не менее, этому не придавалось большого значения. Только с распространением буддизма на территории Китая адепты даосских культов стали усиленно оспаривать первенство «обладания» идеей Лун-вана и начали почитать дракона как отдельное божество (Лун-шэнь 龙神).

После того, как буддийский образ Лун-вана нашёл отклик в народе и стал широко распространяться в китайской культуре, даосы вынуждены были переосмыслить идею дракона. В результате ими было выдвинуто несколько классификационных схем:

1) представление о Лун-ванах четырёх морей: Ао-гуан (敖广) или, по другой версии, Гуан-дэ (广德) – царь драконов восточного моря; Ао Жунь (敖闰) или Гуан-жунь (广润) – царь драконов западного моря; Ао Цинь (敖钦) или Гуан-ли (广利) – царь драконов южного моря; Ао Шунь (敖顺) или Гуан-цзэ (广泽) – царь драконов Северного моря.

2) представление о пяти Лун-ванах (по сторонам света и пяти цветам): Цинди (青帝) или Зелёный император – дракон восточного направления; Чи-ди (赤帝) или Красный император, Владыка юга – дракон южного направления; Бай-ди (白帝) или Белый император – дракон западного направления; Хэй-ди (黑帝) или Чёрный император – дракон северного направления; Хуанди (黄帝) или Жёлтый император – дракон центра.

3) представление о 54 Лун-ванах (в соответствии с древнекитайской космогонией): Лун-ван Солнца и Луны, Лун-ван созвездий, Лун-ван Небесного дворца, Лун-ван пяти священных пиков, Лун-ван гор и морей, Лун-ван колодцев и кухонного очага и др.

Кроме вышеперечисленных имелись и другие даосские классификации Лун-ванов.

Несмотря на то, что и в древности существовали представления о божественной сути дракона, всё же никогда раньше дракону не отводилось столько внимания. Именно в даосизме у дракона появилась новая функция охранителя земель и небес. Дракон стал божеством и на Небе, и на Земле: в четырёх морях, во всех водоёмах (реках и озёрах), в пяти сторонах света и на 38 горах. В конечном итоге именно даосские классификации Лун-ванов получили большее распространение, чем буддийские, поскольку соответствовали древнекитайским представлениям и находили отзвук в чаяниях китайского народа.

При этом стоит отметить, что ни в буддийских монастырях, ни в даосских храмах изображение Лун-вана как отдельного божества не было представлено. В лучшем случае дракон изображался как верховое животное Будды или небожителей

сяней, или же просто использовался для декорации зданий. Однако широко распространившийся в народе культ Лун-вана привёл к повсеместному строительству местных храмов царей-драконов и молелен богу морей (*лун-ван мяо* 龙王庙). Во время длительной засухи крестьяне шли в храм Лун-вана, поклонялись дракону, молили о дожде и приносили жертвы. Если Лун-ван не проявлял благости и не откликался на просьбы людей, то его изображение или статую выносили на улицу, как бы показывая дракону размах нанесённого им бедствия, и оставляли под палящими лучами солнца до тех пор, пока не шёл дождь. И наоборот, когда реки разливались, а дожди не прекращались, статую Лун-вана топили в водоёме. Кроме того, чтобы снискать милость Лун-вана, отблагодарить его или вымолить у него богатый урожай, существовал обряд «танца дракона», который сохранился и до наших дней.

Интересно, что образ Лун-вана в народных верованиях пересекался с образом императора: люди поклонялись дракону как водному или небесному божеству, такое же почтительное отношение проецировалось и на императора. «Люди верили, что император был воплощением дракона. Они называли детей императора отпрысками дракона. Императорское одеяние называлось платьем дракона. Дворец, в котором жил император, назывался дворцом дракона» [Шэнь, https://lib.dr.iastate.edu/etd/15420]. Император, таким образом, воспринимался не как смертный человек, а, скорее, как божество, наделённое волшебными силами, как Истинный Дракон и Сын Неба (*чжэнь лун тянь цзы* 真龙天子).

Подобные народные верования были выгодны имперскому дому и зачастую использовались правящим домом для легитимации своей власти. Часто император лично совершал ритуалы и моления дракону для ниспослания дождя в засушливые сезоны, а также жаловал Лун-ванам различные титулы, повышая или понижая их в чине. Например, в 1108 году император Хуэйцзун 宋徽宗 (1082–1135 гг.) династии Сун (960–1279 гг.) издал указ, по которому пяти священным драконам был пожалован княжеский титул. Подобные указы издавались и в период двух династий Мин и Цин.

Заключение

Образ дракона в архетипическом статусе формировался в истоках духовной культуры Китая и встраивался во многие классификационные схемы – модели мироздания. Он играл роль связующего звена (и в этом проявляется его медиативная роль) природно-космического и человеческого (социального) миров. При всех видимых трансформациях образа дракон не терял своей архетипической сути – единства природно-социального естества, циклической связи времён и природных явлений.

Архетипический образ дракона фигурировал и в религиозной сфере Древнего Китая под именем Лун-вана. Он по-разному интерпретировался не только в народных верованиях, но также в буддийских и даосских школах. Большое значение для их укрепления имела политическая поддержка, поэтому среди адептов шла борьба за привлечение на свою сторону князей и государя. Культ Лун-вана оказался выгодным правящему дому, ведь император и до этого отождествлял себя с драконом (в народе императора почтительно называли «Истинным Драконом и Сыном Неба»). Здесь срабатывал принцип совершенномудрого (он «делает сердца всех людей своим сердцем»): император концентрирует в себе индивидуальную веру всех людей, в вере роднится с народом и строит ему новый храмовый космос – космос Лун-вана.

В итоге совокупность всех этих факторов привела к широкому распространению в народе культа Лун-вана: он стал представляться владыкой стихий и человеческого бессмертия. Образ дракона и до настоящего времени сохраняется в исторической памяти и верованиях китайского народа и служит одним из архетипов его цивилизационной самоидентификации.

Библиографический список

1. Лукьянов, А.Е. Истоки Дао: древнекитайский миф / А.Е. Лукьянов. – М.: изд-во Инсан, 1992. – 160 с.

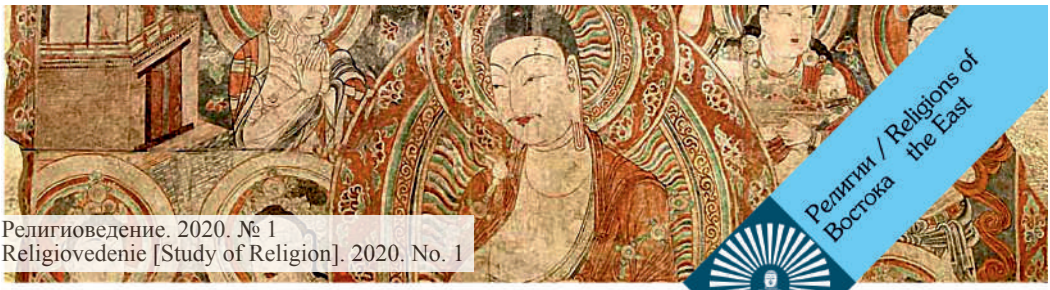
2. Малявин, В.В. Сумерки Дао: культура Китая на пороге Нового времени / В.В. Малявин. – М.: изд-во АСТ, 2019. – 560 с.
3. Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / Э. М. Яншина: Пер. с кит. – М.: Изд-во «Наука», 1977. – 233 с.
4. Люйши Чуньцю (Вёсны и осени господина Люя) / Г.П. Ткаченко: Пер. с кит. – М.: Изд-во «Мысль», 2010. – 525 с.
5. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы [Электронный ресурс]. – URL: http://www.e-reading.club/bookreader.php/1021689/Sutra_o_cvetke_lotosa_chudesnoy_dharmy.html (дата обращения 09.11.2019).
6. Философы из Хуайнани. Хуайнаньцзы / Л.Е. Померанцева: Пер. с кит. – М.: Изд-во «Мысль», 2004. – 430 с.
7. Фиссер, М.В. Дракон в Китае и Японии / М.В. Фиссер [Электронный ресурс]. – URL: http://abhidharma.ru/A/Samsara/Content/Dragon.pdf (дата обращения 09.11.2019).
8. Чо, Хе Ён. Дракон в буддийских корейских храмах. / Хе Ён Чо // Международный журнал буддийской мысли и культуры. – 2007. – Т. 8. – С. 93–114.
9. Шэнь, Тянь. Распознавание символов в разных культурах: китайская культура vs. не-китайская культура / Тянь Шэнь // Дипломы и диссертации [Электронный ресурс]. – URL: https://lib.dr.iastate.edu/etd/15420 (дата обращения 09.11.2019).

Текст поступил в редакцию 01.09.2019.

References

1. Lukyanov A.E. *Istoki Dao: drevnekitaiskiy mif* [The Origins of Tao: an Ancient Chinese Myth]. Moscow: Insan Publ., 1992,160 p. (in Russian).
2. Malyavin V.V. *Sumerki Dao: kultura Kitaya na poroge Novogo vremeni* [Tao Twilight: Chinese Culture on the Verge of a New Age]. Moscow: AST Publ., 2019, 560 p. (in Russian).
3. *Shan Hai Jing. The Classic of Mountains and Seas* (Russ. ed.: *Katalog gor i morei (Shanhaijing)*. Moscow: Nauka Publ., 1977, 233 p.)
4. *The Lüshi Chunqiu. Master Lü's Spring and Autumn Annals* (Russ. ed.: *Lushi chunqiu (Vesny i oseni gospodina Luia)*. Moscow: Mysl' Publ., 2010, 525 p.)
5. *Sutra o tsvetke lotosa chudsnoi dharmy* [Miaofa Lianhua Jing. Lotus Sutra of the Wonderful Law]. Available at: http://www.e-reading.club/bookreader.php/1021689/Sutra_o_cvetke_lotosa_chudesnoy_dharmy.html (accessed on November 9, 2019) (in Russian).
6. *The Huainanzi* (Russ. ed.: *Filosofy iz Huainani. Huainanzi.* Moscow: Mysl' Publ., 2004, 430 p.).
7. Visser M.V. *Drakon v Kitae i Yaponii* [Dragon in China and Japan]. Available at: http://abhidharma.ru/A/Samsara/Content/Dragon.pdf (accessed on November 9, 2019) (in Russian).
8. Hye-young Tcho. International Journal of Buddhist Thought & Culture. 2007, vol. 8, pp. 93–114.
9. Shen Tian. *Recognition of symbols in different cultures: Chinese culture vs. non-Chinese culture.* Master Thesis, 2017. Available at: https://lib.dr.iastate.edu/etd/15420 (accessed on November 9, 2019).

Submitted for publication on September 1, 2019.



Религиоведение. 2020. № 1
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 1

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.1.73-82

Ерохин Б.Р.

Институт востоковедения РАН
107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, 12
ou.omnilux@gmail.com

История переводов с тибетского на русский (1720–1991): прерванные взлёты

Аннотация. В статье излагается история развития российской тибетологии от её возникновения и до начала 1990-х годов в контексте общей теории перевода мировой и российской буддологии. Во вступительной части периодизация европейской переводческой традиции соотносится с российской в философско-историческом и теоретическом контекстах. Основная часть посвящена краткому обозрению главных фигур и результатам их исследований на (1) раннем этапе собирания материала, (2) этапе создания первых исследовательских центров в Санкт-Петербурге и Казани, (3) в период расцвета «петербургской школы», ставшей на рубеже XIX–XX веков ведущим центром мировой буддологии и, наконец, (4) в десятилетия жестокого уничтожения и гонений в этой области науки, связанных с доминированием советской идеологии. Дальнейшее возрождение и развитие тибетоведения в начальный постсоветский период оказалось связанным с деятельностью энтузиастов-практиков *ваджраяны* и следовало в фарватере общемировой тенденции сращивания скрупулёзного академического подхода с тесным сотрудничеством с носителями живой традиции буддийского знания. Данная тенденция является ведущей также в наши дни.

Ключевые слова: история и источниковедение буддизма, рецепция в тибетологии, методы перевода, российское востоковедение

Boris R. Erokhin

Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Science
12 Rozhdestvenka st., Moscow, Russia, 107031
ou.omnilux@gmail.com

The History of Translations from Tibetan into Russian (1720–1991): The Abandoned Take-off

Abstract. The article describes the history of the development of Russian Tibetology from its inception up to the beginning of the 1990s in the context of the general theory of translation and Russian Buddhist Studies. In the introductory part, the periodization of the European translation tradition is related to the Russian one in philosophical, historical and theoretical contexts. The main part briefly reviews the main figures and results of their research during (1) the early stage of collecting and translating material which can be traced well back to 18th century, (2) the creation of the first research centers in St. Petersburg and Kazan, (3) the heyday of the St. Petersburg school, which became the leading center of Buddhist Studies at the turn of the 19th–20th centuries and, finally, (4) decades of brutal annihilation and persecution in this field of science, associated with the dominance of Soviet ideology. The further revival and development of Tibetan studies in the initial post-Soviet period is related to the activity of enthusiastic practitioners of the Vajrayana and followed in the wake of the global trend of fusing a rigorous academic approach enlightened by native bearers of a living tradition of Buddhist knowledge. This trend also dominates contemporary research practice.

Key words: history and source study of Buddhism, reception in Tibetology, translation methods, Russian oriental studies

Одним из аспектов создания качественного перевода с тибетского языка на русский является близкое знакомство с переводческой традицией, сложившейся в соответствующем разделе российского востоковедения. С этой задачей столкнулся автор данной статьи, осуществляя перевод классического произведения тибетской экзегетической литературы «Драгоценное украшения Освобождения» Гампопы Сёнама Ринчена (sGam po pa bsod nams rin chen, 1079–1153). Для её решения было проведено историографическое исследование накопленного поколениями тибетологов опыта, включившее в себя осмысление принципов и методов переводов с тибетского [Ерохин, 2020], где также была затронута проблема периодизации процесса перевода тибетской литературы[1].

Воробьева-Десятовская и Савицкий делят развитие российской тибетологии на пять периодов, обусловленных «наличием достаточно подготовленных специалистов, общим ходом развития востоковедения в России и научными интересами самих тибетологов» [Воробьева, 1972, 148]:

1) первое знакомство (до 1829 г.);

2) начало интенсивного комплексного изучения Центральной Азии (1829–1880-е гг.);

3) период расцвета 1880–1917;

4) период упадка и уничтожения 1917–1941;

5) после окончания Великой Отечественной войны.

Эту периодизацию следует сопоставить с общепринятым современным пониманием истории переводов с тибетского на западные языки, поскольку русская ветвь оставалась неотъемлемой частью мирового процесса до периода репрессий 1930-х гг. Важным событием стал международный семинар по буддийским переводам, состоявшийся в 1990 году в Дели. Организатор семинара Добум Тулку обобщил периоды доминирования христианского, марксистского, неокантианского, фрейдистского и других подходов как «наложение западной концептуальной схемы на буддийский материал» [Doboom, 2001, 4–5]. Методом, характеризующим следующий период более глубокого проникновения в суть источников, он признал подход, когда «…переводчики работают в тесном сотрудничестве с авторитетными тибетскими учёными, <…> чтобы позволить буддийскому тексту заговорить <…> подлинно буддийским голосом» [Doboom, 2001, 5]. Со многими уточняющими деталями его поддержали другие участники семинара, ведущие англоязычные переводчики того времени, и с тех пор такой подход является доминирующим, поскольку он отвечает главной цели и академических исследователей, и практиков – переносу учения буддизма на новую почву с той же достоверностью и убедительностью, как это осуществлялось при рецепции буддизма во многих странах Азии.

Следуя этой периодизации, мы можем приступить к описанию начального и классического периода русской тибетологии.

Начало тибетских исследований в России трудно отделить от немецких, так как само основание Российской академии наук в большой степени зависело от деятельности именно немецких учёных, приглашённых познакомить входящую в европейскую культуру державу с западными знаниями. Большинство работ издавалось на немецком языке; некоторые публикации имели большой резонанс в европейских университетах как открывающие новую сферу далёкой культуры.

Россия издавна имела прямые контакты с монгольскими народами, которые были последователями тибетского буддизма с XIII в. [Китинов, 2004, 65], поэтому нет ничего удивительного в том, что в своей автобиографии, датированной ещё 1696 годом, переводчик Посольского приказа П.И. Кульвинский называет себя переводчиком с письменных калмыцких, мунгальских и *тангутских* (как тогда называли тибетские) языков [Белокуров, 1906, 147]. Вероятнее всего, знакомство Кульвинского с тибетским языком ограничивалось знанием письменности.

Первые страницы тибетских рукописей поступили в РАН в 1720-х годах из монастыря Аблен-Хит на реке Иртыш в Западной Сибири. Секретарь русского императора Петра I И.Д. Шумахер (1690–1761) тогда пытался перевести страницу с помощью французских и немецких учёных, но единственным правильным результатом, которого они достигли, была идентификация рукописей как тибетских. Однако

интерес к этой «татарской» странице в Европе привлёк общее внимание к Тибету. Лишь в 1735 году академик Г.Ф. Миллер (1705–1783) во время своего путешествия по Бурятии встретился с выдающимся ламой Агваном Пунцогом, который перевёл начало тибетского текста на монгольский, а затем переводчик из Министерства иностранных дел перевёл его на русский язык. Данное событие считается первым документально подтверждённым переводом с тибетского на русский язык [Востриков, 1935, 62–65].

Следующий шаг сделал И. Ериг (I. Jaehrig, ум. в 1795 г.), основной сферой интересов которого были переводы с монгольского, но который также достаточно знал тибетский, чтобы сделать несколько неопубликованных переводов (например, изложение первого завещания Сонгцен Гампо *ma Ni bka 'thang* [Востриков, 1935, 42]) и написать короткую тибетскую грамматику. И. Ериг служил переводчиком известного исследователя П.С. Палласа (1741–1811); он провёл значительное количество лет в Кяхте на границе с Монголией. Они оба собрали большую коллекцию тибетских рукописей, которые легли в основу огромных фондов РАН.

Прорыв тибетских исследований в России связан с именем И.Я. Шмидта (1779–1847). Немецкий купец, он провёл 3 года среди калмыков на северных кавказских равнинах, где приобрёл знания в области устного и письменного тибетского языка, а затем был принят в РАН в 1829 году. Шмидт считается основоположником русской тибетологии и монголоведения. Ему принадлежит общее описание взглядов буддийской *махаяны* и переводы, опубликованные на немецком языке и основанные на объяснениях учёных калмыцких лам. Он также много занимался анализом и каталогизацией новых поступлений тибетских книг.

Шмидт опубликовал в 1839 году первую тибетскую грамматику и словарь на русском и немецком языках. По современным критериям, это скорее учебное пособие, но даже до конца XX века эта грамматика оставалась основным учебником в Санкт-Петербургском университете. Основываясь как на собственном опыте, так и на новаторском учебнике Чомы де Кёрёша (опубликованном в 1834), Шмидт представил значительный лексический материал наряду с необобщёнными грамматическими правилами. Что же касается словаря, то его подход к порядку слов, сортируемых по коренной букве (тиб. *ming gzhi*), в отличие от подхода де Кёрёша (по первой букве слога), оказался верным и был повсеместно адаптирован как стандарт [Востриков, 1935, 67–68; Ермакова, 1998, 12].

Преемник Шмидта в РАН А.А. Шифнер (1817–1879) в своих грамматических работах демонстрирует сухой лингвистический подход; основными проблемами в его исследованиях были детали фонетики и морфологии тибетского языка. Опубликованное им на немецком языке жизнеописание Будды и перевод некоторых сутр не оказали значительного влияние на развитие российской тибетологии [Воробьева, 1972, 153–154; Ермакова, 1998, 285].

Хотя в работах И.Я. Шмидта христианские взгляды не выражены ярко, этот «пробел» с лихвой заполняют крупнейший монголовед из Казанского университета О.М. Ковалевский (1807–1878) и другие современные ему компиляторы и исследователи. Профессор Ковалевский использовал свои скромные знания тибетского языка в основном для ссылок в своих новаторских монгольских исследованиях. Другими важными фигурами клерикальной среды, способствовавшими развитию тибетско-буддийских исследований в XIX веке, были архиепископ Нил (1799–1874), священник И. Попов, проф. А.И. Введенский и другие христианские мыслители [Ермакова, 1998, 15–28].

Носители тибето-буддийского знания всегда были под рукой у российских исследователей как субъекты Российской империи, по-тибетски говорившие на особом диалекте, основой которого были восточные варианты тибетского, преимущественно амдосский. Это определило черты устной интерпретации тибетского произношения, адаптированной в академических кругах.

Интерес следующего поколения исследователей был сосредоточен в основном на полевых исследованиях, отвечавших задаче ассимиляции «идолопоклонников» – бурятского и калмыцкого народов – и их обращению в православное христианство. Основные результаты тибетских исследований достигались почти исключительно

посредством изучения монгольских или китайских источников, как свидетельствует плодотворная деятельность отца Иакинфа Бичурина (1777–1853). Тибетский язык в российской буддологии оставался лишь вспомогательным источником после монгольского, позднее санскрита. Внешние черты общественных отношений, обычаев и церемоний были гораздо важнее для исследователя, чем значение философских понятий *мадхьямаки* и *ваджраяны*.

В.П. Васильев (1818–1900) был студентом Ковалевского в Казанском университете по специальности «китайский и тибетский языки» (его преподавателем тибетского и монгольского был бурятский лама Галсан Никитуев [Пубаев, 1981, 24]). А. Востриков называет Васильева «гением» [Востриков, 1935, 68] благодаря огромному наследию неопубликованных работ, которые могли бы стать украшением буддологии ещё в конце XIX в. Прожив в Российском посольстве в Пекине в течение 10 лет, Васильев, используя четыре основных языка для своих штудий (санскрит, китайский, тибетский и монгольский), сумел перевести почти всю китайскую Трипитаку и составил черновик для примерно десятитомного собрания, включавшего в себя подробный обзор учения, истории и литературного наследия буддизма. Было опубликовано только два тома этой работы, но и они оказали формирующее влияние на становление западной буддологии. Однако во второй половине XIX века в России (в то время это не было ни публичного, ни большого научного интереса к этой теме), все другие открытия упускались из виду и исчезали понапрасну [История, 1990, 305–317].

Знаковой работой для всей западной буддологии в середине XIX века мог бы также стать неопубликованный перевод коллеги Васильева по миссии в Китае, рано умершего В.В. Горского (1819–1847), посвящённый изложению буддийских философских школ мысли, однако научное наследие автора исчезло [История, 1990, 287–288].

Работы Васильева вместе с тем демонстрируют общие для того времени недостатки. Филологический подход существенно сужал глубину смыслового анализа текстов, вырванных из контекста буддийской мысли и, следовательно, вёл к неверному истолковыванию значения терминов. Идея превосходства западной цивилизации и ценностей над восточными, безусловно, также ограничивала понимание смысла учений Будды. Но всё же Санкт-Петербургский университет в середине XIX в. стал флагманом востоковедческих исследований [Ермакова, 1998, 152–155].

Выдающиеся ученики Васильева в большей степени сосредотачивались на индологических исследованиях в ущерб тибетскому направлению, что было обусловлено пренебрежительным отношением правительства к далёкому Тибету, в то время находящемуся на периферии колониально-имперских интересов.

И.П. Минаев (1840–1890) много путешествовал по индийскому субконтиненту и интересовался развитием древних школ и сект буддизма, а также Винаей; его работы в основном связаны с индологическими исследованиями.

Ученик последнего С.Ф. Ольденбург (1863–1934) также больше интересовался индологическими исследованиями в социальных и других формах, которые буддизм принимал на протяжении веков. Тибетские исследования Ольденбурга в первую очередь касались искусства, ставшего для него важным источником в индийских исследованиях. Он также занимался административной работой, популяризировал восточную культуру, организовывал экспедиции в Восточный Туркестан, Дуньхуан и сам Тибет. Датируемые I веком до н.э. рукописи *махаянских* сутр, обнаруженные во время туркестанской экспедиции, обозначили важную дату начала распространения учений Великой колесницы. Благодаря его усилиям была создана знаменитая серия Bibliotheca Buddhica, а публикации ведущих учёных сделали её сокровищницей современной науки. Наряду с Ф.И. Щербатским деятельность этого автора можно рассматривать как начало и кульминацию нового, нехристианского подхода в мировой буддологии.

Деятельность другого ученика Минаева, Ф.И. Щербатского (1866–1942), стала новым этапом в развитии мировой буддологии. Его основной вклад заключался в преодолении чисто филологического подхода в переводе текстов и обращение к герменевтическим проблемам, например, отслеживание преемственности значения

терминов в цепочке переводов с пали или санскрита на тибетский, китайский и другие языки. Таким образом стало ясно, что истолкование перевода терминов следует базировать на их изначальном индийском смысле, в то время как древние санскритские и палийские тексты следует понимать через живую традицию современных носителей буддийской традиции. Щербатской установил высочайшие стандарты для исследователя, который в идеале должен (как многие его ученики) обладать глубокими знаниями основных буддийских языков – санскрита, пали, тибетского, китайского, японского, – чтобы иметь возможность правильно отследить суть, толкование и изменение понятий в трактатах и школах буддизма. Этот подход можно назвать энциклопедическим.

Другими важными результатами работы Щербатского были классификация буддийской литературы и фундаментальный анализ теории восприятия и логики (санскр. *pramāṇa*, тиб. *tshad ma*). К сожалению, монографии Щербатского публиковались в основном на английском языке, что, с одной стороны, способствовало его международной известности, а с другой – обедняло русскоязычное интеллектуальное пространство. Благодаря Щербатскому также произошло возрождение тибетологических исследований, поскольку многие талантливые исследователи следующего поколения были его учениками.

Яркой чертой творчества Щербатского было использование понятий современной ему философии для понимания буддийских идей, своеобразное компаративистское просветительство, что имело как свои преимущества способствования адаптации буддийских идей, так и недостатки нежелательных коннотаций.

Редактор перевода знаменитой монографии «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» на русский язык А.В. Парибок отмечает две особенности в переводческом стиле Щербатского: русский текст может быть в десять раз больше по сравнению с оригиналом (частично из-за слабой терминологической базы в русском языке, а частично пропедевтически, поскольку это позволяет замедлить восприятие читателя и тем самым приближает его к пониманию смысла текста), а также чрезмерное разнообразие вариантов перевода одного термина [Щербатской, 1995, I, III; Щербатской, 1988, 42–51].

В конце своей жизни Щербатской стал свидетелем репрессивного разгрома дела всей своей жизни и уничтожения учеников.

Подход «структурированного наблюдения, вовлечённого и отключённого» был разработан рядом известных полевых исследователей Центральной Азии – Монголии, Восточного Туркестана, Амдо, Кхама и Тибета. Экспедиции Г.Н. Потанина (1835–1920), Г.Е. Грум-Гржимайло (1860–1936), А.М. Позднеева (1851–1920), Н.М. Пржевальского (1839–1888), М.В. Певцова (1843–1902), В.И. Роборовского (1856–1910), П.К. Козлова (1863–1935) составили славу российских географов, а самостоятельные путешественники по Центральному Тибету О.М. Норзунов (р. 1874) и Г.Т. Цыбиков (1873–1930), по области Амдо – Б.Б. Барадийн (1878–1937\9) во многом осветили тайны загадочного Тибета для широкой публики. Первые места в исследованиях группы первооткрывателей занимали географические и геологические наблюдения, флора и фауна; меньшее внимание уделялось этнографии и повседневной жизни «инородцев» в их экономическом, социальном и культурном аспектах. Религиозные и философские вопросы в экспедициях оставались на последнем плане [Исследователи, 1998].

Г.Т. Цыбикова следует рассматривать как особую фигуру в русской тибетологии, поскольку его путевые заметки впервые дали яркое описание многих аспектов жизни центрального Тибета [Цыбиков, 1991]. Будучи бурятом, он стал одним из первых европейских учёных, достигших Лхасы (1901 г.), сделав это в обличье паломника. Его доклад был высоко оценён в академических кругах и представлял собой смесь заметок первооткрывателя с подробным описанием всех деталей монашеской жизни. Во второй половине своей жизни, преподавая во Владивостоке, Цыбиков опубликовал точный перевод части самого важного в традиции Гелуг трактата, «Большого ламрима» Цонгкхапы, написанный правильным и богатым русским языком [Цзон ха-па, 1913]. Это было обусловлено тем, что Цыбиков, в отличие от других исследователей, был буддистом и хорошо знал экзегетическую литературу.

Б.Б. Барадийн провёл 7 месяцев в монастыре Лавран в Амдо, но мало что сделал для тибетских переводов, сосредоточившись на тибетском искусстве.

П.А. Бадмаев (до 1840–1920 г.), известный потомственный врач по системе тибетской медицины монгольского происхождения, был официально принят в академическом сообществе как эффективный клиницист. Он выполнил перевод на русский язык трактата по основам медицины «Гьюд чжи», который был опубликован в 1898 году и стал одним из первых образцовых переводов важного тибетского текста на европейский язык [Бадмаев, 1991].

Бадмаев вместе с крупным религиозным и политическим деятелем Агваном Доржиевым (1853–1938) вследствие близости к царскому двору оказал большое влияние на российское и даже французское общество, а также внешнюю политику Российской империи. Буддизм стал модой; знаменитый поэт К. Бальмонт перевёл с санскрита поэму Ашвагхоши о жизни Будды; всё это способствовало последовавшему расцвету академической активности в сфере изучения буддизма в России. Среди российских востоковедов первой трети XX века, оказавших формирующее влияние на тибетские исследования, следует отметить следующих крупных учёных.

О.О. Розенберг (1888–1919) обладал очень глубокими знаниями в области буддизма, специализируясь на японской и китайской ветвях; тибетские источники в его работах были использованы в качестве справочной информации.

Е.Е. Обермиллер (1901–1935) прекрасно знал как тибетский язык, так и санскрит, что сделало его переводы «Истории буддизма» Будона, «Украшения прямого постижения» и «Непревзойдённой тантры» Майтрейи-Асанги с комментариями образцами буддологических исследований своего времени. Опубликованные на английском, они вошли в золотой фонд мировой буддологии.

М.И. Тубянский (1893–1943) был опытным учёным, чьи работы стояли бы в одном ряду с публикациями его коллег, если бы они не исчезли в застенках российской и монгольской госбезопасности. Среди этих работ следует выделить анализ философских, логических и исторических трактатов, тибетско-монгольский словарь (около 10 000 записей), справочник терминов тибетской медицины, обзор деятельности Васильева, ещё один монументальный перевод «Большого ламрима» Цонгкхапы [Воробьева, 1972, 162–164].

А.И. Востриков (1904–1937) прекрасно знал «базовый» для научной школы Щербатского санскрит, а также тибетский и монгольский языки. Его наследие большей частью также исчезло после его ареста и расстрела. Оно включало в себя объёмные работы по логике Дигнаги, Васубандху, Дхармакирти, по тибетской литературе в целом (его фундаментальное и новаторское исследование «Тибетская историческая литература» до сих пор служит важным реферативным источником), учебник тибетского языка, хронологические таблицы и исследования философских школ. [Воробьева, 1972, 165–171].

Дальнейшие десятилетия деградации хорошо определены М. Кожевниковой. Она пишет: «В 30-е годы буддологическая группа Фёдора Ипполитовича Щербатского практически была разгромлена, а русское востоковедение было тем самым отброшено на исходные позиции в изучении буддийской мысли и религиозной практики. В течение всего советского периода буддология сохранялась в каком-то смысле «под спудом», будучи принуждена заниматься всяческими аспектами буддизма – социологическими, историческими, этнографическими, формальными, но только не собственными содержательными вопросами. Востоковеды не имели возможности получить образование, хоть как-то сопоставимое с буддологическим образованием времён Щербатского или с западным современным буддологическим образованием, ставшим возможным в США и странах Европы с 60-х годов, после появления там тибетских учёных. Кроме того, советским буддологам пресекался доступ к живой традиции, и восполнялся этот пробел ценой личных усилий и мужества немногочисленных энтузиастов из буддологических кругов, вступавших в контакты с бурятскими ламами» [Кожевникова, 1998, 93].

К 1938 году деятельность Индо-тибетского кабинета Восточного института РАН практически прекратилась, так как большинство его членов были репрессированы. В то время основными коллективными проектами были фундаментальные

тибетско-русские классические, разговорные и толковые словари, описания рукописных произведений и многое другое; все эти проекты были остановлены, что означало перерыв в серьёзных буддийских исследованиях на десятилетия. Вместо тибето-санскритского направления, признанного на государственном уровне бессмысленным, деятельность исследователей была направлена на историю и литературу Китая, но только в рамках идеологически безопасных (в условиях перепадов политических отношений с коммунистическим Китаем) тем.

Тонкая нить петербургской традиции сохранилась благодаря тибетологам К.М. Черемисову (1899–1982), жившему во время Второй мировой войны в Улан-Удэ, и его ученику В.С. Воробьеву-Десятовскому (1928–1956). Исторические работы Черемисова не публиковались, а Воробьев-Десятовский начал проводить занятия по тибетскому языку в Ленинградском университете в 1953 году. В 1955 году на китайском факультете университета появилось тибетское отделение. В столичном Институте востоковедения с его основной задачей изучения арабского, китайского и южно-азиатских языков, тибетские исследования до 1957 года практически не проводились. В ленинградском филиале Института жизнь едва теплилась, а горстка сотрудников не могла даже подступиться к огромной коллекции тибетских манускриптов.

Б.В. Семичов (1900–1981), один из студентов Щербатского, также был репрессирован. Чтобы выжить, ему пришлось пойти на сотрудничество с властями, а запрет на проживание в крупных городах привёл к переезду в Бурятию, где он стал крупным учёным, специализировавшимся на тибетской медицине и фармакологии. После приезда Ю.Н. Рериха в Москву Семичов получил существенную поддержку и продуктивно работал ещё двадцать лет.

Возвращение Ю.Н. Рериха (1902–1960) на родину в 1957 году, когда он уже был учёным с мировым именем, можно считать поворотным моментом в возрождении российской тибетологии. Рерих получил образование филолога и историка в Англии, много путешествовал по Тибету и написал несколько выдающихся исторических работ, частично в тесном сотрудничестве с блистательным и странным, по гелугпинским меркам, Гендюном Чёпхелем (на русском известен как Гендун Чопел, 1903–1951) которые остаются в золотом фонде тибетологии [Гой-лоцава, 2001]. Его краткая, вследствие ранней смерти, педагогическая и научная деятельность стала в России важным фактором дальнейшего развития, поскольку под его влиянием возникло новое поколение тибетологов. Позднее была опубликована монография «Тибетский язык» [Рерих, 1961], а фундаментальный «Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями» в 11 томах, опубликованный только в 1980-х годах, стал настольной книгой множества переводчиков [Рерих, 1983–1991].

Тибетские исследования оставались на периферии академических штудий, а большинство публикаций о Тибете и буддизме были написаны по китайским источникам, например, [Мартынов, 1978], или в большой степени полагались на западные источники [Дылыкова, 1986]. Исследования ключевых трактатов не допускались, и учёным приходилось обращаться к светским темам, таким, как дидактические притчи, сказки, биографии. В частности, это относится к переводам Ю.М. Парфионовича (1921–1990), который, помимо составления тибетско-русского словаря современной лексики [Парфионович, 1970], издал три сборника сказок и притч.

Б.И. Кузнецов (1931–1985) первоначально специализировался в китайской литературе и истории, а после годичной стажировки под руководством *кхенпо* Иволгинского монастыря преподавал тибетский в Ленинградском университете, в своих исследованиях сосредотачиваясь на тибетской истории [Кузнецов, 1961, 2003]. Он также сделал черновой перевод трёх частей «Большого ламрима» Цонгкхапы.

Е.И. Кычанов (1932–2013) также принадлежит Санкт-Петербургской школе; как историк, с его 300 публикациями он стал первооткрывателем истории тангутских племён и государства Си-Ся (X–XIII в.), по сути, являвшихся частью тибетской цивилизации.

Л.С. Савицкий (1932–2007) известен своим переводом песен Далай-Ламы VI и работой над огромным архивом ИВР РАН в Санкт-Петербурге. Среди других видных учёных конца описываемого периода и позднее следует упомянуть

А.И. Андреева, А.А. Базарова, В.А. Богословского, М.Г. Брянского, Е.Д. Огневу, Е.П. Островскую, А.Г. Сазыкина.

Отдельной темой исследования представляется деятельность Бурятского института общественных наук Бурятского филиала Сибирского отделения Академии наук, где многие учёные работали в основном в историческом, фолклорном и медицинском направлениях. Наиболее плодотворными авторами и переводчиками, работавшими там и в Новосибирском отделении РАН в описываемый период, являлись Т.А. Асеева, Б.Д. Бадараев, Э.Г. Базарон, Н.Д. Болсохоева, И.Р. Гарри, К.М. Герасимова, Г. Гоможапов, Б.Б. Дампилон, Д.Б. Дашиев, А.М. Донец, Р.Н. Дугаров, Ю.Ж. Жабон, А.А. Кособуров, Р.Е. Пубаев, С.-Х.Д. Сыртыпова, Д. Шагдаров, Л. Ямпилов [Пубаев, 1981, 9].

Исключительным явлением в буддийской среде во времена Советского Союза был Б.Д. Дандарон (1914–1974). Будучи практически единственной фигурой, соединившей в себе академическую образованность и живую энергию перерождения харизматичного учителя (настоятеля амдосского монастыря Кумбум, ещё в детстве провозглашённый Дхармараджей), он был центром притяжения не только лучших представителей бурятского общества, но и учителем горстки европейцев из СССР и других стран. Благодаря написанному им письму к Сталину в Бурятии были восстановлены некоторые монастыри. Ученики Дандарона стали первопроходцами буддийского ренессанса последней четверти XX века. Они занимались серьёзными практиками *ваджраяны*, многие стали тантрическими учителями и осуществляли просветительскую деятельность в годы заката и разрушения советской империи. Ближайшими, известными учениками Дандарона были А.И. Железнов, Ю.К. Лавров, В.М. Монтлевич, В.П. Репко, Ф. Маликова, а также известные востоковеды О.Ф. Волкова, А.М. Пятигорский, Л.Э. Мялль, Ю.М. Парфионович, Б.И. Кузнецов, В.И. Рудой, А.М. Донец, В.Н. Пупышев. Эти деятели *необуддизма* стали не только звеном передачи дореволюционной традиции, но и оказали формирующее воздействие на возрождение и последующее развитие буддизма в России, которое во время перестройки пришло не из академических кругов и властных структур, но было обеспечено живым интересом широких слоёв к учениям, способствующим открытости и благополучию общества и продвижению по пути освобождения.

Известный санскритолог С.Ф. Ольденбург обобщает развитие российской буддологии как многообещающие начинания, развиваемые талантливыми умами благодаря кропотливой и настойчивой работе, но которые непоправимо часто обрывались на пике плодотворной деятельности. Горы неопубликованных рукописей представляют собой огромное кладбище неосуществлённых начинаний и несбывшихся мечтаний [Ермакова, 1998, 287]. Эта тенденция оказалась ещё более верна в отношении российского востоковедения в советские времена. Трагические судьбы полностью не реализовавших свой потенциал И. Бичурина, В.П. Васильева, В.В. Горского, погибших в жерновах тоталитарной системы А.И. Вострикова, М.И. Тубянского, Б.Д. Дандарона и многих других указывают на традиционно-азиатское пренебрежение российских властей к творческому духу лучших представителей нации. Сакрализованное отношение к государству, жертвами которого стали миллионы граждан России, в современном глобализированном мире несовместимо ни с экономическими, ни с гуманитарными интересами общества, осуществляемыми в соответствии с принципами открытости и взаимодействия на самых разных социальных уровнях.

Современные цифровые технологии, развитие интернета и искусственного интеллекта открывают невиданные ранее возможности сопоставления и работы с источниками, среди прочих – с богатейшим буддийским наследием. Его актуальность на внешнем уровне удивительно совпадает с бурно развивающимися последнее время теориями сетевого взаимодействия, находящими множество параллелей в учении о взаимозависимом происхождении всех явлений [Alekseev-Apraksin, Erokhin, 2019]. В этой перспективе анализ предшествующего этапа достижений российской и зарубежной тибетологии за последние тридцать лет [Ерохин, 2020], подтверждающий основные теоретические направления развития, представляется весьма важным.

Библиографический список

1. Бадмаев, П.А. Основы врачебной науки Тибета. Жуд-Ши / П.А. Бадмаев. – М.: Наука, 1991. – 159 с.
2. Белокуров, С.А. О Посольском приказе / С.А. Белокуров. – М., 1906. – 170 с.
3. Воробьева-Десятовская, М.И. Тибетоведение / М.И. Воробьева-Десятовская, Л.С. Савицкий // Азиатский Музей. Ленинградское Отделение Института Востоковедения АН СССР. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1972. – С. 149–176.
4. Востриков, А.И. С.Ф. Ольденбург и изучение Тибета / А.И. Востриков // Записки Института Востоковедения Академии Наук. – 1935. – № IV. – С. 59–81.
5. Востриков, А.И. Тибетская историческая литература / А.И. Востриков. – М.: Издательство восточной литературы, 1962. – 428 с.
6. Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя летопись / Гой-лоцава Шоннупэл; пер. с тибетского Ю.Н. Рериха (1949), пер. с английского О.В. Альбедиля и Е.Ю. Харьковой. – СПб.: Евразия, 2001. – 767 с.
7. Дылыкова, В.С. Тибетская литература / В.С. Дылыкова. – М.: Наука, 1986. – 240 с.
8. Ермакова, Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века. (Россия и сопредельные страны) / Т.В. Ермакова. – СПб.: Наука, 1998. – 344 с.
9. Ерохин, Б.Р. Переводы с тибетского: принципы, цели, методы, история и современность. / Б.Р. Ерохин // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. – 2020 (в печати).
10. Исследователи Центральной Азии в судьбах России. Альманах ORIENT. – СПб.: Утпала, 1998. – Вып. 2–3. – 288 с.
11. История отечественного востоковедения до середины XIX века. – М.: Наука, 1990. – 436 с.
12. Китинов, Б.У. Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.) / Б.У. Китинов. – М.: Товарищество научных изданий КМК, 2004. – 191 с.
13. Кожевникова, М. Путь к Знанию пути (по материалам архива Ф.И. Щербатского) / М. Кожевникова // Буддизм России. – 1998. – № 29–30. – С. 93–109.
14. Кузнецов, Б.И. Тибетская летопись «Светлое зерцало царских родословных» / Б.И. Кузнецов. – Л.: Издательство ЛГУ, 1961. – 122 с.
15. Кузнецов, Б.И. Тибетика: Сборник статей / Б.И. Кузнецов. – СПб: Евразия, 2003. – 336 с.
16. Мартынов, А.С. Статус Тибета в XVII–XVIII веках в традиционной китайской системе политических представлений / А.С. Мартынов. – М.: Наука, 1978. – 287 с.
17. Парфионович, Ю.М. Тибетский письменный язык / Ю.М. Парфионович. – М., 1970. – 182 с.
18. Пубаев, Р.Е. «Пагсам-Чжонсан» – памятник тибетской историографии XVIII века / Р.Е. Пубаев. – Новосибирск: Наука, 1981. – 306 с.
19. Рерих, Ю.Н. Тибетский язык / Ю.Н. Рерих. – М., 1961. – 136 с.
20. Рерих, Ю.Н. Тибетско-Русско-Английский словарь с санскритскими параллелями / Ю.Н. Рерих. – М: Наука, 1983–1991.
21. Цзон ха-па. Лам-рим чэн-по. (Ступени пути к блаженству) / Цзон ха-па / Пер. с тиб. Г.Ц. Цыбикова / Цзон ха-па. – Владивосток, 1910–13. – Т. 1 (в 2 вып). – 294 с.
22. Цыбиков, Г.Ц. Избранные труды / Г.Ц. Цыбиков. – Новосибирск: Наука. 1991. – Т. 1–2. – 256 + 240 с.
23. Шмидт, И.Я. Учебник тибетского языка / И.Я. Шмидт. – СПб., 1839. – 230 с.
24. Щербатской, Ф.И. Избранные труды по буддизму / Ф.И. Щербатской. – М.: Наука, 1988. – 426 с.
25. Щербатской, Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов / Ф.И. Щербатской / Редакция и примечания А.В. Парибка. – СПб.: Аста-Пресс, 1995. – Ч. 1–2. – 395 + 282 с.

Текст поступил в редакцию 27.08.2019.

[1] Доклад «Переводы с тибетского: принципы, цели, методы, история и современность», часть которого составил материал данной статьи, был сделан автором на VII Всероссийской научной конференции «История востоковедения: Традиции и современность» в Институте востоковедения РАН, Москва, 5 декабря 2019 г.

References

1. *Doboom Tulku. Buddhist Translations: Problems and Perspectives.* Ed. by Doboom Tulku. Delhi: Manohar, 2001, pp. 1–13 (in English).
2. Badmayev P. *Osnovy vrachebnoy nauki Tibeta. Jud-Shi* [Fundamentals of Medical Science of Tibet]. Moscow: Nauka, 1991 (in Russian).
3. Belokurov S.A. *O Posol'skom prikaze* [On the Ambassadorial Office]. Moscow, 1906 (in Russian).
4. Vorobyeva-Desyatovskaya M.I., Savitskiy L.S. *Aziatskiy Muzey. Leningradskoye Otdeleniye Instituta Vostokovedeniya AN SSSR* [Asian Museum. Leningrad Branch of the Institute of Oriental Studies, USSR Academy of Sciences]. Moscow: Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1972, pp. 149–176 (in Russian).
5. Vostrikov A.I. *Zapiski Instituta Vostokovedeniya Akademii Nauk IV* [Notes of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences IV]. Leningrad: Nauka, 1935, pp. 59– 81 (in Russian).
6. Vostrikov A.I. *Tibetskaya istoricheskaya literatura* [Tibetan Historical Literature]. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoy literatury, 1962 (in Russian).
7. Goy-lotsava Shonnupel. *Sinyaya letopis'* [Blue Annals]. Saint Petersburg: Eurasiya, 2001 (in Russian).
8. Dylykova V.S. *Tibetskaya literatura* [Tibetan Literature]. Moscow: Nauka, 1986 (in Russian).
9. Ermakova T.V. *Buddiyskiy mir glazami rossiyskikh issledovateley XIX – pervoy treti XX veka. (Rossiya i sopredel'nyye strany)* [Buddhist World through the Eyes of Russian Researchers of the 19th – First Third of the 20th Century]. St. Petersburg: Nauka, 1998 (in Russian).
10. Erokhin B.R. *Vostok. Afro-aziatskiye obshchestva: istoriya i sovremennost'* [The East, African-Asian Societies: History and Modern Time]. 2020 (forthcoming) (in Russian).
11. *Issledovateli Tsentral'noy Azii v sud'bakh Rossii. Al'manakh ORIENT* [Researchers of Central Asia in the Russian Fates. Almanac ORIENT]. Saint Petersburg: Utpala, 1998, vols. 2–3 (in Russian).
12. *Istoriya otechestvennogo vostokovedeniya do serediny XIX veka* [The History of Russian Oriental Studies until the Middle of the 20th Century]. Moscow: Nauka, 1990 (in Russian).
13. Kitinov B.U. *Svyashchennyi Tibet i voinstvennaya step': buddizm u oyratov (XIII–XVII vv.)* [The Holy Tibet and the Warlike Steppe: Buddhism among the Oyrats (XIII–XVII Centuries)]. Moscow: KMK, 2004 (in Russian).
14. Kozhevnikova M. *Buddizm Rossii* [Buddhism of Russia]. 1998, no. 29–30, pp. 93–109 (in Russian).
15. Kuznetsov B.I. *Tibetskaya letopis'* "*Svetloye zertsalo tsarskikh rodoslovnykh*" [Tibetan Chronicle "Bright Mirror of the Royal Genealogies"]. Leningrad: Izdatel'stvo LGU, 1961 (in Russian).
16. Kuznetsov B.I. *Tibetika: Sbornik statey* [Tibetica: Collection of Articles]. St. Petersburg: Euraziya, 2003 (in Russian).
17. Martynov A.S. *Status Tibeta v XVII–XVIII vekakh v traditsionnoy kitayskoy sisteme politicheskikh predstavleniy* [The Status of Tibet in the 17th – 18th Centuries in the Traditional Chinese System of Political Representations.]. Moscow: Nauka, 1978 (in Russian).
18. Parfionovich Y.M. *Tibetskiy pis'mennyy yazyk* [Tibetan Written Language]. Moscow, 1970 (in Russian).
19. Pubayev R.E. *"Pagsam-Jonsang" – pamyatnik tibetskoy istoriografii XVIII veka* ["Pagsam-Jongsan": a Monument of Tibetan Historiography of the 18th Century]. Novosibirsk: Nauka, 1981 (in Russian).
20. Roerich Y.N. *Tibetskiy yazyk* [Tibetan Language]. Moscow: Nauka, 1961 (in Russian).
21. Roerich Y.N. *Tibetsko-Russko-Angliyskiy slovar' s sanskritskimi parallelyami* [Tibetan-Russian-English Dictionary with Sanskrit Parallels]. Moscow: Nauka, 1983–1991 (in Russian).
22. Tsybikov G.Ts. *Izbrannyye trudy* [Selected Works]. Novosibirsk: Nauka,1991, vols. 1–2 (in Russian).
23. Shmidt I.Y. *Uchebnik tibetskogo yazyka* [Tibetan Textbook]. St. Petersburg, 1839 (in Russian).
24. Shcherbatskoy F.I. *Izbrannyye trudy po buddizmu* [Selected Works on Buddhism]. Moscow: Nauka, 1988 (in Russian).
25. Shcherbatskoy F.I. *Teoriya poznaniya i logika po ucheniyu pozdneyshikh buddistov* [Theory of Knowledge and Logic of the Doctrine of Later Buddhists]. St. Petersburg: Asta-Press, 1995 (in Russian).

Submitted for publication on August 27, 2019.

Религиоведение. 2020. № 1
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 1

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.1.83-93

Прихотько В.А.

Дальневосточный федеральный университет
690922, Россия, г. Владивосток, о. Русский, поселок Аякс, 10, ДВФУ, корпус F
val.prikhotko@gmail.com

Самоидентификация личности православного христианина в контексте традиций и социокультурных трансформаций погребально-поминальной обрядности

Аннотация. Вопрос, поднимаемый в статье, связан с самоидентификацией православного христианина в значении его осознанного желания быть погребённым определённым образом. Новизна исследования заключается в использовании социально-психологического подхода для изучения социокультурных трансформаций погребально-поминальной обрядности. Смысл древней христианской некрологической практики намеренно упрощается автором для выявления в структуре современного российского похоронного ритуала, совершаемого над православным христианином, традиционных и инновационных черт по отношению к исходному. Личностное восприятие феномена «смерть» на современном этапе предлагается проследить при помощи понятия «самоидентификация» (усвоенный и принимаемый образ личностью себя), связанного с эмоциональным, когнитивным, мотивационным и деятельностным уровнями восприятия религиозного знания. Автором принимается во внимание разнообразие символических элементов похоронной обрядности, при этом настоящее исследование призвано обобщить повторяющиеся особенности погребально-поминальной обрядности православных христиан (подготовку человека к смерти и действия с телом покойного) с учётом специфики региональных проявлений при охвате достаточно больших территорий России в дореволюционный, советский и постсоветский периоды. В статье представлены следующие выводы: 1) погребальный ритуал или обряд является частью фундамента культуры, обеспечивает её сохранение от деформаций; 2) самоидентификация отдельного человека определённым образом связана с традицией в целом; 3) погребение тела в земле может отражать неосознанное стремление сохранить личность усопшего, на сознательном уровне следование традиционным обрядам говорит о групповой принадлежности; 4) от каждого человека и его выбора зависит участие в инновационных процессах, принятие моделей, существующих на мезо- и макроуровнях. Высвеченные линии обозначенного подхода могут быть включены в программу социологического или психологического исследований проблематики, связанной с осмыслением религиозной танатологии современными россиянами.

Ключевые слова: погребально-поминальная обрядность, самоидентификация, православный христианин, традиция, социокультурные трансформации, погребение, кремация

Valeria A. Prikhotko

Far Eastern Federal University
build. F, FEFU Campus, 10 Ajax, Russky Island, Vladivostok, Russia, 690922
val.prikhotko@gmail.com

Self-Identification of an Orthodox Christian in the Context of Traditions and Socio-Cultural Transformations of Funeral and Memorial Rites

Abstract. The question raised in the article is related to the self-identification of Orthodox Christians in the meaning of their conscious desire to be buried in a certain way. The novelty of the study is the use of a socio-psychological approach to study the socio-cultural transformations of funeral and memorial rites. The meaning of the ancient Christian obituary practice is deliberately simplified by the author in order to identify traditional and innovative features in the structure of the modern Russian funeral ritual performed on an Orthodox Christian in relation to the original one. At the present stage, it is proposed to trace the personal perception of the phenomenon of "death" using the concept of "self-identification" (the self-image acquired and accepted by the individual), which is associated with the emotional, cognitive, motivational and activity levels of perception of religious knowledge. The author takes into account the variety of symbolic elements of funeral rites, and this study is intended to generalize the recurring features of funeral and memorial rites

of Orthodox Christians (preparation of a person for death and actions with the body of the deceased), taking into account the specifics of regional manifestations when covering large enough territories of Russia in the pre-revolutionary, Soviet and post-Soviet periods. The article presents the following conclusions: 1) the funeral ritual or rite is part of the foundation of the culture, ensuring its preservation from deformations; 2) the self-identification of an individual is connected in a certain way with the tradition as a whole; 3) the burial of a body in the ground may reflect an unconscious desire to preserve the identity of the deceased, on a conscious level, following traditional rites indicates group membership; 4) participation in innovative processes and the adoption of models that exist at the regional and macro levels depend on each person and their choice. Highlighted lines of indicated approach can be included in the program of sociological or psychological research issues related to understanding the religious thanatology by modern Russians.

Key words: funeral and memorial rites, self-identification, Orthodox Christian, tradition, socio-cultural transformations, burial, cremation

---

Древнехристианская погребально-поминальная обрядность: попытка реконструкции модели

В традиционной культуре обряды фиксировали значимые этапы бытия человека как личности, а также поддерживали структуру общества в целом. Обряд придавал событию особую значимость, способствовал переходу человека в иное качественное состояние, соединял членов общины. Совершение погребального обряда, входящего в состав традиционной культуры, свидетельствовало о завершении земного существования конкретного человека в глазах окружающих. Представления о смерти в дохристианский, ветхозаветный и новозаветный периоды различные, соответственно, локально общиной вкладывался конкретный смысл в прощальные действия. Практики сжигания тела и закапывания трупа, распространённые в дохристианский период, были дополнены мотивом пробуждения в вечности, свойственным для раннехристианской общины. В новозаветный период восприятие смерти становится иным по сравнению с ветхозаветным, поэтому сама обрядность существенно не изменяется. Прот. Александр Шмеман обращается к литургии смерти, которая включает в себя похоронный обряд и сложную византийскую систему молитв за усопших. Автор утверждает, что церковь первых христиан не создала литургической формы погребения своих членов по причине того, что Римская империя не предоставляла условий для развития христианской общины, поэтому верующим приходилось хоронить усопших по существующим обществе обычаям. О.А. Митько также считает, что на начальном этапе христианство не придавало особого значения способу погребения, автор доказывает, что кремация и ингумация были практически равнозначны, кремация обходилась дороже: «…для малоимущих христиан расходы на погребальный костёр были недоступны» [Митько, 2006, 106–117]. Однако позже сформировалось представление о сохранении тел верующих, которое отразилось в рассуждениях об отношении церкви к кремации. Так, в документе «О христианском погребении усопших» находим: «Церковь верует, что Господь властен воскресить любое тело и из любой стихии (Откр. 20, 13)», в тексте упоминаются слова Марка Минуция Феликса: «Мы не боимся никакого ущерба при любом способе погребения, но придерживаемся старого и лучшего обычая предавать тело земле» [О христианском погребении, 2016]. В западной христианской Церкви отказались от кремации в 768 году. О.А. Митько особо отмечает запрет сжигать умерших под угрозой смертной казни и требование хоронить их в земле на кладбищах, осуществлённый французским королём Карлом Великим в 785 г. [Митько, 2006, 106–117]. Считается, что в первохристианскую эпоху дни мученической смерти стали именоваться днями рождения для новой жизни. Погребение в тот период получало новый смысл и новую форму обряда, эмоционально противоположного предшествующему, но одновременно назидательного для живых, оно служило выражением почтения к личности умершего. Послания Апостолов содержат первые свидетельства правил о проводах усопших – с пением псалмов и с горящими светильниками в руках, служившими символом радости. «Провожайте усопших с пением, если они умерли верными в Господе, ибо "…честна пред Господом смерть преподобных его"[1], или "…память праведных с похвалами, и праведных души в руце Божии[2]"» [Голубцов, 1911]. Порядок отпевания представляет собой следующие

действия: усопшего приносят к иерею для получения священных венцов, ожидается, что умерший принимается с радостью, после чего священник возносит за него молитву благодарения Богу, затем читаются из Евангелия места, содержащие учение о воскресении, что дополняется пением псалмов того же содержания. Предстоятель вспоминает имена святых усопших, к которым присоединяет и молитву о новопреставленных; возливает елей на умершего, провожает целованием и предаёт земле. Иер. Николай (Летуновский) подчёркивает, что процесс погребения представляет собой выражение христианской веры. Подобно римлянам, особо почитавшим героев, верующие во Христа признают бессмертный человеческий дух: «Поэтому в том, как омываются и обряжаются тела праведников, как совершаются их торжественные выносы, сколь заботливо обставляются погребения, следует усматривать не что иное, как исполнение долга любви» [Летуновский, 2012б]. Древнехристианские обряды являются наследием иудейских погребальных обрядов, различие заключается в смысле совершаемого: христианский погребальный обряд в основе имеет веру в И. Христа и надежду на бессмертие и вечную жизнь, иудейский – глубок по содержанию, внешне сопровождается выражением глубокой скорби о почившем. Т.П. Павлова, описывая еврейский погребальный культ, находит его чрезмерно эмоционально окрашенным: «Заламывая руки, колотя себя в грудь, они бросались на землю, посыпали себя пылью, царапали себе ногтями лицо и тело (2 Цар., 13,19; Иер. 21:5)» [Павлова, 2006, 769–770]. Напротив, умирающему христианину необходимо было иметь уверенность в том, что он следовал учению, сохранил веру и уповает быть со Христом, согласно призыву св. ап. Павла (2 Тим. 4:7, 8). Символические изображения загробной участи человека в виде образов, имеющих коннотацию вечности, например, птицы феникс, дополнялись желанием молитвенного заступничества усопших за живых. Прот. Александр Шмеман, изучив творчество раннехристианских авторов, особенно выделяя письма Игнатия Антиохийского (Послание к римлянам, гл. VI) и послание к Филиппийцам ап. Павла (Флп. 1:21), подчёркивает мысль о неком истинном контексте, содержащемся в работах, через который можно осознать смысл. Так, автор отмечает отсутствие упоминания ранней Церкви темы похоронных обычаев, считая, что оно неслучайно, так как демонстрировало отказ от интереса к смерти как таковой, к усопшим и их посмертному существованию, содержащегося в языческом культе мёртвых. Особенно прот. Александр Шмеман сосредотачивается на псалме 118, функция которого «…отождествить <…> конкретного усопшего <…> с Самим Христом, отождествить его смерть с Его смертью» [Шмеман, 2013, 91]. Иер. Николай (Летуновский), перечисляя этапы похоронного обряда ранних христиан (закрытие глаз, омовение и умащение благовониями, облачение в белые льняные одежды, уложение на постель (носилки, позже – в гроб); чин погребения (священнодействия), последнее целование как выражение мира и любви), указывает на желание членов первохристианских общин во всём подражать Христу. Стремление во всём быть послушным Господу отражено в текстах более позднего периода. Например, на данный факт указывает описание погребения святителем Григорием Нисским своей сестры, в котором выражено желание автора текста и участников события побороть душевные переживания и направить силы на духовную поддержку и помощь умершей. Танатологические воззрения свт. Григория Нисского изложены в различных трудах. Мы находим в рассуждениях автора убеждения в неизбежности смерти, мысли о естественности завершении земного конца, о возможности воскресения и вечной жизни. В сочинении «О душе и о воскресении. Разговор с сестрою Макриною» отметим следующие слова: «… не должно скорбеть о почивших (1 Фес. 4, 13), потому что скорбь эта свойственна только не имеющим упования» [Григорий Нисский, 2014, 163]. Разнообразие переживаний, связанных со смертельным исходом, отражено в отрывке об отвращении, которое свойственно людям, так как общество научает относиться к смерти другого соответствующим образом: «…кто видит умирающих, те с трудом сносят это зрелище; а к кому приближается смерть, те, сколько можно, от неё бегут. Да и господствующие законы признают её крайним из преступлений и крайним из наказаний…» [Григорий Нисский, 2014, 163]. В противовес существующим высказываниям, святитель ссылается на факт смертной казни Иисуса Христа, который принимается за образец

пути верующего. Сам свт. Григорий переживает состояние горя при расставании со своей сестрой, но рефлексивный анализ автора в полной мере подтверждает переосмысление христианского прощания по сравнению с существовавшими правилами: «Моя же душа вдвойне терзалась печалию: от того, что я видел перед своими взорами, и от плачевных воплей дев, которые оглушали мой слух» [Григорий Нисский, 2014, 150]. С одной стороны, в описании присутствует уважение традиции, определённое отношение к прижизненным просьбам умирающей, а также к телу покойной, так, свт. Григорий касается уже закрытых глаз сестры: «…вспомнив завещание, которое она сделала мне при самом первом свидании, сказав, что хочет, чтобы мои руки закрыли глаза её и чтоб я воздал обычное служение её телу…» [Григорий Нисский, 2014, 150], с другой стороны, свт. Григорий старается при помощи двух благоразумных женщин, Ветианы и Лампадии, настроить верующих на молитвенное общение, вразумить унывающих: «Посмотрите на неё и вспомните её правила, которыми она учила вас во всём соблюдать порядок и благочиние. Божественная её душа одно время назначила нам для слёз, повелевая делать это во время молитвы: это и можно исполнить теперь, изменив слёзные рыдания в соответственное им псалмопение» [Григорий Нисский, 2014, 151–152]. Мы наблюдаем, что решение о смертной одежде[3] принимается коллегиально, при совещании учитывается воля умершего человека: «…теперь не будет предосудительно возложить на это тело более светлые украшения, облечь эту чистую и непорочную плоть в светлые одежды», но с соблюдением желаний усопшей – «… нужно наперёд узнать, что святая в этом случае одобряла, ибо совершенно неприлично с нашей стороны делать что-то против её желания; но, конечно, всё, что приятно и угодно Богу и ей, также будет приятно» [Григорий Нисский, 2014, 152]. Жизнь св. Макрины отличалась христианским подвижничеством, что доказывается метафорическими оборотами в речи Лампадии: «Украшение, о котором заботилась святая, была чистая жизнь…» [Григорий Нисский, 2014, 153]. Известно, что свт. Григорию было разрешено принести приготовленные вещи для погребения. Ветиана обратила внимание на имевшиеся на теле усопшей предметы, крест и кольцо из железа, «…привешенные на тонком, волосяном шнурке…» [Григорий Нисский, 2014, 154], их решено было не оставлять при захоронении. После попечений украшенное в нарядные светлые одежды тело было накрыто сверху материей тёмного цвета. Обычай выражения чрезмерной скорби на протяжении всего прощания заключал в себе как традиционное поведение присоединяющихся, так и естественное горе, страдание тех, кто лично знал сестру свт. Григория. «С наступлением же утра множество мужей и жён своими воплями заглушали псалмопение» [Григорий Нисский, 2014, 156]. К погребальному шествию присоединялись все желающие: «С обеих сторон гроб сопровождало немалое количество диаконов и служителей; они шли около одра с зажжёнными восковыми свечами» [Григорий Нисский, 2014, 157]. На основании данного описания можно заключить, что молитвенное состояние предпочтительнее экспрессивных реакций. В творениях Григория Нисского обозначена идея сравнения мученичества и подвижничества. Так, в работе «О цели жизни по Богу и об истинном подвижничестве» святитель связывает монашество с древнехристианским мученичеством, подчёркивая их преемственность в деле спасения: «Ведь поскольку он всё упование своё возлагает на воскресение [из мёртвых] и будущие блага, то всякое поношение, бичевание и прочие страдания вплоть до [смерти] крестной суть [для него как бы] роскошная нега, блаженный покой и залог небесных сокровищ» [Творения, 2012, 263]. А.И. Сидоров отмечает, что с III в. Ориген и св. Мефодий стали называть христианских девственников и мучеников «свидетелями», что в IV веке распространилось в древнецерковной письменности, комментатор видит в этом явлении как историческую преемственность, так и внутреннюю (или «типологическую») близость [Творения, 2012, 625–626], что означает стремление верующего во Христа в обоих случаях через самоотречение доказать свою любовь к Богу, приблизиться к нему в молитвенном общении. «Мученичество, по изображению древних памятников, прежде всего акт *послушания воле Божией*» [Творения, 2012, 625–626]. Различие, по мнению исследователей, видится в количестве подвигов: мученик делает то один раз, аскет – ежедневно. В труде «О том, что значит имя и название “христианин”.

К Армонию» св. Григорий пишет: «…христианство есть подражание Божескому естеству» [Григорий Нисский, 2014, 9]. Таким образом, верующий во Христа, согласно представлению свт. Григория Нисского, является продолжателем великого дела спасения: «…мы, приняв наше исповедание от многих мучеников, провозгласили его Духу, омывшему нас в источнике таинства» [Творения, 2012, 224]. Страдание относят к одному из величайших таинств христианской веры [Шмеман, 2013, 153]. Таким образом, мы видим особое духовное состояние христианской общины, сила которого подчёркивала различие в восприятии смерти между языческим миром и миром верующих. Исследователи отмечают упадок воодушевления и веры после получения церковью формальной свободы. Прослеженный нами генезис демонстрирует переосмысление, связанное с определённым историческим контекстом и условиями. С точки зрения богословов, подавление мыслей о смерти и тенденция её гуманизации, распространённые в современных странах с преобладающим числом лиц христианского вероисповедания, лишают смысла факт земного существования. Вера в пребывание со Христом представляет собой религиозный опыт видения смерти, открывающийся при жизни. Надежда в христианском представлении также связана со смертью, она означает предвкушение воскресения. Смерть в осмыслении ранних христиан – это трагедия и победа одновременно, которая должна быть уничтожена самим стремлением человека обрести святость, таким образом, на пути духовно-нравственного развития особую ценность имеет как неповторимость жизни, так и уникальность перехода в иной мир.

Погребально-поминальная обрядность в России: исторический обзор и современная проблематика

Погребально-поминальная обрядность присутствует в любом народе как составная часть его культурных традиций, в ней отражаются особенности человеческих связей и моральных норм, определяющих состояние общества в тот или иной период. В российском обществе принято сохранять память об ушедших из жизни. Поминальный цикл способствует этому, его составляющие имеют коммуникативную функцию, позволяющую обращаться к умершим и «общаться» с ними. Родственники и близкие посещают могилы, участвуют в днях памяти, молениях, трапезах. Выбор местожительства взрослых пар продиктован желанием находиться в одной местности (стране, городе, селе) с захоронениями, что связано с представлением о сохранении родственных связей и своей принадлежности роду. С позиции православного мировидения, земное пребывание ориентировано на обретение жизни в вечности; события, переживаемые в страстную седмицу и самый почитаемый праздник верующих, Светлое Христово Воскресение, ежегодно благодаря церковному циклу поднимают вопрос о победе жизни над смертью, что отразилось в отечественной религиозно-философской мысли. Часть населения, воспринявшая свою сопричастность традиционным ценностям через православное вероучение, отстаивает тезис о том, что семья является малой церковью, где возможно осмысление личной связи с Богом через деятельную любовь к ближним. В настоящее время поднимается вопрос о деформации межличностных связей в традиционном российском обществе, что отражается на отношении к усопшим. Исследователи компонентов, составляющих комплекс похоронно-поминальной обрядности российских православных христиан, таких, как отпевание, захоронение, поминание, соглашаются в вопросе о том, что на примере обряда жизненного цикла можно проследить коренные изменения в духовной культуре русского народа с конца XIX по XX–XXI вв.

Рассмотрим обряды обмывания тела, одевания, положения в гроб, прощания, а также вынос тела, священнодействие. Описание обобщённого образа предпохоронного этапа возможно благодаря сохранности обычаев на территориях сельской местности. Как отмечает С.В. Просина, «…с момента сбора одежды, а также заготовки гроба можно говорить о начале похоронного обряда в целом. Человек сам является инициатором этого процесса» [Просина, 2011, 104–114]. Н.С. Грибанова, Т.С. Проскурина в работе по изучению погребения и поминания также констатируют, что человек готовился к смерти при жизни, например, доски для гроба хранили на чердаке, для того, чтобы они были достаточно сухими, и гроб был лёгким, его изготавливали в день смерти. Почти повсеместно обмывание совершается приглашёнными

пожилыми женщинами, после него покойника обряжают [Грибанова, Проскурина, 2008, 92–100]. На основании проведённого исследования смертной одежды С.В. Просина выяснила, что конец жизни воспринимается, скорее, как естественный этап перехода в иной мир. Так, приготовленную одежду демонстрируют, перебирают, обсуждают её нарядность и уместность, но не надевают, для неё используются эпитеты «новая», «праздничная», «лучшая». Информанты предпочитают оттенки светлых тонов, белого цвета, но в некоторых регионах отдают предпочтение более тёмным тканям (характерно для жителей сельской местности, что, возможно, связано с практичностью, возможно, с отождествлением с монашествующими). Иногда предметы одежды (например, сменную косынку, рубаху, платье) кладут во гроб «с собой», подразумевая, что путь в другой мир будет долгим. В дореволюционный период для погребения использовали венчальные и крестильные наряды, в случае, если шили готовый комплект, его освящали в церкви, чтобы он стал «очищенным» для предстоящей дороги. Комплект представлял собой длинную рубаху (сорочку), обувь (на плоской подошве с задником, разнообразие зависело от местности, например, С.В. Голикова употребляет слово «калишки» – суконные или вязанные из плотных нитей тапочки [Голикова, 2012, 118–122]), саван. До XIX века предпочтение оказывали домотканому льну. Н.С. Грибанова, Т.С. Проскурина обращают внимание на местоположение гроба в сельском доме: согласно обычаям, покойного кладут головой к красному углу, гроб ставят на доски, положенные на табуретки. Традиционно одну ночь тело должно провести дома[4]. На примере собранного в исследовании С.В. Голиковой этнографического материала наблюдаем наличие действий, совершаемых с трупом, как священного характера, так и магического. Так, в Слободском уезде после отпевания участвующие в похоронной процессии прикладывались сначала к образу, принесённому из дома покойного, затем подходили прощаться. «Священник читал разрешительную молитву, клал её в руки умершего, и того закрывали покровом. Если предварительно проводился обряд соборования, то дополнительно на покров «крестообразно» лили масло и «посыпали землёй». Под пение «трисвятого» гроб выносили из церкви, сопровождавшие «вслед ему кланялись в землю» [Голикова, 2012, 118–122]. Учёные зафиксировали также заклинательные действия, связанные со страхом смерти. «Если у покойника не закрывались глаза, то в целях предосторожности (чтобы он не увидел кого-либо из живых и не увёл с собой) на них клали копейку» [Голикова, 2012, 118–122]. Существовало поверье о том, что умерший человек опознается в загробном мире по наличию светящегося предмета. «В Чердыни “по принесении” мёртвого тела в Церковь каждый провожающий ставил от себя на гроб свечу, полагая, “…будто бы умерший и сам после встретит их также со свечей”. После выноса из церкви гроб с покойным без остановки несли до кладбища» [Голикова, 2012, 118–122]. При закрывании крышки гроба в него помещали горевшие в руках при отпевании свечи. Жители Березовского завода верили, что по данным светильникам Господь распознаёт всех верующих при Втором пришествии. Обряды получали местные наименования, например, обряд «последней разлуки» [Голикова, 2012, 118–122], смысл которого в том, что родственники и соседи, использовавшие носовые платки для вытирания слёз, бросали их в могилу. В Стряпунинской волости Оханского уезда Пермской губернии гроб спускали на приспособлениях, мочалах, которые необходимо было оставлять в могиле во избежание соприкосновения с тленным в жизни. «Каждый из присутствующих бросал в могилу несколько лопат земли. Немного земли забирали домой, чтобы не бояться потом покойного» [Голикова, 2012, 118–122]. Автор отмечает некую поведенческую солидарность на тех территориях, которые удалось охватить исследованием: в Саратове проявляли большую сплочённость: «…общественная молитва считается, по их понятиям, особенно приличной и необходимой в случаях смерти одного из членов общины сельской» [Голикова, 2012, 118–122], в Пермской губернии – проживающие на одной улице люди помогали по мере сил и возможности бескорыстно, в доме умершего собирались родственники, готовили пищу или привозили готовую еду на поминальную трапезу. Необходимо отметить, что копальщики могил и плакальщицы нанимались за материальное вознаграждение: «… в Стряпунинской волости платили деньги и дарили что-нибудь из вещей умершего: рубашку, платок» [Голикова, 2012, 118–122].

М.С. Альтшулер, рассматривая причитания как часть «плачевой культуры», отмечает, что, несмотря на запрещённый характер[5], жанр причитаний в русском обществе широко распространён, среди разновидностей – оплакивание покойного. Автор уверена, что культура представлена не единичным актом над гробом в доме или на кладбище: «…практически все моменты традиционного погребального обряда заполнены плачами. Причитания несли в этом комплексе ритуальных действий основную коммуникативную нагрузку – оповещения, сообщения, маркировки всех производимых действий» [Альтшулер, 2007]. Обобщив народные представления, автор высказывает убеждение в том, что плач существует для того, чтобы «сопроводить» душу покойного, «оказать поддержку» в переходе границы земного и небесного миров. Текстуально причитание состоит из рассказа плачеи о тяготах жизни, о страданиях покинутых родственников. «При этом важно, <…> что плачея должна находить, "собирать" нужные и точные слова, описывающие конкретные факты жизни умершего, ситуацию его смерти или оставленных родных. Если же она начинает повторяться, заговариваться, и её поэтический текст не несёт никакой информативной или эмоциональной нагрузки, плач будут останавливать» [Альтшулер, 2007]. Н.С. Грибанова, Т.С. Проскурина, анализируя содержание причитаний, считают, что оно традиционно произвольное: «Чаще всего звучат добрые слова об умершем, сожаление о его кончине, говорится о боли и скорби, переживаемых родственниками, а также передаются просьбы и наказы покойному о том, что он должен передать ранее умершим родственникам, своим или плакальщицы» [Грибанова, Проскурина, 2008, 95]. Учёные обозначают факты, связанные с востребованностью так называемых профессионалов, особенно в сельской местности.

Изменения в погребальном обряде, обусловленные внешними по отношению к традиции факторами, затрагивают наиболее важные стороны культа. Н.С. Грибанова, Т.С. Проскурина, рассматривая совокупность традиционных ритуалов и новаций, вошедших в практику преимущественно во второй половине XX века, в частности, обивание гроба тканью, использование фабричной и полотенечной ткани, возложение венков и цветов, ограждение могилы металлической оградкой, поминание умершего водкой [Грибанова, Проскурина, 2008, 97], отмечают трансформацию мортальных практик. По мнению А.М. Соколовой, это происходит в начале XX века, в советский период, что отмечено фактом, который представляет интерес для исследователей из стран с более устойчивой христианской традицией: «Речь идёт о государственной кампании по созданию, детальной разработке и внедрению новой гражданской, безрелигиозной обрядности взамен традиционной, тесно связанной с религией» [Соколова, 2011; Соколова, 2013]. Модель постсоветского периода отличается появлением и присутствием (по личной инициативе родственников или в результате административного давления) посредника в обрядовой жизни семьи, на договорной основе берущего на себя ту или иную часть ритуала. Мы полагаем, что трансформация погребально-поминальной обрядности в XXI веке связана с вопросами[6] о продвижении кремации как услуги. Как известно, данный вид похоронной практики появился как атрибут строящегося советского государства, но на данный период его преподносят как выгодное предложение. Дискуссии по поводу строительства крематориев разворачиваются во многих городах РФ, за период 2015–2017 гг. обсуждение велось и ведётся в таких городах, как Омск, Пенза, Пермь, Чебоксары, Калуга, Магадан, Воронеж, Ульяновск[7]. В настоящее время крематории действуют в 15 крупных городах, всего их насчитывается 18[8]. Данные опросов по данной теме чаще всего носят агитационный характер. В мини-исследованиях за озвученными цифрами[9], как правило, следует текст, отражающий преимущества процедуры: «Кремация позволяет уменьшить территории погребения в 100 раз, а сроки минерализации останков сокращаются с 50 лет до одного часа. <…> В тех городах России, где существуют крематории, этот вид погребения выбирает большинство населения. <…> В среднем, затраты на организацию церемонии погребения при кремации сокращаются на 25–40 процентов»[10]. В СМИ идёт PR-кампания по продвижению данного вида услуг, отечественный опыт сравнивается с зарубежным в пользу последнего: «За рубежом порядка 90 процентов кремаций происходит, только 10 процентов погребений в землю. У нас всё наоборот:

порядка 9 процентов мы кремируем, порядка 89 процентов – погребения. Оставшиеся 2 процента – это из раздела «другое», потому что есть люди, которые за рубеж вывозят умерших родственников»[11]. Среди причин низкого процента кремируемых отмечаются такие, как, например, неразвитость сети крематориев, противостояние обычая традиционных похорон с последующим посещением кладбищ, религиозные мотивы православных[12] и мусульман. В.Н. Лексин подчёркивает, что в России «…доля кремированных в общем числе погребений в последние тридцать лет ежегодно увеличивалась на 1%» [Лексин, 2010, 124–161]. Ввиду неоспоримых преимуществ кремации её защитники предлагают ряд программ[13] по строительству крематориев. «Причём крематории должны строиться уже как целый комплекс, как похоронный (ритуальный) дом с необходимыми функциями от санитарно-экологических до психолого-просветительских, а не просто как место для сжигания тела»[14]. Рынок «мемориальных услуг» при помощи современных рекламных[15] технологий воздействует на развитие мировоззрения современного человека. Например, из 7035 респондентов, опрошенных в г. Владивосток и Приморском крае с 14.04.2017 по 21.04.2017, 16% выразили желание быть погребёнными в определённом месте (по словам опрошенных, в непосредственной близости от захороненных родственников), 2% также выступили за погребение после смерти безотносительно места положения. 38% жителей города и края рассматривают кремацию (9% – мыслят о сохранении праха в урне, 29% – желают, чтобы их прах был развеян по ветру), 27% – негативно отреагировали на возможность рассуждения о будущей смерти, 15% констатировали безразличное отношение к факту погребения своего тела[16]. Данные опроса заставляют задуматься по причине добровольного участия в обсуждении достаточно большого количества респондентов. О.А. Митько справедливо указывает, что человек не обязан выбирать между захоронением тела и кремацией, между сохранением или рассеиванием праха, речь идёт о возможности обсуждения смыслополагающего вопроса о смерти, который «…вера в грядущем воскресении лишь только смягчает» [Митько, 2006, 106–117]. Анализируя материалы ежегодной международной конференции «Современные подходы к управлению похоронным делом», состоявшейся в октябре 2019 года в 20-й раз, мы имеем возможность наблюдать как трансформацию осмысления феномена смерти, так и изменения ритуальных практик. Например, форма захоронения в Израиле получила название «насыщенной», так как предлагает разместить несколько тысяч усопших в многоэтажном строении на уровне традиционном (подземном), семейном (на площадках в виде балконов) и так называемом «Синедрионе» (в пространстве за стеной). Учитывая предложения учёных, кремационная сфера в таких странах, как США, Франция, Швеция, предлагает способ захоронения в виде компоста для большего соответствия экологическим требованиям. В Литве поднимается вопрос об изменении поминальной обрядности, родственники просят вместо цветов приносить конверты, символическое угощение при прощании заменяет привычные «поминки» в точках общественного питания или домах. Данные примеры объединяет не столько коммерческий интерес и его систематизация на уровне предложения, сколько стремление обозначить проблему эффективного использования пространства (которое предлагается сделать частным на территории РФ), времени и средств (в том числе, эмоционально-чувственных затрат). Исследовательский интерес связан с гипотетическим предположением, что то, что часть населения РФ выбирает традиционные похороны неосознанно, свидетельствует о вере в бессмертие души и (или) в воскресение из мёртвых, будущую жизнь.

Заключение

Погребально-поминальный обряд, содержащий тот или иной религиозный, культурный смысл или элементы языческих верований, глубоко символичен. Выбор способа захоронения отражает образ мышления и осознание человеком своего места и предназначения в современном мире. В процессе своего личностного становления каждый человек решает для себя вопрос о принадлежности определённой культуре и её ценностям. Если в раннюю христианскую эпоху способу захоронения не придавали значения, так как осознавали явный смысл происходящего, то в настоящее время человек, во избежание нежелательных действий над своим телом, имеет

возможность узнать, что из себя представляет тот или иной обряд, если проявит заинтересованность. Таким образом, соотнесение с тем или иным образцом включает подражание, при котором субъект волен избрать для себя подходящий объект, с которым хотел бы себя отождествить. На основании проведённого нами исследования мы выяснили, что древнехристианская модель погребально-поминальной обрядности при многообразии форм сохраняла общие черты, которые можно наблюдать на примере современного российского похоронного цикла. Наше исследование построено по принципу генерализации, на основании которой мы выделили общие элементы, создающие фундамент культа. Так, закрытие глаз усопшего производится родственниками или близкими, они придают лицу благообразный вид, омовение тела в сельской местности проводится приглашёнными лицами, в городской – по желанию отдельной семьи, тело облекается в специально подготовленную одежду (изготовленную, приобретённую), выставляется для прощальной церемонии, над ним совершается чин отпевания, поминальная трапеза состоит из нескольких блюд, часть продуктов раздаётся неимущим. Однако, учитывая территориальные охваты Российской Федерации и разнообразие религиозных традиций, считаем необходимым обращать пристальное внимание на местные особенности, так, при изучении православного похоронного обряда уточнять наличие и расположение храмов или монастырей, специфику миссионерской деятельности, включающей беседы о подготовке к смерти.

Библиографический список

1. Альтшулер, М.С. Русские похоронные причитания. Виды, формы, генезис, бытование: автореф. дис. ... канд. искусствоведения: 17.00.02 / М.С. Альтшулер. – М., 2007. – 26 с.
2. Голикова, С.В. Похоронные обряды русских Урала середины XIX – начала XX века / С.В. Голикова // Вестник археологии, антропологии и этнографии / Институт проблем освоения Севера Сибирского отделения Российской академии наук. – 2012. – № 4 (19). – С. 118–122.
3. Голубцов, А.П. Из чтений по Церковной Археологии и литургике (археология места молитвенных собраний история церковной живописи) [Электронный ресурс] / А.П. Голубцов. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Golubcov/iz-chtenij-po-tserkovnoj-arheologii-i-liturgike-arheologija-mesta-molitvennyh-sobranij-istorija-tserkovnoj-zhivopisi/ (дата обращения 12.03.2013).
4. Грибанова, Н.С. Похоронно-поминальная обрядность русского населения с. Васильевка Усть-Калманского района: традиции и современность / Н.С. Грибанова, Т.С. Проскурина // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае. 2008 г.: Археология, этнография, устная история. Вып. 5: Материалы V регион. науч.-практ. конф. 4–6 дек. 2008 г. / Под ред. М.А. Демина, Т.К. Щегловой, А.Н. Телегина. – Барнаул: АлтГПА, 2009. – С. 92–100.
5. Григорий Нисский, свт. Избранные творения / свт. Григорий Нисский / Сост. свящ. Александра Гумерова. – 3-е изд. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2014. – 384 с.
6. Гришков, А.М. Онтология погребальной культуры в контексте развития танатологических представлений : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01 / А.М. Гришков. – М.: МГУ, 2003. – 27 с.
7. Краснов, С.В. К вопросу об интерпретации термина «погребальный обряд» в археологии / С.В. Краснов // XXI век проблемы прошлого и настоящего плюс: Пензенский государственный технологический университет. – 2015. – № 6 (28). – С. 45–49.
8. Лексин, В.Н. Умереть в России / В.Н. Лексин // Мир России. – 2010. – № 4. – С. 124–161.
9. Летуновский, Н., иером. Похоронные обряды христиан первых веков [Электронный ресурс] / иером. Н. Летуновский // Московские епархиальные ведомости. – 2012. – № 9–10. – URL : http://vedomosti.meparh.ru/2006_9_10/14.htm (дата обращения 25.12.2016).
10. Летуновский, Н., иером. Похоронные обряды христиан первых веков. Окончание / иером. Н. Летуновский // Московские епархиальные ведомости. – 2012. – № 11–12. – С. 122–135.
11. Митько, О.А. Кремация в современной культуре / О.А. Митько // Вестник НГУ. – 2006. – Т. 5. – Вып. 3. – С. 106–117 (Серия: История, Филология).
12. О христианском погребении усопших [Электронный ресурс] // Журналы заседания Священного Синода от 5 мая 2015 года. – 2016. – № 30. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/4067545 (дата обращения 18.11.2016).
13. Павлова, Т.П. Погребальный культ / Т.П. Павлова // Религиоведение: энцикл. слов. / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект, 2006. – С. 769–770.

14. Просина, С.В. Смертная одежда русских / С.В. Просина // Научный альманах «Традиционная культура». – 2011. – № 4. – С. 104–114.
15. Соколова, А.М. Похороны без покойника: трансформации традиционного похоронного обряда / А.М. Соколова // Антропологический форум. – 2011. – № 15. – С. 187–202.
16. Соколова, А.М. Трансформации похоронной обрядности у русских в XX–XXI веке : автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / А.М. Соколова. – М., 2013. – 26 с.
17. Творения древних отцов-подвижников / св. Аммон, св. Серапион Тмуитский, преп. Макарий Египетский, св. Григорий Нисский, Стефан Фиваидский, блж. Иперехий; пер., вст. статья, коммент. А.И. Сидорова. – 2-е изд. – М.: Сибирская Благозвонница, 2012. – 732 с.
18. Чернышов, С.В. Похоронно-поминальная обрядность как элемент коллективной памяти и традиционной культуры / С.В. Чернышов // Русский сборник. – Брянск: РИО БГУ, 2011. – Вып. 6. – С. 75–80.
19. Шмеман, А., протопресв. Литургия смерти и современная культура / протопресв. А. Шмеман. – М.: ГРАНАТ, 2013. – 176 с.

Текст поступил в редакцию 17.09.2019.

---

[1] Речь идёт о Священном Писании. См. Пс. (115, 6).
[2] Паримии на все дни года [Электронный ресурс]. Притчей чтение. URL: https://azbyka.ru/bogosluzhenie/lekcionariy/parimii_gr.shtml (дата обращения 11.12.16).
[3] Данная фраза отсутствует в тексте св. Григория, мы заимствуем термин из исследований филологов и социальных антропологов. Выражение «смертная одежда» встречается в работах русскоязычных авторов, так, в труде С.В. Просиной, см.: [Просина, 2011], в ней же в качестве синонимов на русском языке представлены слова и выражения: «смертное», «смертный узел», «на смерть». В исследовании Н.С. Грибановой, Т.С. Проскуриной употребляется слово «смертельное», см.: [Грибанова, Проскурина, 2009].
[4] Иеромонах Николай (Летуновский) замечает: «У римлян существовал обычай в течение семи дней вскрикивать над умершим и обдавать его тёплою водой. Это совершалось для уверения в действительной смерти человека. Вполне возможно, именно этими же причинами руководствовались и первые христиане, проводя за чтением псалмов перед телом покойника всю ночь» [Летуновский, 2012].
[5] См. 41 (23 вопрос) // Стоглав. Собор Русской Православной Церкви, бывший в Москве, в 1551 году. СПб.: Воскресение, 2011. 274 с.
[6] «Если раньше благодаря большевистским лозунгам крематории считались «кафедрами безбожия», то сегодня крематории, можно сказать, сами по себе». См. Крематорий в Омске: право на выбор или вынужденная необходимость? [Электронный ресурс]. Официальный сайт Союза похоронных организаций и крематориев. URL: http://www.pohoronotrasl-souz.ru/news/novosti-pokhoronnoj-otrasli/1562-krematorij-v-omske (дата обращения 8.01.17).
[7] По материалам новостей официального сайта Союза похоронных организаций и крематориев России. Анализ архива новостей за 2015–2017 гг. См.: Архив [Электронный ресурс]. Официальный сайт Союза похоронных организаций и крематориев. URL: http://pohoronotrasl-souz.ru/krematorii (дата обращения 8.01.17).
[8] Список действующих крематориев на территории РФ. [Электронный ресурс]. Ритуальный блог «Лук-медиа». URL: http://www.luk-media.ru/comments/1121 (дата обращения 8.01.17).
[9] Согласно опросу: 34% ульяновцев предпочитают кремацию традиционному захоронению. 21% опрошенных – люди в возрасте от 50 лет и старше, из них 12% женщины, 9 – % мужчины. 13% опрошенных – люди в возрасте от 25 до 40 лет, из них 5% женщины, 8 – мужчины. См.: Колумбарии против могил: новость от 8.02.16 [Электронный ресурс]. Официальный сайт Союза похоронных организаций и крематориев. URL: http://www.pohoronotrasl-souz.ru/news/novosti-pokhoronnoj-otrasli/815-kolumbarii-protiv-mogil (дата обращения 8.01.17).
[10] Там же. Колумбарии против могил: новость от 8.02.16 [Электронный ресурс]. Официальный сайт Союза похоронных организаций и крематориев. URL: http://www.pohoronotrasl-souz.ru/news/novosti-pokhoronnoj-otrasli/815-kolumbarii-protiv-mogil) (дата обращения 8.01.17).
[11] В союзе похоронных организаций рассказали о растущей популярности кремации. Интервью с президентом Союза похоронных организаций и крематориев России Павлом Кодышем. Новость от 2.08.2015 [Электронный ресурс]. Официальный сайт Союза похоронных организаций и крематориев. URL: http://www.pohoronotrasl-souz.ru/glavnaya/press-center/563-v-soyuze-pokhoronnykh-organizatsij-rasskazali-o-rastushchej-populyarnosti-krematsii (дата обращения 10.01.17).
[12] См. статью «Позиция Магаданской епархии в отношении крематория вводит людей в заблуждение» (27.09.2016) [Электронный ресурс]. Официальный сайт Союза похоронных организаций и крематориев. URL: http://pohoronotrasl-souz.ru/news/novosti-pokhoronnoj-otrasli/1348-pozitsiya-magadanskoj-eparkhii-v-otnoshenii-krematoriya-vvodit-lyudej-v-zabluzhdenie (дата обращения 10.01.17).
[13] Примечателен текст сообщения: «… вообще в МУП «Ритуал» рассчитывают совершать 70–80 кремаций в месяц». См. статью «Ритуал: Кремация в Ижевске будет значительно дешевле, чем похороны на кладбище» [Электронный ресурс]. Официальный сайт Союза похоронных организаций и крематориев. URL: http://www.pohoronotrasl-souz.ru/news/novosti-pokhoronnoj-otrasli/675-mup-ritual-krematsiya-v-izhevske-budet-znachitelno-deshevle-chem-pokhorony-na-kladbishche (дата обращения 10.01.17).

[14] Актуальные вопросы похоронного дела. Интервью с Андреем Цветновым, кандидатом политических наук, директором-координатором Корпорации руководителей похоронных предприятий, г. Москва, 2007 [Электронный ресурс]. Похоронный портал. URL: http://www.funeralportal.ru/library/1543/4275.html (дата обращения 8.01.17).
[15] Новость об экспертном совете по рекламе при краевом УФАС, вопрос о двух макетах и разрешении разместить их в центре города. «На одном из макетов изображена смерть с косой, а слоган гласит: «Ты заядлый курильщик, алкоголик?! …Наш клиент». На втором изображён спидометр, стрелка которого приближается к цифре 120. Надпись гласит: «60 км/ч – домой. 120 км/ч – в морг». См. Красноярскому крематорию разрешили вешать эпатажную рекламу. Новость от 20.09.16 [Электронный ресурс]. Официальный сайт Союза похоронных организаций и крематориев. URL: http://pohoronotrasl-souz.ru/news/novosti-pokhoronnoj-otrasli/1355-krasnoyarskomu-krematoriyu-razreshili-veshat-epatazhnuyu-reklamu
[16] Опрос общественного мнения «Вы бы предпочли после смерти…» [Электронный ресурс]. Опрос проведён на официальном сайте г. Владивосток с 14 по 21 апреля 2017 года [Сайт г. Владивосток]. URL: http://www.vl.ru/polling/archive/main-vl/553 (дата обращения 23.04.17).

References

1. Al'tshuler M.S. *Russkie pohoronnye prichitaniya. Vidy, formy, genezis, bytovanie. Diss. kand. iskusstvovedeniya* [Russian Funeral Lamentations. Types, Forms, Genesis, Existence. Ph.D. Thesis in Arts]. Moscow: MGK Publ., 2007, 26 p. (in Russian).
2. Golikova S.V. *Vestnik arheologii, antropologii i etnografii* [Vestnik of archeology, anthropology and Ethnography]. Tyumen, 2012, no. 4 (19), pp. 118–122 (in Russian).
3. Golubcov A.P. *Iz chtenij po Cerkovnoj Arheologii i liturgike (arheologiya mesta molitvennyh sobranij istoriya cerkovnoj zhivopisi)* [From Readings on Church Archaeology and Liturgics (Archeology of Places of Prayer Meetings History of Church Painting)]. Available at: http://mystudies.narod.ru/library/g/golubtsov/a-22/18.html (accessed on March 12, 2013) (in Russian).
4. Gribanova N.S. *Proskurina T.S. Polevye issledovaniya v Verhnem Priob'e i na Altae. 2008 g.: Arheologiya, etnografiya, ustnaya istoriya. Vyp. 5: Materialy V region. nauch.-prakt. konf. 4–6 dek. 2008 g.* [Field Research in the Upper Ob Region and the Altai. 2008. Archaeology, Ethnography, Oral History. Vol. 5. Materials of the 5th Regional Science and Practice Conference, December 4–6, 2008]. Barnaul: AltGPA Publ., 2009, pp. 92–100 (in Russian).
5. Gregory of Nyssa. *Izbrannye tvoreniya* [Selected Creations]. Moscow: Sretensky monastery publishing House, 2014. 384 p. (in Russian).
6. Grishkov A.M. *Ontologiya pogrebal'noj kul'tury v kontekste razvitiya tanatologicheskih predstavlenij. Diss. kand. filos. nauk* [Ontology of Funerary Culture in the Context of the Development of Thanatological Representations. Ph.D. Thesis in Philosophy]. Moscow: MGU Publ., 2003, 27 p. (in Russian).
7. Krasnov S. V. *XXI vek: itogi proshlogo i problemy nastoyashchego plyus* [XXI Century: Results of the Past and Problems of the Present Plus]. Penza: State technological University, 2015, no. 6 (28), pp. 45–49 (in Russian).
8. Leksin V.N. *Mir Rossii. Sociologiya. Etnologiya* [The World of Russia. Sociology. Ethnology]. Moscow: HSE, 2010, no. 4, pp. 124–161 (in Russian).
9. Letunovskij N. *Moskovskie eparhial'nye vedomosti* [The Moscow Diocesan Gazette]. Moscow, 2012, no. 9–10 (in Russian). Available at: http://vedomosti.meparh.ru/2006_9_10/14.htm (accessed on December 25, 2016) (in Russian).
10. Letunovskij N. *Moskovskie eparhial'nye vedomosti* [The Moscow Diocesan Gazette]. Moscow, 2012, no. 11–12 (in Russian).
11. Mit'ko O.A. *Vestnik NGU. Seriya: Istoriya, Filologiya. Arheologiya i etnografiya* [Vestnik NSU. Series: History, Philology. Archaeology and Ethnography]. Novosibirsk: Novosibirsk National Research State University Publ., 2006, pp. 106–117 (in Russian).
12. *Logs of the meeting of the Holy Synod on May 5, 2015.* The journal, no 30, 2016. Available at: http://www.patriarchia.ru/db/text/4067545 (accessed on November, 18, 2016) (in Russian).
13. Pavlova T.P. *Pogrebal'nyj kul't* [Funerary Cult]. Moscow: Academic Project, 2006, pp. 769–770 (in Russian).
14. Prosina S.V. *Nauchnyj al'manah Tradicionnaya kul'tura* [Traditional Culture Scientific Almanac]. Moscow: State Russian House of Folk Art n.a. V. D. Polenov, 2011, no. 4, pp. 104–114 (in Russian).
15. Sokolova A.M. *Antropologicheskij forum* [Anthropological forum]. St. Petersburg, 2011, no. 15, pp. 187–202 (in Russian).
16. Sokolova A.M. *Transformacii pohoronnoj obryadnosti u russkih v XX–XXI veke. Diss. kand. ist. nauk* [Transformations of Funeral Rites in Russians in the 20th – 21st Century. Ph.D. Thesis in History]. Moscow, 2013, 26 p. (in Russian).
17. *Tvoreniya drevnih otcov-podvizhnikov* [Works of Ancient Men of Faith]. Moscow: Sibirskaya Blagozvonnica, 2012, 732 p. (in Russian).
18. Chernyshov S.V. *Russkij sbornik* [Russian Collection]. Bryansk: RIO BGU, 2011, pp. 75–80 (in Russian).
19. Shmeman A. *Liturgiya smerti i sovremennaya kul'tura* [The Liturgy of Death and Modern Culture]. Moscow: GRANAT, 2013,176 p. (in Russian).

Submitted for publication on September 17, 2019.

Религиоведение. 2020. № 1
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 1

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.1.94-100

Леонидов Д.В.

Дальневосточный федеральный университет
690091, Россия, г. Владивосток, ул. Суханова, 8
leonidov.dv@dvfu.ru

«Размышления о человеческом тщеславии» Матиаша Айриша: ироническая апология просвещённого абсолютизма

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению иронических приёмов философской апологии сакрализации королевской власти, использованных автором сочинения «Размышления о человеческом тщеславии, или нравственные речи о последствиях тщеславия, предложенные Королю нашему Государю Дону Жозе I Матиашем Айришем Рамушем да Силвой ди Эсой», а также роли этого сочинения в становлении просвещённого абсолютизма в Португалии в XVIII в. Матиаш Айриш да Силва ди Эса – выдающийся португальский философ XVIII в. Его сочинение «Размышления о человеческом тщеславии» принято рассматривать как одно из самых ранних светских философских произведений на португальском языке и наиболее значимых в истории становления национальной португальской философии. Его философская критика мифологии сакральности власти при одновременной апологии мифологемы священного царя – иронический приём португальского философа, используемый им для поддержания идей просвещённого абсолютизма. Деконструкция онтологических оснований этики, осуществляемая португальским мыслителем, и вытекающие из неё этический антинормативизм и ирония связывают этику Матиаша Айриша с аксиологическим релятивизмом постмодерна. Статья будет полезна не только исследователям европейской истории свободомыслия в эпоху Просвещения, но и всем заинтересованным в осмыслении механизмов сакрализации государственной власти в новое и новейшее время.

Ключевые слова: Матиаш Айриш, ирония, просвещённый абсолютизм, сакрализация власти, тщеславие, этика

Denis V. Leonidov

Far Eastern Federal University
8 Sukhanova str., Vladivostok, Russia, 690091
leonidov.dv@dvfu.ru

Matias Aires's "Reflections on Men's Vanity": An Ironic Apology of Enlightened Absolutism

Abstract. The purpose of the article is to discover the most urgent problems of the modern philosophical discourse and ways of their solution in the essay "Reflexões sobre a Vaidade dos Homens, ou Discursos Moraes sobre os effeitos da Vaidade, offerecidos a El Rey nosso Senhor D. Joseph o I. por Mathias Aires Ramos da Silva de Eça". Mathias Aires was an outstanding Portuguese philosopher of the 18th century. His work "Reflexões sobre a Vaidade" is considered to be one of the earliest secular philosophical works written in Portuguese and one of the most significant works in the history of the formation of Portuguese national philosophy. His philosophical criticism of the mythology of the sacred authority, simultaneous with his apology of the mythology of the sacred king, is the Portuguese philosopher's ironic method used to maintain ideas of enlightened absolutism. The deconstruction of the ontological foundations of ethics, carried out by the Portuguese thinker, and the resulting ethical antinormativism and irony connect Mathias Aires's ethics with the axiological relativism of postmodernism. The article will be useful not only for researchers in the European history of freethinking in the Enlightenment, but also for everyone interested in understanding the mechanisms of sacralization of state power in modern times.

Key words: enlightened absolutism; ethics; irony; Matias Aires; sacralization of power; vanity

Исторический контекст «Размышлений»

История португальской философии продолжает оставаться белым пятном для российских исследователей: так запрос в электронном каталоге Российской государственной библиотеки показывает, что ключевыми словами «философия Португалии» маркировано в основном творчество португальских поэтов и писателей, политических деятелей и педагогов. Между тем, здание интеллектуальной истории Европы, разумеется, состоит не только из глыб немецкой, французской, английской философской мысли, по праву занимающих страницы университетских учебников истории философии, но и из кирпичиков «маленьких европейских философий», в большинстве своём ничуть не менее оригинальных и глубоких, хоть и значительно менее известных. Для Португалии первый выход философской мысли за рамки, предписанные философии средневековой схоластикой, состоялся в середине XVIII века и был связан с развитием в Португалии идей Просвещения, движением эштранжейрадуш и реформами маркиза ди Помбала. Одной из первых задач, стоявших перед реформаторами, была десакрализация политической мифологии, защищавшей власть церкви и феодалов, а также разработка и внедрение в португальское образованное общество нового политического мифа – мифа о просвещённом абсолютном монархе. Задача эта была весьма нетривиальна: мифологию следовало преобразовать на основе рациональной аргументации, но так, чтобы не поколебать признание необходимости мифологии вообще; новые идеи, чтобы стать прочными убеждениями, должны были затрагивать самые глубокие чувства слушателей; наконец, в стране с двухсотлетней историей государственной борьбы с ересями эти воззрения не должны были выглядеть реформами вообще. Решению этой задачи и был посвящён опубликованный в 1752 г. первый и главный философский трактат одного из первых философов португальского Просвещения «Размышления о человеческом тщеславии, или нравственные речи о последствиях тщеславия, предложенные Королю нашему Государю Дону Жозе I Матиашем Айришем Рамушем да Силвой ди Эсой» («Reflexões sobre a Vaidade dos Homens, ou Discursos Moraes sobre os effeitos da Vaidade, offerecidos a El Rey nosso Senhor D. Joseph o I. por Mathias Aires Ramos da Silva de Eça»)[1].

Матиаш Айриш Рамуш да Силва ди Эса, как сообщает в его биографии, помещённой в предисловии к изданию «Размышлений» 2005 г., профессор Департамента философии Лиссабонского университета Антониу Педру Мешкита, «родился в Сан-Паулу в 1705 г., в семье эмигранта из провинции Минью происхождения настолько низкого, что от слуги и торговца “открытой лавки” он должен был стать преуспевающим негоциантом в Бразилии» [Mesquita, 2005, 11]. В 1716 году его семья переехала в Лиссабон, где его отец долго добивался дворянского титула, но в конце концов купил в 1722 г. престижную и хорошо оплачиваемую должность поставщика Монетного двора; в этом же году Матиаш Айриш поступил в Коимбрский университет, из которого уже в следующем году вышел со степенью бакалавра. Следующие 18 лет Матиаш Айриш жил на деньги, получаемые от отца, вращаясь то в литературных кругах Лиссабона, то в академических кругах Франции, где он изучал древнегреческий и древнееврейский языки, а также математику, физику и химию. После смерти отца в 1743 г. Матиаш Айриш унаследовал его должность; и только почти на пятом десятке лет, на втором году реформаторской деятельности маркиза ди Помбала в качестве Государственного секретаря иностранных и военных дел, Матиаш Айриш начал писать свои философские работы. Как отмечает профессор Мешкита, «этот период большой продуктивности соответствует также фазе большего уединения философа, несомненно вызванной возросшими экономическими трудностями, а также настоящему отвращению к жизни в обществе, прогрессирующей мизантропии и скептицизму, что проявлялось, в том числе, в отношении к работе» [Mesquita, 2005, 13]. В 1761 г. Матиаш Айриш – из-за разногласий с маркизом ди Помбалом – покинул должность поставщика Монетного двора, а в 1763 г. скончался от апоплексического удара. Книга «Размышления о человеческом тщеславии» была единственным сочинением философа, опубликованным при его жизни, и до сих пор остаётся самой издаваемой его работой.

Гносеологические корни тщеславия

Тщеславие мыслится философом как базальная подсознательная структура, определяющая собой всю сознательную деятельность человека. «Из всех страстей больше всего прячется тщеславие; оно прячется так надёжно, что само для себя остаётся неведомым и неизвестным» [Aires, 1761, 4][2]. Будучи бессознательным, тщеславие вносит бессознательное, и, следовательно, неразумное, противоестественное, в изначально разумные механизмы человеческой природы, извращает их работу. На протяжении всех четырёхсот страниц «Размышлений» Матиаш Айриш описывает многообразные виды извращения познавательной, эмоциональной, волевой, этической, социальной жизни человека. Так, в сфере познавательных способностей тщеславие приводит к разрыву между способностью понимать и способностью быть разумным: «можно иметь понимание без разума, но не разум без понимания» [Aires, 1761, 16]. Привыкая радоваться достигаемым пониманиям, человек перестаёт поощрять себя за то, что становится более разумным, разумность сама по себе больше не радует человека, и, в конце концов, он начинает искать легко достижимого понимания, не требующего работы разума. Когда же познавательная деятельность, опять же благодаря культуросозидающей силе тщеславия, развивается до уровня профессиональной науки, этот разрыв не исчезает, но лишь приобретает специализированные формы: учёный, заражённый тщеславием, ищет не знания ради знания, а признания своих познаний.

«Тщеславие мудрости человеческой опирается не на прочность научного знания, а на прочность профессорской кафедры; она, подобно неприступной крепости, внушает ужас; а послушный и простодушный ученик внимает словно оракулу изречениям Преподавателя; те, кто толпятся у её подножья, смотрят на докторскую шапочку, как на светоч, чьи лучи несомненны» [Aires, 1761, 288–289].

Айриш не отрицает и позитивного момента в гносеологической роли тщеславия: стыдясь прослыть невежественным, тщеславный человек будет стремиться к познанию, однако он никогда не дорастёт до знаменитой формулы Демокрита «я знаю только то, что ничего не знаю»: «признаваться в невежестве – это деяние, которому противится тщеславие» [Aires, 1761, 45].

«Онтогенетически» тщеславие формируется в процессе развития познавательных способностей человека.

«Наша душа предрасположена воспринимать и концентрировать в себе впечатления тщеславия; и оно незаметно формируется из того, что мы видим, что слышим, а также из того, что мы воображаем; когда оно растёт в нас, оно неощутимо, подобно тому, как неощутимо распространяется свет, и едва отличается от поднятия вод. Рождаемся мы без тщеславия, поскольку мы рождаемся без опыта использования разума и речи: кто бы сказал, что то, что должно защищать нас от зла, само приводит нас к нему, и нас низвергает!» [Aires, 1761, 25].

Тщеславие возникает как побочный продукт самоосознавания в процессе социализации:

«Мы испорчены сравнением и взаимно служим друг другу объектами несправедливости; тщеславие всегда было источником наших страданий; но прежде тщеславия было общение людей, ибо из него происходит тщеславие, как зараза, приобретённая в сношении и разговоре людей. Наше понимание легко заражается не только собственными мнениями, но и чужими; не только собственным тщеславием, но и тщеславием других; не знаю, полезно ли было бы человеку быть необщительным» [Aires, 1761, 45].

Сравнение себя с другими людьми открывает перед человеком пленительный мир возможного – что мог бы я иметь, каким бы мог я стать, – как следствие, человек начинает жить не тем, что он есть и что у него есть, а призрачной мечтой о себе возможном – превосходящем всех, успешном и победительном. Тщеславие искажает восприятие самого ценного, что есть у человека, – искажает восприятие времени:

«Тщеславие заставляет нас смотреть на время, которое прошло, с безразличием, потому что в нём оно остаётся бездейственным; заставляет нас смотреть на настоящее с пренебрежением, потому что в нём оно никогда не бывает удовлетворено;

и заставляет нас взирать на будущее с надеждой, потому, что оно всегда основывается на том, что будто бы должно произойти; и таким образом мы ценим только то, чего уже не имеем; делаем так мало из того, что могли бы сделать; и заботимся о том, чего не знаем, будем ли то иметь» [Aires, 1761, 71].

Возможно ли такое развитие человека, когда он не будет заражён тщеславием? Матиаш Айриш отвечает на этот вопрос утвердительно: такими людьми являются монархи. В силу своего исключительного положения в обществе монархи избавлены от необходимости сравнивать себя с окружающими – короли несравненны, но что ещё важнее, будучи суверенами, источниками права и морали, они сами задают критерии всяких сравнений. (В этом и состоит главное отличие монарха от тирана, обречённого состязаться со всеми своими согражданами). Королём движет не тщеславие, но слава – некая сверхсознательная, сверхъестественная сила, определяющая историю народов.

«Монархи выглядят как большинство людей в человечестве, но отличаются качествами души: Корона, что возложена на них, украшает не только их голову, но и мышление; Скипетр, что указывает на их величественность, также вдохновляет их усилия; а величие власти также влияет на широту духа; поэтому в искусстве царствовать нет правил, которые могли бы быть известны кому-либо, кроме Короля» [Aires, 1761, 60].

Психологические аспекты тщеславия

Антропологическое измерение тщеславия, как ощущения самости, отделённости от мира, философ раскрывает через противопоставление его уже не славе, а любви – ощущению включённости в мир. Осознавая себя в качестве субъекта противопоставленного, окружающему его миру, человек ставит перед собой непосильную задачу освоить этот мир, подобно тому, как если бы отдельный поток вод, ручеёк, вдруг пожелал бы вобрать в себя весь мировой океан. И покуда человек использует тщеславие для самоосознавания, оно остаётся стержнем его психики: «тщеславие пребывает и длится; оно должно существовать, поскольку наши умственные способности используются» [Aires, 1761, 133]. Внушая человеку желание приобрести весь мир, тщеславие ослепляет его разум, ясно указывающий на то, что в мире бесконечной изменчивости владеть нельзя ничем. «Всё, что нас забавляет и привлекает, есть запах и дым; поэтому работа тщеславия вся состоит в том, чтобы давать плоть голосам, действительность возможности и тело ветру» [Aires, 1761, 142]. Однако именно это невозможное целеполагание создаёт смыслы и ценности в человеческой жизни, побуждает его создавать культуру: «тщеславие, что правит всеми страстями, в одних из них увеличивает активность, в других уменьшает, и все они получают ту ценность, которую им даёт тщеславие» [Aires, 1761, 149].

Любовь, будучи влечением противоположным тщеславию, подобна стремлению потока слиться с океаном, раствориться в нём, и потому по своей природе она несовместима со сравнением, различением и вообще познанием. «Древние изображали любовь слепою, наверное, для того чтобы показать, что любовь, чтобы быть постоянной, неизбежно должна быть неспособной видеть, и отсутствие света – служит ей оковами» [Aires, 1761, 176]. Если для детей, только начинающих познавать этот мир, состояние любви естественно, то для взрослых влюблённых это состояние подобно внезапно постигшему безумию. Не по воле человека оно начинается и не по его воле заканчивается: «Свойство любви – быть принудительной, а свойство принуждения – не длиться вечно» [Aires, 1761, 202]. Потому безумно и само желание вечной любви: «Если ничто не имеет постоянства и если состояние устойчивости противоречит законам жизни, как может быть, чтобы любовь была постоянной? Это невозможное желание» [Aires, 1761, 182]. Матиаш Айриш высмеивает всякие попытки рационализировать, тем более – улучшить, «возвысить» любовь. Чуждое всякой разумности, противоборствующее разуму чувство единства с миром – вопреки его многообразию – навсегда останется тайной для разума: «Любовь невозможно определить, и возможно, это её лучшее определение» [Aires, 167]. Однако эта недоступная разуму и неподвластная воле тайна дарит нам чувство живой связи с познаваемым миром, всё богатство эстетических чувств: «У нас нет свободы перестать любить красоту мира и его частей; и не вольны мы по прихоти своей противиться тому очарованию, которым природа укрывает свои произведения» [Aires, 1761, 173].

Развиваясь из способности различения, тщеславие не останавливается на желании отличаться от других, но неизбежно преобразуется в желание казаться отличным:

«Тщеславие удовлетворяется не тем, каковы вещи суть, но тем, каковы они кажутся, насколько они кажутся великими; не принимается во внимание, чем вещь является, но то, что о ней говорится; оценивается достоинство не по качеству вещи, а по тому впечатлению, которая она производит на способность людей оценивать вещи» [Aires, 1761, 321].

Проект «ресакрализации» королевской власти

Предельным развитием кажимости собственного достоинства является, согласно Матиашу Айришу, идея благородства – понятия настолько пустого и бессодержательного, что не только любая добродетель, но и любая мерзость, будь она достаточной для того, чтобы человек, обладающий ею, казался отличающимся от других, может быть названа её именем. «Несуществование Благородства есть нечто ещё меньшее, чем несуществование тени, поскольку последнее, по крайней мере, есть такое “ничто”, которое можно увидеть» [Aires, 1761, 347]. Именно пустота понятия благородства превращает, по мнению португальского философа, историческую науку в поле битвы бесконечных интерпретаций и моральных оценок одних и тех же исторических событий: «Профанная история (поскольку о ней только мы и говорим) кажется создаваемой не для научения, а только для обмана» [Aires, 1761, 376]. Самой ранней из известных в человеческой истории попыток найти какое-нибудь содержание для понятия «благородство» стала теория «благородной крови»: античные герои – сплошь дети богов, и уже в силу этого родства любое их преступление или безумство считается подвигом. «Знаменитости начинали искать своих предков среди своих Богов и таким образом становились людьми наполовину и не полностью» [Aires, 1761, 380]. Проведённая христианством переоценка человеческой природы привела лишь к тому, что великих предков стали искать не среди сверхъестественных существ, а среди создателей христианских государств и их сподвижников. В философском предвидении грядущих форм мифологического элитизма Матиаш Айриш много страниц посвящает высмеиванию мифологии кровного, расового, культурного превосходства. «Если Лев гордится, то потому что у него есть сила, а не потому, что у него есть кровь Льва; а также если он гордится силой, то тогда, когда сравнивает себя со слабым Ягнёнком, а не когда сравнивает себя с другим Львом» [Aires, 1761, 339]. Однако в силу базального характера тщеславия появление всё новых форм благородства неизбежно:

«Благородство – величайшая машина, какую изобрело тщеславие человеческое; машина удивительная, поскольку она велика, но вся состоит из ничего. Прочие тщеславия кажутся менее пустыми, поскольку всегда есть какой-нибудь их видимый объект и проявления, но именно поэтому тщеславие Благородства есть тщеславие неизлечимое; болезнь неизлечима, потому что она невидима» [Aires, 1761, 390–391].

Однако пустота благородства, полагает философ, открывает возможность, до сих пор не использованную человечеством: монарх, как источник права и морали, может наполнить пустую форму благородства таким содержанием, которое будет побуждать людей поощрять в себе и окружающих не тщеславие, но любовь, – в качестве примера такой деятельности монарха Матиаш Айриш приводит правление Дона Жуана V Великодушного, покойного отца Дона Жозе I, которому философ адресует свою книгу. «Пусть различие между людьми будет основано на воле и сердце Королей; вот истинный источник Благородства. Короли суть те, кто прославляют людей, те, кто их облагораживают, и таким образом люди получают Благородство в милости, а не в наследстве» [Aires, 1761, 399]. Только под влиянием мистической власти королей змея тщеславия может начать поедать саму себя, однако философ далёк от того, чтобы рисовать радужные картины будущего мира всеобщего милосердия, и заканчивает свою книгу выражением надежды на то, что, подобно тому, как люди не приходят в мир мудрыми, справедливыми, скромными, добродетельными, добрыми, но становятся такими понемногу, понятие благородства в правление короля Дона Жозе I также будет понемногу обретать свою «истинную» культуросозидательную природу.

Заключение: «Размышления о тщеславии» в современном философском контексте

Переходя к историко-философской оценке изложенных выше идей португальского мыслителя, нельзя не опереться на тот универсальный методологический принцип, который был столь точно сформулирован профессором Ажимовым Ф.Е.: «В истории философии мы обращаемся к отдельным фактам не только для подтверждения современных идей, но и для целостного видения пройденного в прошлом пути. Свободный и на первый взгляд бесцельный поиск того, что было, ради того, что было, оказывается необходимым поиском моделей решений современных актуальных задач» [Ажимов, 2014, 31].

Три главных характеристики рефлексии (reflexões) Матиаша Айриша связывают её с сегодняшней философией: фундаментальность, этический антинормативизм и ирония. Следуя предложенному профессорами Лазаревым Ф.В. и Лебедевым С.А. определению фундаментальности как «поиска всё более глубоких оснований человеческого мышления, претендующего на системность и полноту своего выражения» [Лазарев, Лебедев, 2016, 20], мы не можем не отметить, что в этом поиске португальский философ, вскрывая эпистемологическое значение тщеславия, останавливается перед мифологемой «священного короля», оставшейся актуальной для португальского общественного сознания не только в эпоху становления абсолютизма, но и значительно позднее. Однако нельзя не признать, что эта остановка критической, деконструктивистской деятельности разума мыслится философом как вынужденная, неизбежная, как единственно доступный ему выход в метафилософию и фундамент для построения рациональной историософии, какая возможна вообще. Из фундаментальности рефлексии Матиаша Айриша вытекает вторая актуальная характеристика его философии – этический антинормативизм. Определение этического антинормативизма, сформулированное профессором А.А. Гусейновым, – «философская этика не может выступать от имени истины, и люди не могут уже рассчитывать на то, чтобы получить от неё рационально обоснованный и в этом смысле логически принудительный ответ на вопрос “Что я должен делать?”» [Гусейнов, 2014, 24] – могло бы служить лучшим резюме нравственных размышлений португальского мыслителя. В пространстве когнитивных аберраций и подсознательных интенций красочно изображаемых Матиашем Айришем попытки построения философской этики оказываются фундаментально невозможными. Но именно эту фундаментальную невозможность и преодолевает Айриш своим сочинением.

Коль скоро классический проект построения этики из онтологии и гносеологии оказался наивен, и философская трагедия бессмысленности жизни встаёт перед человеком во всей её абсурдной жестокости, ирония остаётся единственным средством мыслить Благо. Должное непознаваемо? Так пусть его нам предписывает непостижимая воля короля! Все так называемые добродетели пусты? Тогда возьмём самую пустую из них – благородство – и будем наполнять её тем, чем захотим! Всякое чувство лживо? Так создадим этику на самом лживом из чувств: на любви! Таков ход мысли Матиаша Айриша, и в этом аспекте ирония португальского философа предрекает будущую ироническую этику постмодернистов: «Предлагаемый мною взгляд, предполагает, что есть такая вещь, как нравственный прогресс, и что этот прогресс действительно идёт в направлении большей солидарности. Но такая солидарность не мыслится как признание центра самости, сущности человеческого для всех людей. Скорее, она представляется способностью рассматривать всё больше и больше традиционных различий (племенных, религиозных, расовых, обрядовых и им подобных) как несущественных по сравнению со сходствами, касающимися боли и унижения – со способностью считать “нашими” людей, имеющих с нами колоссальные различия» [Рорти, 1996, 243].

Однако предельной степени ирония португальского философа, на наш взгляд, достигает в его религиозном по своей сути учении об историософской, даже космологической роли королевской власти. Беспощадно разрушая миф о сакральной природе власти, Матиаш Айриш именно этот миф использует в качестве метафизической основы своей гносеологии и этики. Поступая так, португальский мыслитель идёт путём всех великих религиозных реформаторов человеческой истории:

«не нарушить пришёл Я, но исполнить». Именно эта маска охранителя «подлинного смысла» священности королевской власти позволяет Матиашу Айришу достичь главной цели своего сочинения – заменить страх обывателя перед сверхчеловеческим – и потому бесчеловечным – авторитетом власти свободным и ответственным участием подданных антропологически свободного от тщеславия и метафизически ответственного «милостью Божией» монарха в создании мировой истории.

Разговор о книге Матиаша Айриша можно было бы продолжать, однако, как говорит в прологе «Размышлений» сам философ: «Я писал о тщеславии более для просвещения самого себя, чем для научения других, более для того, чтобы разобраться в своих собственных страстях, чем для того, чтобы другие люди разобрались в своих» [Aires, 1761, ii]. Разобраться в себе самом – в этом остаётся вечный призыв религиозных учений, философских размышлений и этой книги.

Библиографический список

1. Ажимов, Ф.Е. Философия: история или теория? Заметки о специфике истории философии / Ф.Е. Ажимов // Вопросы философии. – 2014. – № 9. – С. 28–32.
2. Гусейнов, А.А. Философия как этический проект / А.А. Гусейнов // Вопросы философии. – 2014. – № 5. – С. 16–26.
3. Лазарев, Ф.В. Философская рефлексия: сущность, типы, формы / Ф.В. Лазарев, С.А. Лебедев // Вопросы философии. – 2016. – № 6. – С. 15–28.
4. Рорти, Р. Случайность, ирония и солидарность. / Р. Рорти / Пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 282 с.
5. Aires, M. Reflexões sobre a vaidade dos homens, ou Discursos moraes sobre os effeitos da vaidade, offerecidos a el Rey nosso Senhor D. Joseph o I. por Mathias Aires Ramos da Silva de Eça / M. Aires. – Lisboa: Offic. de Antonio Vicente da Silva, 1761. – 400 p.
6. Aires, M. Reflexões sobre a vaidade dos homens e Carta sobre a fortuna / M. Aires. – Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005. – 280 p.

Текст поступил в редакцию 30.08.2019.

[1] Здесь и далее все переводы с португальского языка выполнены автором настоящей статьи. При переводе оригинальные написания некоторых существительных с прописными буквами были сохранены.
[2] Цифровая копия издания сочинения Матиаша Айриша 1761 г. была создана Библиотекой редкой книги Томаса Фишера Торонтского университета (Thomas Fisher Rare Book Library, University of Toronto) и доступна по электронному адресу https://search.library.utoronto.ca/details?2711657&uuid=deed864e-06fe-411c-a1cb-3642c4358e34.

References

1. Aires M. *Reflexões sobre a vaidade dos homens, ou Discursos moraes sobre os effeitos da vaidade, offerecidos a el Rey nosso Senhor D. Joseph o I. por Mathias Aires Ramos da Silva de Eça.* Lisboa: Offic. de Antonio Vicente da Silva, 1761, 400 p. (in Portuguese).
2. Aires M. *Reflexões sobre a vaidade dos homens e Carta sobre a fortuna.* Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005, 280 p. (in Portuguese).
3. Azhimov F.E. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 2014, no. 9, pp. 28–32 (in Russian).
4. Guseinov A.A. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 2014, no. 5, pp. 16–26 (in Russian).
5. Lazarev F.V., Lebedev S.A. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 2016, no. 6, pp. 15–28 (in Russian).
6. Rorty R. *Sluchainost', ironiia i solidarnost'* [Contingency, Irony, and Solidarity]. Moscow: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo, 1996, 282 p. (in Russian).

Submitted for publication on August 30, 2019.

Религиоведение. 2020. № 1
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 1

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.1.101-113

Герасименко А.П.

Амурский государственный университет
675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, корп. 8, каб. 401
tigip_26@mail.ru

Б.П. Вышеславцев о религиозных корнях права

Аннотация. В статье представлен критический анализ философско-правовых концепций Бориса Петровича Вышеславцева (1877–1954) по его работам «Сердце в христианской и индийской мистике», «Этика преображённого эроса», «Философская нищета марксизма», «Кризис индустриальной культуры», «Вечное в русской философии». Этот русский юрист-философ разделял постулат об укоренённости права в религии, которая чрезвычайно разнообразна как генетически, так и актуально. Для него каждая религия содержит в себе идею правды и справедливости, которая обладает высшей силой и становится внешним и внутренним регулятором человеческих действий. Как внешний регулятор право предстаёт в запретах, а как внутренний – в противоборстве с ними. Конфликт власти и свободы составляет постоянную тему личной жизни и жизни народов. Политико-правовые устройства возникают и функционируют как конкретно-исторические механизмы решения этого конфликта. Образующее европейскую цивилизацию христианство наиболее совершенно выражается в демократическом правовом государстве, антиподом которого являются фашистские и коммунистические идеократические государства. Основанием этих государств становятся псевдорелигиозные и антихристианские учения нацизма и марксизма. В действительности, вопреки Вышеславцеву, как нацистские, так и демократические политико-правовые устройства возникают в одних и тех же христианских культурно-исторических условиях и являют собой государства партийного и правового типов. В государстве партийного типа обожествляется политико-правовая идеология радикальной ориентации, а в государстве правового типа господствуют аналогичные идеологии центристски-умеренной ориентации. Маятникообразное чередование таких типов в одних и тех же национальных политических системах неизбежно потому, что подлинно христианские представления о правде и справедливости не связывают их с земной действительностью.

Ключевые слова: Б.П. Вышеславцев, религиозные корни права, правовое государство, партийное государство, власть, право

Anatoly P. Gerasimenko

Amur State University
of. 401,build. 8, 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveshchensk, Russia, 675027
tigip_26@mail.ru

B.P. Vycheslavzeff on Religious Roots of Law

Abstract. The article presents a critical analysis of philosophical-legal conceptions by Boris Petrovich Vycheslavzeff (1877–1954) on the material of his works “The Heart in Christian and Indian Mysticism”, “The Ethics of Transformed Eros”, “Philosophical Poverty of Marxism”, “Crisis of Industrial Culture”, “The Eternal in Russian Philosophy”. This Russian jurist-philosopher shared the postulate about deep-rooted law in religion, which, as he believes, is extraordinary various, either on its genesis or its actuality. Every religion contains the idea of truth and justice, which possesses highest strength and becomes outer and inner regulator of human actions. As an outer regulator, law appears in prohibitions, as an inner regulator – in counteraction with them. The conflict of authority and liberty composes permanent theme of individual life and life of people. Political-legal organizations arise and function as specifically-historical mechanisms of solution of this conflict. European civilization was formed by Christianity, and its highest expression is in democratic law state which antipodes are fascist and communist ideocratic states. These states are based on pseudo-religious and anti-Christian Nazi and Marxist doctrines. In spite of Vycheslavzeff, the real Nazi and democratic political-legal organizations arise in one and the same Christian culture-historical conditions and appears to be legal or party type of states. In the state of party type the political-legal ideology of radical orientation is idolized, but in the state of legal type ideologies by centrist-moderation orientation dominate. The pendulum-like alternation of these types in the same native political systems is inevitable because genuine Christian ideas of truth and justice do not link them to the earth reality.

Key words: B.P. Vycheslavzeff, religious roots of law, legal state, party state, authority, law

У Вышеславцева нет работы, специально посвящённой государству и праву, но он часто рассматривал политико-правовые вопросы с вполне определённых философских позиций[1]. В русских эмигрантских кругах он прославился не только своей «Этикой преображённого эроса», но и сотрудничеством с пропагандистами нацистского Рейха. Нет нужды говорить о том, что последнее обстоятельство сильно мешает относиться к его наследию сочувственно[2]. Поскольку невозможно написать чью-то философию права за её автора, постольку излагаемое ниже – лишь фрагменты произведений Вышеславцева, сопровождаемые критическими замечаниями читателя с уже сложившимися теоретико-правовыми представлениями, разделять которые не обязательно.

От Вышеславцева осталось шесть крупных трудов, если считать первым «Этику Фихте», который был, как сейчас говорят, квалификационной работой, т.е. диссертацией. Из пяти остальных исследование «Сердце в христианской и индийской мистике» (1929) похоже на «Этику преображённого эроса» (1931) своим вниманием к религии, мистике, психоанализу. Два из последних, опубликованных им самим, «Философская нищета марксизма» (1952) и «Кризис индустриальной культуры» (1953) – это критические произведения, наполненные социально-философской проблематикой. Последний, напечатанный посмертно, «Вечное в русской философии» (1955), – книга итогово-исповедальная. Во второй части «Этики преображённого эроса», которая так и не появилась на свет, Вышеславцев планировал развить уже установленные им подходы и применить их к решению проблематики власти, государства, права. Философско-правовой тематике были посвящены обширные разделы в послевоенных книгах[3], не получившие адекватной оценки из-за подмоченной в годы войны репутации автора. Тем не менее, его религиозная философия права представляет несомненный интерес именно в наши дни, наполненные исканиями собственных духовных корней, которые сопряжены с перепрочтением работ, созданных в русском зарубежье.

«Этика преображённого эроса» начинается словами: «Всякая великая религия содержит в себе и открывает некоторую систему ценностей; иначе говоря, устанавливает некоторое этическое учение. И совершенно неверно, будто все религии открывают одни и те же ценности и совпадают в своих этических учениях» [Вышеславцев, 2006, 23]. Самого себя он считал христианским философом, который понимает, что философствование возможно и в пределах других конфессий. Наглядное тому свидетельство – высоко ценимая им собственная работа о сердце[4], в которой христианство сопоставляется с индуизмом. Из приведённого чуть выше можно заключить, что Вышеславцев не просто разделяет представления своего университетского наставника Новгородцева, но существенно их уточняет, правда, ограничиваясь обычно лишь констатациями.

В своей последней прижизненной публикации Новгородцев обратил внимание на решающую роль религиозных устремлений для той или иной философии права. По его заключению, «глубочайшие межи, отделяющие одну философскую эпоху от другой, определяются различным отношением их к религии. Каждая эпоха опирается на новое отношение к религии и новые воззрения на человека и мир. Не конституции, а религии образуют высший продукт духовного творчества и высшую цель жизни. Не государство, а церковь воплощает с величайшей глубиной и полнотой истинную цель истории и культуры» [Новгородцев, 1999, 232, 233, 238]. В упрёк этому большому знатоку истории политических и правовых учений можно было поставить лишь то, что обращался он исключительно к христианскому миру, в котором эпохи господства отдельных философско-правовых предпочтений действительно однозначно связаны с определёнными периодами развития христианской религии (православия, католичества, протестантства).

Если же посмотреть на религию гораздо шире (как пытался делать Вышеславцев) – с как бы религиоведчески-географических или, точнее сказать, историко-культурологических позиций, то не видеть определяющей роли индуистской, конфуцианско-даосско-буддийской или мусульманской среды в решении ключевых теоретико-правовых вопросов невозможно[5]. Ведь хорошо известно, что мусульманская философия права превратилась в мировую реальность уже в IX–XI веках,

т.е. тогда, когда христианская ютилась в нескольких монастырских школах. Мусульманские юристы узнали античную юриспруденцию раньше католических законников. Не видеть этого невозможно, если, конечно, не упорствовать в высокомерном третировании шариата как средневекового реликта, что и делается в европейской литературе по истории политико-правовой мысли до сих пор.

Нет никакого сомнения в том, что все русские религиозные философско-правовые представления находятся в тени Соловьёва [Герасименко, 2013, 113–121]. И, нужно заметить, в первой четверти XX в. эта тень стала обширнее и гуще. И Новгородцев, и Вышеславцев, и Ильин, не говоря уже о других менее значимых для русской философии права фигурах, признавали авторитет Соловьёва и не подвергали его сомнению. Если на рубеже XIX–XX вв. интеллектуальная мода в нашей стране склонялась в сторону атеизма (или нигилизма) и сужала круг влияния Соловьёва до незначительного в философии права числа явных ретроградов, то после двух (или трёх) русских революций начала XX в. сначала в самой стране, а затем в эмиграции подлинно русской стала считаться только религиозная (христианская) философия[6]. В этой философии царили Бердяев и Франк, но такие юристы-философы, как Вышеславцев и Ильин тоже были в ней не на второстепенных ролях.

Любые изыскания, направленные на право, неизбежно связаны с обществом и превращаются в обществоведческие, чем отличаются от естествознания. Своё понимание общества Вышеславцев передаёт через понятие культуры и цивилизации как единой системы различных функций духа и различных направлений активности, находящихся во взаимодействии. «Эта система объемлет технику, экономику, право, политику, искусство, науку, философию и религию. Все эти функции находятся в состоянии взаимодействия, они взаимно обусловливают друг друга. <…> Диалектика органического целого, охватывающего все функции цивилизации и культуры, есть особая диалектика сложной системы взаимодействия противоположностей. Это есть диалектика в силу того, что она исходит из единства противоположностей и устанавливает их связь. Изначальным единством, в котором совпадают все функции культуры, является миф: он есть одновременно знание о мире, знание о добре и зле, художественное творчество и, наконец, религия. Каждая культура имеет свой миф, свой “символ веры”, который выражает начало и конец всякого культурного целого» [Вышеславцев, 2006, 298, 304].

Не разделяя марксистских представлений о базисной роли экономики в обществе, Вышеславцев пишет: «Если уж искать независимую переменную для характеристики культуры, то её скорее можно найти в организации права и государства, в формах властвования или, быть может, в этико-религиозной установке» [Вышеславцев, 2006, 305]. Всякое государство есть сочетание двух начал – права и власти, считает Вышеславцев. При этом право по своей сути есть взаимодействие свободных и равных лиц, идея которого в безвластной организации. Тогда как власть есть субординация, когда взаимодействие сознательных существ строится на приказе и исполнении, связывая властителя и подданного. «Таким образом, право по своему духу противоположно власти, и между ними существует антиномическое отношение» Антиномия власти и права принципиальна – власть содержит в себе момент бесконтрольности и произвола, а право не признаёт их. Вместе с тем: «Во власти всегда есть, в конце концов, бесправие. В праве всегда есть безвластие. Они поистине связаны неслиянно и нераздельно. В самом своём зародыше власть уже предполагает элемент права. И, с другой стороны, в самом своём завершении право тоже сохраняет известное отношение к власти. Всякая власть предполагает минимум права; всякое право предполагает минимум власти» [Вышеславцев, 2006, 517–519, 523–524][7]. Здесь бы стоило более определённо сказать, что право и государство связаны политикой. Они обнаруживаются в политической системе общества, которая не сводится ни к государству, ни к политико-правовым нормам, а включает их в особый контекст публичных отношений между людьми, тех отношений, в которых предельным устремлением каждого является свобода. Именно этим политическая сфера общественных отношений отличаются от экономической, социальной, духовной сфер, где предельные устремления у людей другие.

Его представления о праве и государстве соединяют обществоведческий и философский подходы. Он хорошо знает, что по классическим канонам право

осмысляется в этическом разделе философии. В этом убеждает опыт преподавания истории философии права и собственная диссертация о философии права Фихте. Рассуждая о праве, Вышеславцев-философ утверждал, что оно есть «нематериальная и непространственная сущность» [Вышеславцев, 2006, 310], которая «бессознательно чувствуется, эмоционально переживается всяким», но как юрист он не мог не признать: «Всякое право есть устав, постановление, оно всегда позитивно, номотетично, предполагает законодательство и, следовательно, веление законодательной власти. Закон есть первая сублимация власти. Все великие властители и цари были прежде всего законодателями (Соломон, Моисей, Наполеон, Юстиниан). В законе и через закон власть существенно изменяется: она перестаёт быть произволом и становится всеобще-обязательной нормой» [Вышеславцев, 2006, 519, 526, 30]. Право превращает самодеятельность человека во взаимодействие людей, а их труд – в сотрудничество. Взаимодействие может быть гармоничным или конфликтным, справедливым или несправедливым [Вышеславцев, 2006, 314–315]. «Рациональная норма закона обращается к средней сфере разумного сознания и имеет против себя сопротивление подсознательных аффектов и сверхсознательной свободы» [Вышеславцев, 2006, 664]. Право, может быть, и апеллирует к разумному Я, но коренится в бессознательном табу, на котором держится не только общественный порядок, но и человеческая самость. Человеком делают запреты, а не дозволения. В дозволениях он, как и вообще всё живое, не нуждается, потому что просто живёт. Как любой юрист, Вышеславцев знает, что право действует во времени, в пространстве и по кругу лиц, но как философ-диалектик позволяет себе утверждать об одном и том же предмете, что он нематериален и материален, рационален и эмоционален одновременно.

«Сущность власти гораздо менее исследована и гораздо более таинственна, чем сущность права. <…> Власть не совпадает ни с силой, ни с авторитетом, ни с иерархическим преимуществом. <…> Власть есть непременно взаимоотношение живых и сознательных существ». Если не путать «власть» с «мощью» (могуществом), то следует признать, что её суть заключается именно во «властеотношении». Люди (живые и сознательные существа) всегда бывают то властвующими, то подвластными, а отношения между ними – либо субординацией, либо координацией. Сущность властеотношения состоит в том, что чужое «я» занимает место моего собственного «я». «Совершается как бы временная потеря своего “я”, самоотчуждение, превращение себя в орудие чужой воли (“слушаю и повинуюсь”) – независимо от того, хочу или не хочу, прав или не прав приказывающий. Эта сущность власти составляет огромную организующую ценность, без которой невозможна никакая дисциплина. <…> Всякая власть опирается на признание. Всякий приказ опирается, в конце концов, на моё согласие повиноваться; всякая гетерономия опирается на автономию; современная психология скажет: всякое внушение опирается на самовнушение» [Вышеславцев, 2006, 519–520, 522, 530–533][8]. «Императив, приказ теряет всякий смысл, если нет автономного лица, которое может его исполнить или нарушить» [Вышеславцев, 2006, 671].

Скорее всего, неуклюжее «властеотношение» пришло Вышеславцеву на ум совершенно бессознательно по аналогии с привычным юристу «правоотношением». Было бы гораздо точнее говорить о политическом отношении, обличённым в официальную форму. О власти можно говорить бесконечно и что угодно, но это ничего не изменит в её силовой природе. Власть действительно вездесуща, потому что реальность сводится, в конечном счёте, не только к вещам, но и к силам. Только вот в общественной реальности власть предстаёт как сила поля, а точнее, как множество силовых полей – от пространства личного влияния, до зависимости, порождаемой глобальными коммуникационно-информационными сетями. Силовое поле человеческого сообщества реализуется не только через официальность или статусы, т.е. политически, но и социально, экономически, духовно.

Вышеславцев считал: «С самого начала своего развития власть и закон обоснованы религиозно и этически, и это обоснование в принципе никогда не прекращается. Появление атеизма и имморализма ничего не изменяют, ибо атеизм есть религия с отрицательным знаком (аналогично появляется мораль с отрицательным знаком). Всякая культура имеет свою «ведущую систему» идей, стремлений и верований.

Невозможно отрицать, что власть и право всегда стоят перед судом правды и справедливости; но идея правды и справедливости есть основная религиозно-этическая идея. Организация власти и права обусловлена сверху – религией и этикой, – но она обусловлена и снизу материальными потребностями человека, природой его органической и психологической жизни <…> Если этика и религия воздействует на власть и право (на политику), то это воздействие есть "призыв" к священной Правде и Справедливости, есть задача, поставленная законодателю и политику: согласовать организующую функцию власти и права с высшими религиозно-этическими стремлениями. Никакой функциональной зависимости здесь не существует, ибо задача может быть решена в различном и противоположном смысле: на "призыв" к высшей Правде политик может ответить смиренным признанием, своеволием, презрением или притворством и лицемерием. Аналогичная задача существует и для религии и этики: как отнестись к культурной функции власти и права? И здесь решения бесконечно разнообразны: от религиозного анархизма и непротивления до религиозного обоснования власти. Разнообразны они и в принципе, и в изменчивых исторических условиях» [Вышеславцев, 2006, 307, 309–310].

Знающий, что библейская этика делится на ветхозаветную и новозаветную и что ветхозаветная этика – это учение иудейское, а новозаветная – христианское, Вышеславцев называет иудейскую этику законнической, т.е. построенной на приказах, устрашении, обременении. Этим она отличается от этики христианской, т.е. благодатной этики, построенной на облегчении, освобождении, блаженстве. Любому, кто станет читать Библию непредвзято, различие между ветхозаветным иудаизмом и новозаветным христианством не может не броситься в глаза. Ясно также, что этот священный текст является главным источником не только иудейской этики, но и иудейского права. В этом смысле он, хотя и остаётся главным этическим источником христианства, не может служить христианам источником права. Точно так же как с иудейской этикой и правом, обстоит дело с мусульманской этикой и правом. Просто здесь Коран, как ещё более ценный источник, заменяет Библию.

Тем не менее, Вышеславцев утверждал, что через всю Библию проходит «чисто христианский элемент подлинного анархизма», потому что «религия, лежащая в основе нашей христианской цивилизации, определённо утверждает идеал безвластной организации» [Вышеславцев, 2006, 680–682, 689]. Ислам – это покорность богу через его земных пророков-властителей. Но ведь точно так же сориентированы ветхозаветные иудеи, никогда не соглашавшиеся с новозаветными христианами.

Вышеславцев был убеждён: «Если христианство есть полнота истины, то было бы невероятно, если бы другие народы в своих религиях никогда и никак не приближались к этой истине; трудно не заметить такие приближения в мистериях Египта и Греции, в платонизме и неоплатонизме, наконец, в индийской мистике. Но, с другой стороны, если христианство есть действительная полнота (плерома) живой конкретной личности Богочеловека, то оно единственно и неповторимо и индивидуально. Его нельзя заменить никакими эклектическими обобщениями в духе теософии, которая в своём безвкусном смешении стилей теряет всякое чувство индивидуальности, национальности, личности» [Вышеславцев, 2006, 768]. Дело за малым – изложить философию права в пределах христианской этики, которая, как помнится, «утверждает идеал безвластной организации».

Нужно различать как минимум три христианских философии права – православную, католическую, протестантскую. Если учесть, что под протестантским христианством понимаются не только лютеранство или кальвинизм, но и англиканство, баптизм, методизм, пятидесятничество и т.п. конфессии, то количество так выделяемых философий станет трудно исчислимым. На это можно махнуть рукой и просто делить философов на светских и религиозных, а среди последних отличать христианских от буддистских или мусульманских. В этом смысле Вышеславцев не мусульманин и не буддист, а именно православный христианин, который не может не реагировать с негодованием на отклонения католиков и протестантов от подлинной веры. Но, похоже, связная христианская философия права возможна лишь в пределах католичества по прописям Фомы Аквинского. Ведь недаром русские ортодоксы подозревали Соловьёва в католичестве или униатстве. Не зря он,

чувствуя свой пророческий дар, иногда печатался за границей на французском и был хорошо известен в Германии. Точно так же делал Л. Толстой. Протестантство ещё больше склонно к анархизму, чем православие. Ведь это Лютер говорил, что юристы – плохие христиане.

О собственном понимании философии, а также об особенностях русской философии Вышеславцев написал специально. Исходил он из того, что «сама философия есть только любовь к мудрости, а так как на дне всякой мудрости лежит последняя тайна божества, то всякая глубокая философия приводит к религии» [Вышеславцев, 1990, 69]. По его мнению, русская философия отличается от других европейских философий по своим душевным и духовным установкам. Наша философия пропитана чувством и интуицией, а западная – мышлением и наблюдением фактов. Русская философия к решению своих проблем постоянно привлекает религию и теологию. «И это потому, что сама религия и теология была первой формой философии и переполнена философским мышлением. В Индии, Вавилоне, Египте религия вообще была неотделима от философии. В Греции от Платона до Плотина философия всегда принимает во внимание мистерии, а также древнейшие мифы, как глубоко философский и пророческий миф о Прометее. Этим объясняется и то, почему я так часто в своих статьях ссылаюсь на религиозные концепции и на теологию нашей культуры» [Вышеславцев, 2006, 619–621][9].

Вышеславцев пишет: «Для меня подлинный философский метод – это интуиция и диалектика. Путём интуиции производятся открытия, которые ведут нас всё выше – к Абсолютному. Вся моя жизнь, моя судьба, направление моего пути, всё зависит от ответа, который я даю на вопросы: откуда я пришёл и куда иду. И это есть интуиция зависимости, голос которой слышит каждый человек в известный момент жизни. На богословском языке это чувство зависимости – непосредственная интуиция тварного существа, ощущающего, что он связан с существом не тварным, с Творцом; и эта связь есть религия. Эта связь с Абсолютным уникальна, таинственна, иррациональна, невыразима при помощи категорий причинности, субстанции и цели. Только религиозные символы и мифы способны выразить эту связь» [Вышеславцев, 2006, 799, 807]. Что касается диалектики, то для него «Настоящая философская диалектика не есть диалектический материализм – она есть диалектическая онтология: она захватывает всё бытие, всё качественно различные ступени бытия, все онтологические противопоставления. Диалектическая онтология признаёт материю, но отрицает "материализм", признаёт жизнь (биос), но отрицает "биологизм", признаёт психику, но отрицает "спиритуализм", признаёт дух, идею, но отрицает "идеализм"» [Вышеславцев, 2006, 218]. «И мир, и человек, и всё бытие состоят из глубочайших внутренних противоречий». Более того: «Философия и мистика в своих прозрениях так же антиномичны, как антиномичны жизнь и история в своих трагизмах. Установление антиномии, есть признак подлинного откровения, подлинной философии, и это потому, что Бог есть единство противоположностей» [Вышеславцев, 2006, 683][10].

Как поясняет Вышеславцев, «этика преображённого эроса» – это этика сублимации, которая соединяет в себе христианский платонизм (истинную философию) и открытия современного психоанализа (науку) [Вышеславцев, 2006, 21]. По типично русскому обыкновению, он боится упрёков в отсталости, поэтому обращается не только к З. Фрейду, но и к А. Адлеру, Э. Куэ, Ш. Бодуэну и особенно много к Юнгу. В психоанализе он нашёл оправдание тому присущему религиозной философии способу обращаться к разнообразным на атеистичный взгляд нелепицам, который не отличает их от естественнонаучных фактов или строгих теорий, но использует наравне с ними. Прежнее сомнение в их достоверности теперь отводится, а то и опровергается ссылкой на «клад глубинной душевной жизни», т.е. бессознательное (индивидуальное и коллективное), в котором они хранятся и из которого могут спонтанно являться в самых причудливых формах или отважно извлекаться аналитиками. Вышеславцев был убеждён: преобразование бессознательного в сознательное может пойти двумя путями – или путём сублимации, или путём профанации. Сублимация представляет собой возвышение духа, а профанация – его падение или уничтожение чувства благоговения [Вышеславцев, 2006, 620, 249].

В середине XX века он, разделяя убеждение во всеобщности мирового кризиса, писал: «Проблема современности понятна каждому: современный человек живёт в состоянии страха, неуверенности, тревоги, политической вражды, недоверия, шпионажа, предательства и доносов, организованной лжи и лицемерия. Трагизм нашей эпохи определяется не противоречием между странами, нациями, континентами или между востоком и западом, как говорят иногда, а между двумя правовыми и социологическими[11] системами: системой либерального демократического правового государства и системой тоталитарного коллективистического полицейского государства. Обе системы интернациональны и рассматривают свою основную идею как мировую миссию. Каждая система имеет своих готовых к борьбе сторонников внутри каждой страны и каждого народа. Вертикальная трещина, разделяющая мир, проходит внутри государств, народов, общества, школы, университетов, рабочих синдикатов, даже внутри семьи и в родственных отношениях. Она проходит через всю систему культуры и через всю систему ценностей. Чтобы представить себе истинное разделение этих двух миров, нужно исходить из самой существенной противоположности, какая только существует для человеческого духа: из противоположности свободы и подчинения» [Вышеславцев, 2006, 357–358].

Проблема «свободы и подчинения» или «свободы и власти» становится для его философии, включая этику, основной. Нового в этом было мало, но, привлекая психоанализ, Вышеславцев надеялся показать – как «вертикальная трещина» проходит через самого человека, через его индивидуальную жизнь, «проникает до последних метафизических глубин» [Вышеславцев, 2006, 472–473]. «Конфликт власти и свободы, подчинения и восстания – неизбежен и в личной и в социальной жизни». Всё это драматургически представляется ему как трагедия в четырёх актах: «Первым актом этой трагедии является патриархальная тирания легального самовластия. Вторым актом является свержение тирании во имя революционной свободы. Третьим актом будет революционный террор и возникновение революционной тирании. Четвёртый акт: свержение революционной тирании и торжество правовой свободы» [Вышеславцев, 2006, 634–635]. Звучит всё это если не слишком пафосно, то как-то излишне оптимистично, чем разительно отличает его от психоаналитических авторитетов.

Социальная дифференциация общества, отмечает он, основана на трёх направлениях или сферах творчества людей – хозяйственно-технической, властно-правовой, духовно-идеологической. «Эти функции заложены в существе человека, в индивидуальной и народной личности, в субъективном и объективном духе, ибо каждый человек в каком-то смысле, во-первых, хозяйствует, во-вторых, властвует и организует, и в-третьих, мыслит и верит – и совершенно так же весь народ и всё общество. <…> В этом необходимом расчленении социального целого, соответствующем расчленению духовных функций, есть нечто вечное и неизменное» [Вышеславцев, 2006, 321, 322]. К трём перечисленным сферам нужно бы добавить ещё одну – социальную, или социально-бытовую, чтобы было понятнее, о чём идёт речь. В социальной дифференциации нельзя не видеть поло-возрастных (гендерно-генерационных) различий. Вышеславцев предпочитал Юнга Фрейду во многом потому, что первый понимал либидо не как энергию пола, а как энергию психики (включая пол). Если душа женского рода, то дух – мужского и так у любого человека. Вышеславцев в этом вопросе остался пуританином сублимации, упрекавшем фрейдистов в профанации либидо, т.е. в сексуальной одержимости. Это тем более странно, что в амурных делах Юнг не отличался ни скромностью, ни воздержанностью, тогда как Фрейд слыл образцовым семьянином.

Размышляя над понятием эроса у Платона, Вышеславцев обращает внимание на его исходную характеристику эроса как плотского стремления к продолжению рода, как источника всё новых и новых поколений [Вышеславцев, 2006, 676]. Иначе говоря, проблему поло-возрастную он не может не знать и лишь стыдливо предпочитает считать её низшей ступенью человеческого бытия, достойной не рассмотрения, а только упоминания. Вышеславцев видит архетипичность отца, но не видит архетипичности матери, видит архетипичность сына, но не видит архетипичности дочери. Для скрупулёзного критика марксизма как бы не существует «Происхождения

семьи, частной собственности и государства» Энгельса. Но ведь именно с середины XX века социально-бытовая сфера становится средоточием интересов основной массы населения в индустриальных и постиндустриальных странах. Поло-возрастные отношения, быт, досуг – всё это занимает людей как никогда прежде. Похоже, равнодушие Вышеславцева к этим вопросам могло бы объясниться, если бы он сам обратился к кому-нибудь из практикующих психоаналитиков.

Вертикальная трещина, противопоставление, о которых говорит Вышеславцев, проходит и через человека, личность которого действительно раздваивается на «самость» и «социальность», частью унаследованную, частью приобретённую. Но это двоичное разделение упирается в христианский постулат троичности. По Вышеславцеву: «Библейская идея “образа и подобия” выражает прежде всего существенное сходство между человеком и богом. “Образ и подобие”, как существенное сходство между человеком и богом, есть аксиома, никогда не подвергавшаяся сомнению ни в религиозном, ни в безрелигиозном (атеистическом) сознании. Вопрос только в том: бог ли создал человека по своему образу и подобию, или человек создал бога по своему образу и подобию» [Вышеславцев, 2006, 774]. Вышеславцев знает, что в индуизме нет троичности, но он христианин, поэтому для него: «Тройственная схема неизбежна – она определяется сущностью человека и его иерархическим положением в бытии; он видит то, что онтологически и аксиологически ниже его, видит бытие физико-химическое, органическое и психическое; видит бытие ему соравное, идеально-духовное бытие других Я, бытие ценностей и принципов; и, наконец, чувствует, переживает и своеобразно мыслит (диалектически) нечто возвышающееся над ним. Таково положение человека, он сам для себя есть неизбежная точка отсчёта, исходный пункт размышлений» [Вышеславцев, 2006, 162–163].

Противоположность «свободы и подчинения» или «свободы и власти» обнаруживаются в любом человеке и представляют собой личную форму соединения произвола жизни с общественными ограничениями. По убеждению Вышеславцева: «Я сам и вселенная; я и все; я и всё другое – вот в каком двуединстве рождается и движется самосознание. Личность, самость, не существует в отрыве от общества, “я” не существует в отрыве от “всех”. Только христианство “утверждает порядок равноценности индивидуума и общины” и не признаёт “никакого нарушения прав личности во имя интересов народа, интересов государства, интересов большинства”». Несмотря на очевидный персоноцентризм христианства, особенно заметный при сопоставлении его с социоцентричным исламом, он утверждал, что христианство учит солидарности и соборности: «Я создаю самого себя и свою судьбу не иначе как вместе с другими и через других, и эти “другие” не чужие (они не «гетерономны»), они живут во мне, и я в них, ибо это я сам и мы сами» [Вышеславцев, 2006, 532–533, 538–539].

Своеволие, действие вопреки, наперекор, так сильно проявляются в любом человеке, что это давным-давно привлекло внимание людей и нашло своё выражение не только в мифах, но и в древнейших текстах. В одной только Библии на этот счёт, как знает лучше нас Вышеславцев, сказано столько, что устанешь делать выписки. К названным источникам он добавляет открытия психологов и прозрения русских литераторов. Особенно часто Вышеславцев ссылался на «закон иррационального противоборства», который нашёл во французской медико-психиатрической литературе. «Сознательный закон, выраженный в форме запрещения и обращённый к воле, вызывает обратное действие в силу противодействия подсознательного мира. И это противодействие тем сильнее, чем больше усилие воли, желающее исполнить императив. Таково изумительное свойство сознательного волевого усилия в отношении к подсознательному миру, которое открыто современными исследователями подсознательной сферы и сформулировано, как loi de l`effort converti. Этот закон экспериментально подтверждён опытами, которые всякий может повторить» [Вышеславцев, 2006, 57].

Всему живому присущ безусловный рефлекс освобождения, которым оно отвечает на всякое препятствие своим жизненным функциям. Бессознательная свобода произвола природна, дарована человеку создателем. Но есть и другой рефлекс – безусловный рефлекс власти, захвата, присвоения, овладения (тоже от бога?).

«Они противоположны и потому могут противоречить друг другу: конфликт власти и свободы есть постоянная тема личной жизни и жизни народов. Но они могут быть согласованы друг с другом, могут восполнять друг друга и служить друг другу (такова власть права и справедливости, защищающая свободу). <…> «Конфликт власти и свободы, подчинения и восстания – неизбежен и в личной и социальной жизни», – снова и снова повторяет Вышеславцев. Свобода выражается в воображении, творчестве, создании нового, т.е. того, чего раньше не было как бы из ничего, но на самом деле – из тебя, потому что ты-то есть. Себя ты находишь в окружении других, и эти другие такие же как ты, они тоже свободны и тоже подчинены. «Свобода уходит не только в глубину, но и в высоту. Под нею «бездна», но над нею «Дух Господень» [Вышеславцев, 2006, 627, 635, 643]. Вот уж поистине – «бог есть единство противоположностей»! В действительности «рефлекс освобождения» и «рефлекс власти» – это один и тот же рефлекс. Здесь стоило бы сказать о том, что человеком движет не только сопротивление, но и приспособление. Точно установить (подсчитать, измерить), сколько в нём адаптивности и сколько негативности думающие над этим представители человеческого рода не смогли до сих пор. Справедливым остаётся только утверждение, что самое существенное для понимания человека сводится к тому, что он социален и анти-социален одновременно. Только человек намеренно действует «вопреки», «назло», «наоборот», «наперекор», т.е. анти-социально. Все попытки положительного воздействия на него в духе социальности, т.е. внушения высоких, благородных мыслей; создания благоприятных материальных условий; обеспечение социально-полезной активности и т.п., сводятся на нет его собственным неприятием, отказом, отвержением.

Считая себя христианским философом, Вышеславцев не хотел остаться в истории политико-правовой мысли проповедником демократии, но это ему не удалось. Он хорошо знает, что ни Платон, ни многие другие из занимавшихся философией права демократами не были. Демократия стала своего рода религией только в США, да и то не сразу. Вышеславцев утверждал, что конечная цель и абсолютная ценность – не демократия, а «автономия, т.е. свобода и справедливость». Поэтому «право тем более совершенно, чем более оно незаметно в жизни, чем меньше оно сковывает нашу жизнь и нашу свободу, чем легче оно соблюдается», а «государство тем более совершенно, чем меньше оно властвует над нами». Но ведь по его же мнению лучше всего это удаётся «демократическому правовому государству», потому что «демократия есть непрерывная право-организация народов, правовым образом организованный народ, автономный народ, самоуправление, солидарность, соборность». И как таковая именно демократия у него неизбежно становится «самоцелью и самоценностью» [Вышеславцев, 2006, 516–517], более того – только при «либеральной правовой демократии» народ и личность «впервые могут сказать «я сам» и «мы сами» [Вышеславцев, 2006, 690–691]. Соединяя такое убеждение с органически присущим подлинному христианству анархизмом, Вышеславцев правда был склонен поддерживать идеал «хозяйственной демократии», т.е. фактически некоего сообщества коммун[12]. В этом он близок к «коммюнотарности» Бердяева[13], этим же можно объяснить его симпатию к Прудону[14], когда он этого бунтаря (анархиста), вслед за Гурвичем[15], называет выдающимся юристом.

То, что мы узнали о человеческой психике в XX веке, было в ней всегда, так сказать, с момента сотворения и действовало точно так же, как сейчас, когда мы смогли рассмотреть её лучше или понять иначе. Если так с человеком, то не сильно отличается в этом смысле общество, у которого тоже испокон веку свои законы, которые мы узнаём постепенно и медленно, да и то, иной раз, только самодовольно думаем, что открыли какой-то закон функционирования общества. Так, если религия и церковь – это атрибуты общества, то они являют один из его антагонизмов. Верят не все, а те кто верят – верят в разное. Более того, любая религия по отношению к другой или другим – антагонистична, и христианство не исключение. В XX веке по собственной вине Европа стала ареной борьбы между США и СССР – своими североамериканской и евразийской ипостасями. Эта борьба продолжается до сих пор. Вышеславцев был почти прав в том, что мир раскололся надвое, хотя уже при нём было ясно, что в действительности есть не два, а три мира. Но в те годы разве что

Мао Цзэдун да Джавахарлал Неру могли предвидеть гигантский рост Китая и Индии, а грядущего расцвета мусульманского мира вообще никто не предполагал. Очень быстро оказалось, что актуальных человеческих миров не два-три, а как минимум пять.

В сущности, когда Вышеславцев говорит о двух мирах, то он имеет в виду неизбежную поляризацию любого мира, которая по его мнению заключается в поляризации «свобода-подчинение», или «право-власть», или «демократия-диктатура». Такого раздвоения не может избежать ни один из миров. Имея представления о теории систем, Вышеславцев не оперировал понятием политической системы общества, точно так же, как зная работы М. Вебера, не пользовался концепцией идеальных типов. В политико-правовой реальности тоже всегда есть полярность, которую можно раскрывать через дихотомную типологию. Ключевая дихотомия здесь – распадение политических систем общества на моноструктурные и полиструктурные по типу.

Вышеславцев пытался избежать провозглашения идеалов, т.е. не хотел стать в ряды идеологов – теоретиков, подчинённых тирании идей. «Марксизм есть классовая идеология, и это признаётся его собственной доктриной. Такая идеология есть прямая противоположность науке и философии. Она есть коллективная психологическая мобилизация для целей борьбы, завоевания, покорения и властвования. Демагогическую идеологию мы наблюдаем в формах нацизма, фашизма и коммунизма. Её идея всегда обращается в «идеократию», т.е. в диктатуру идей, в инквизицию» [Вышеславцев, 2006, 195–196]. «Идеократия, тирания идей, есть величайшее зло, даже если эти идеи вовсе не ложны. Идеократия есть всегда великое зло, и оно становится предельным, когда насаждает ложную идею, например атеизм и материализм.» [Вышеславцев, 2006, 536] Доказывать, что бывают «хорошие» идеологии (а для многих – это идеологии религиозные, особенно – христианские) и плохие (фашизм, нацизм, коммунизм) дело обычное. Последние успешно доказывали то же самое о первых. Но как раз построение типологий (мысленных идеальных моделей) – самый удобный путь ухода от идеологизирования.

Не стоит забывать, что идеи сами по себе не правят, ими руководствуются люди, объединившиеся в партии. Поэтому лучше было бы говорить о «партократии», а точнее, о партийном государстве, где всеми рычагами власти владеет одна партия и не просто владеет, а связывает все перспективы страны со своим правлением. Этим отличается типично партийное государство от типично правового государства, где у государственных рычагов партии могут чередоваться. В партийном государстве правовая система обретает черты идеологического типа, тогда как в правовом она – типично юридическая. Никакая «идеократия» не способна заменить «партократию». Да и о высокой идейности церковного клира не стоит забывать. Возможности партократии стали понятными давно, а партийным строительством занимались не только большевики. Здесь не место и не время возвращаться к дебатам по поводу законности или правомерности действий Национал-социалистской рабочей партии Германии в 20–30-е годы XX века. Бесспорным остаётся то, что побеждала она на всеобщих выборах, поддерживали её на общенародных референдумах, своё правление она оформляла законами, т.е. юридические процедуры соблюдались ею в мирное время постоянно. Да и в конфликты ни с католиками, ни с протестантами нацисты не вступали, лишь призывая немцев к более актуальной вере во всемирную миссию своего вождя, как сегодня призывают верить в демократию американцы.

Кроме этого, давным-давно перестало быть секретом, что государство – это лишь часть (элемент, компонент) политической системы общества, действующая наряду с другими частями этой системы. Но если так, то раздвоение нужно искать в самой политической системе, а не сводить его к двум формам государственного правления, устройства, режима. Давно стало понятным, что у политической системы есть облик, который нужно называть политическим режимом и что именно этот режим может быть по типу либо демократическим, либо тоталитарным. Подводить под категории демократии или тоталитаризма саму политическую систему или государство, у которого тоже есть свой режим, теперь уже невозможно. Стало правильнее говорить не о демократическом и диктаторском государстве, а о государстве правового или партийного типов. И если первому обычно присущ либеральный

режим, то второму – режим авторитарный, причём, как тот, так и другой совсем не однозначно связаны с демократией и тоталитаризмом.

Заключение

Правда и справедливость, о которых говорит Вышеславцев, – это новозаветный Иисус Христос, Господь Бог, Святой Дух одновременно. Христианин знает, что Царство Божье на небе, куда он может попасть после смерти. Когда он молит Бога о том, чтобы это царство пришло с небес на землю, он просит о благодати, которая сделает искомое царство действительным уже сейчас в его собственной душе – индивидуальной психической реальности. Признание того, что всякая власть от бога, делает её земных носителей (правящих) слугами божьими. Христианин при должности (властвующий) служит не кому-то или чему-то, а только Богу, которому молится о пришествии Царства Божьего точно так же, как и те, кто не у власти (подвластные). Подлинная русская философия права (по Новгородцеву и его единомышленникам, среди которых Вышеславцев) – это христианская этика благодати, превышающая (или завершающая) иудейскую этику закона. По христианской вере, только обращение в неё делает человека свободным. В «Евангелии от Иоанна» написано: познайте истину и она сделает вас свободными (Ин. 8, 32). И здесь же сказано: путь, истина и жизнь есть Христос (Ин. 14, 6). Христианин законопослушен не потому, что предан сложившимся порядкам, а потому, что равнодушен ко всем законам (не только юридическим) здешнего мира (преходящей жизни), так как ему открылась вечная благодать.

Библиографический список

1. Борис Петрович Вышеславцев / Под ред. А.И. Алешина. – М.: РОССПЭН, 2013. – 357 с.
2. Бердяев, Н.А. Судьба России / Н.А. Бердяев. – М.: Советский писатель, 1990. – 207 с.
3. Вышеславцев, Б.П. Кризис индустриальной культуры. Избранные сочинения / Б.П. Вышеславцев. – М.: Астрель, 2006. – 1038 с.
4. Вышеславцев, Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике / Б.П. Вышеславцев // Вопросы философии. – 1990. – № 4.
5. Герасименко, А.П. Владимир Соловьёв о религиозных корнях морали / А.П. Герасименко // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 113–121.
6. Новгородцев, П.И. О своеобразных элементах русской философии права / П.И. Новгородцев // Русская философия права. Антология / авторы-составители: А.П. Альбов, Д.В. Масленников, М.В. Сальников. – СПб.: Алетейя, 1999. – 229 с.

Текст поступил в редакцию 30.10.2019.

---

[1] Борис Петрович Вышеславцев (1877–1954) окончил юридический факультет Московского университета в 1899 г. и, оставив адвокатскую практику, в 1902 г. включился здесь под руководством П.И. Новгородцева в научно-образовательную работу по истории философии права. В 1914 г. защитил диссертацию «Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии» и стал магистром государственного права, а в 1917 г. был назначен профессором Московского университета. В 1922 г. выслан из страны. За границей активно общался с К.Г. Юнгом, участвовал в публикации его «Избранных трудов по аналитической философии» на русском языке, издавал с Н.А. Бердяевым журнал «Путь», преподавал в Православном богословском институте в Париже, умер в Женеве. В сборнике статей и материалов «Борис Петрович Вышеславцев», опубликованном Институтом философии РАН, содержится библиография его трудов, перечень работ о нём, приведены факты биографии.

[2] Мы как-то легко прощаем целым странам (Франция) то, что не можем простить отдельным соотечественникам (Вышеславцев). Разве правительство Виши не было союзником Берлинского правительства? Разве французских воинских частей не было на немецкой стороне восточного фронта? Тем не менее, мы помним только лётчиков полка «Нормандия-Неман» да «правительство в изгнании» генерала де Голля и партизан-«маки». Всех остальных французов мы простили, их как будто и не было, а Франция, в угоду США и Великобритании, оказалась не среди побеждённых стран, как Италия, а среди стран-победителей в мировой войне.

[3] В «Кризисе индустриальной культуры» есть глава 15 «Смысл и ценность демократии», содержание которой сам Вышеславцев оценил весьма скромно: «Как-то странно повторять все эти основы классической философии права, на которых построено демократическое правовое государство XIX и XX вв., а с ним и через него и весь блестящий расцвет европейской культуры с его изумительным скачком, происшедшим в конце XVIII в. Но хуже всего то, что человечество разделилось и огромная

его часть не признаёт и даже иногда не знает принципов свободной христианской культуры. Приходится их снова отстаивать, и проповедовать, и бороться за них» [Вышеславцев, 2006, 540].

[4] Он писал: «Самость есть «сокровенный сердца человек». Существует, следовательно, не только непостижимый Бог, но существует и непостижимый человек; и в этой своей богоподобной непостижимой глубине человек и встречается с Богом, в глубине «сердца» [Вышеславцев, 2006, 781].

[5] «Все великие системы ценностей, лежащие в основе национальных культур, были принесены на землю великими религиями». «Тысячелетний уровень техники и хозяйства в древних цивилизациях Китая и Индии можно понять только из религиозно-этической установки этих культур» – пишет он. «Великими религиями» Вышеславцев считает христианство, магометанство, буддизм, «сами названия» которых «свидетельствуют о центральном значении живых личностей Христа, Магомета, Будды.» [Вышеславцев, 2006, 258, 292, 91]. Сам он совершенно невнимателен к исламу, мимоходом обращается к даосизму, ничего не говорит о конфуцианстве и, похоже, не отличает индуизм от буддизма. Но не станем придираться по мелочам, когда верна принципиальная установка.

[6] Имена, названные Вышеславцевым в «плеяде русских философов эпохи русского возрождения» – «братья Трубецкие, Лопатин, Новгородцев, Франк, Лосский, Аскольдов». Себя и ещё «немногих» он тоже относит к этой плеяде. Если судить по справочно-информационным материалам, то немногие это – Н.Н. Алексеев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Г.Д. Гурвич, В.В. Зеньковский. Для него: «Несомненно одно: главное и самое лучшее ими сделано уже здесь», т.е. в эмиграции [Вышеславцев, 2006, 619, 622]. Отметим, что вообще не упоминается И.А. Ильин, которого Вышеславцев очень хорошо знал ещё в Московском университете.

[7] «Властитель есть тот, кто имеет право приказывать, а подчинённый есть тот, кто обязан подчиняться» [Вышеславцев, 2006, 524].

[8] «Установление властеотношения осуществляется различными путями: силой, лаской, кормлением. Установление власти есть, в конце концов, внушение абсолютной зависимости. Вскармливание, начиная с самого раннего возраста, внушает особенно сильно чувство зависимости и чувство подчинения» [Вышеславцев, 2006, 521].

[9] Стать русским философом вовсе не значит учиться философии по Г.С. Сковороде, А.Н. Радищеву, В.С. Соловьёву. Ведь они сами учились философии не друг у друга, а по общим для всех европейцев текстам – начиная с древнегреческих и латинских. Вышеславцев относит себя к русской философии, но на самом деле его школа и авторитеты – Фихте, Гегель, Кант, Шелер и др. Как и те питомцы русских гимназий и университетов, которые выучившись у французов, немцев, англичан, стали находить в своём прошлом Сковороду, которого конечно же не знали в школьных классах, так и он. При явном понимании культурно-исторического многообразия человечества, он даже не упоминает о Н.Я. Данилевском. Вышеславцев остаётся с немцами и лишь добавляет к ним то, что считает православием, да Паскаля с Декартом. Сочетание библеистики и немецкой философии – вот весь Вышеславцев. Русского в нём слишком мало, может быть, только декларативное желание стать русским, когда был разгромлен немецкий нацизм, зато много немецкого, которым он напитан с юных лет, правда соединённого с цитатами из русской литературы. Точнее сказать, Вышеславцев хотел быть русским философом, но у него не очень получилось. У близкого ему Н.А. Бердяева, у С.Л. Франка, у Ф.А. Степуна, у И.А. Ильина, тоже скончавшихся за границей, получилось, а у него нет. Русская философия – это не философия сердца, а философия жизни.

[10] В философской лексике «антиномия», «антагонизм», «амбивалентность» прижились хорошо и не представляют какого-то изыска. Известное философам издревле раздвоение единого вездесуще и постоянно. На русском всё это выводится из ёмкого слова «противоречие», которое вполне поглощает и антиномию, и антагонизм, и амбивалентность. Вышеславцев всё это прекрасно знает и сам достаточно подробно разъясняет. Тем не менее, он постоянно пользуется категорией «антиномия», не считаясь с тем, что применима она к «чистому разуму», т.е. человеческой рациональности, но не к «практическому разуму», т.е. человеческому здравомыслию. Там, где более уместно говорить об «антагонизме» (общество, его строение и процессы) или «амбивалентности» (эмоциональная сфера), рассуждения об «антиномии» звучат странновато. Вообще говоря, язык Вышеславцева богат и ярок. Слова одобрения употребляются им обычно в превосходной степени – замечательный, блестящий, громадный, привлекательнейший, изумительный, величайший, драгоценный, непревзойдённый и т.п. Иной раз создаётся впечатление, что он незаметно для себя самого впадает в столь дорогой ему транс или бьётся в не менее милом его сердцу экстазе.

[11] В этом контексте речь идёт, конечно же, не о некой совокупности обществоведческих понятий, т.е. не о социологической, а о социальной системе, т.е. совокупности компонентов общества. Хотя нужно бы говорить не о ней, а о политической системе. Вышеславцев был настолько поглощён философскими новинками, что переставал замечать, как быстро они устаревают рядом с вечно актуальным Платоном. Свою философию он излагал увлечённо, даже азартно, доходя иной раз до развязной непочтительности к авторитетам. К примеру, невозможно представить, чтобы Кант не знал новозаветных посланий апостола Павла. Тем не менее, Вышеславцев считает этику Канта остающейся позади этики Павла [Вышеславцев, 2006, 21, 31]. Прошлое можно преодолеть, от него можно отказаться, им можно восторгаться, но от него нельзя отстать. Ясно, что по-христиански культурный Кант никак не может оказаться позади библейской этики, да и не похоже, чтобы он когда-нибудь её покидал.

[12] Этому целиком посвящён четвёртый (заключительный) раздел его «Кризиса индустриальной культуры».

[13] Бердяев в «Царстве духа и царстве кесаря» отвёл этому главу VII «Коммюнотарность, коллективизм и соборность» [Бердяев, 1990, 291–297].

[14] «Прудон прежде всего был по характеру своего мышления выдающимся юристом» [Вышеславцев, 2006, 612].
[15] «Профессор Гурвич имеет ценные работы по философии права, социологии и социальной философии, а поэтому его мнение для нас особенно ценно» [Вышеславцев, 2006, 570–571]. Если, оказавшись в эмиграции, П.А. Сорокин прославился как американский социолог, то Гурвич – как французский.

References

1. *Boris Petrovich Vycheslavzeff*. Ed. A.I. Aleshyn. Moscow: ROSSPEN, 2013 (in Russian).
2. Berdyaev N.A. *Sudba Rossii* [The Destiny of Russia]. Moscow: Sovetski pisatel, 1990 (in Russian).
3. Vycheslavzeff B.P. *Izbrannye sochinenia* [Selected Works]. Moscow: Astrel, 2006 (in Russian).
4. Vycheslavzeff B.P. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy].1990, № 4 (in Russian).
5. Gerasimenko A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2013, № 2 (in Russian).
6. Novgorodzeff P.I. *Russkaia filosofia prava. Antologia* [Russian Rhilosophy of Law. Anthology]. Eds. A.P. Alboff, D.V. Maslennikoff, M.V. Salnikoff. St. Peterburg: Aleteia,1999 (in Russian).

Submitted for publication on October 30, 2019.

Религиоведение. 2020. № 1
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 1

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.1.114-122

Мухаметзарипов И.А.

Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан
420111, Россия, г. Казань, ул. Лево-Булачная, 36а
muhametzaripov@mail.ru

Зарубежный научный дискурс о религиозных судах в светском государстве

Аннотация. В статье поднимаются проблемы функционирования религиозных судов в современном светском государстве, автономии религиозных объединений и ограничения полномочий религиозных судов в условиях секулярности. Даётся определение понятия «религиозный суд» как органа по урегулированию конфликтов на основе религиозных норм, действующего в рамках религиозной организации или группы. Описываются основные разновидности и направления деятельности религиозных судов, выделяются религиозные (церковные) суды, религиозные арбитражи и учреждения медиации. Несмотря на то, что полномочия религиозных судов значительно сокращены, они остаются востребованными частью религиозных организаций и верующими, приобретая новые функции в виде консультирования, примирения, медиации. Анализируется позиция сторонников и противников религиозных судов в светском демократическом государстве. Если крайние представители первой группы требуют признания решений религиозных судов светскими властями, даже если они ущемляют индивидуальные права и свободы верующих, то вторые выступают за полный запрет религиозных судов. Ставится вопрос о соотношении индивидуальной и коллективной составляющей права на свободу вероисповедания, особенно в случаях, когда религиозная община посредством религиозных судов способна оказывать влияние на религиозные и иные свободы рядовых верующих. Теория правового плюрализма, используемая сторонниками расширения полномочий религиозных судов, критикуется как несоответствующая реалиям социального устройства и способная привести к дезинтеграции общества. Неверной представляется и идея о полном запрете деятельности религиозных судов в светском государстве под предлогом защиты прав человека. В результате делается вывод о необходимости нахождения сторонами компромиссного решения, равноудалённого от радикальных «либеральных» или запретительных мер. Религиозные суды должны действовать исключительно в рамках законодательства, обеспечивая нормальное функционирование религиозных объединений и способствуя переосмыслению содержания религиозных норм в современном мире, одновременно предотвращая нарушения прав верующих и радикализацию религиозных групп.

Ключевые слова: религия, право, светское государство, секулярность, свобода религии, религиозный суд, религиозный арбитраж, религиозная медиация

Ilshat A. Mukhametzaripov

Center of Islamic Studies of Tatarstan Academy of Sciences
36a Levo-Bulatchnaya str., Kazan, Russia, 420111
muhametzaripov@mail.ru

Foreign Scientific Discourse about Religious Courts in a Secular State

Abstract. The article raises the problems of religious courts' functioning in the modern secular state, the autonomy of religious associations and the limitation of the competence of religious courts in the context of secularism. The author defines the term "religious court" as a body for resolving conflicts on the basis of religious norms, operating within a religious organization or group. The article describes main varieties and lines of activity of religious courts, distinguishing religious (church) courts, religious arbitrations and mediation institutions. Despite the fact that the powers of religious courts are significantly reduced, they remain demanded by some religious organizations and believers, acquiring new functions in the form of counseling, reconciliation, mediation. It analyzes the position of supporters and opponents of religious courts in a secular democratic state. While the radical representatives of the first group demand recognition of the decisions of religious courts by secular authorities, even if they infringe on the individual rights and freedoms of believers, the latter advocate a complete ban on religious courts. The question is raised about the correlation of the individual and collective components of the freedom of religion, especially in cases when a religious community is able to influence the religious and other freedoms of believers through religious courts.

The theory of legal pluralism, used by supporters of the expansion of the power of religious courts, is criticized as inadequate to the social reality and capable of leading to the disintegration of society. The idea of a complete ban on the activities of religious courts in a secular state on the pretext of protecting human rights seems also to be incorrect. As a result, the parties need to find a compromise solution equidistant from radical "liberal" or prohibitive measures. Religious courts should act exclusively within the framework of the legislation, ensuring the normal functioning of religious associations and contributing to the rethinking of the content of religious norms in the modern world, simultaneously preventing violations of the believers' rights and the radicalization of religious groups.

Key words: religion, law, secular state, secularity, freedom of religion, religious court, religious arbitration, religious mediation

Среди наиболее распространённых правил поведения в обществе, наряду с правом и обычаями, традиционно выделяются религиозные нормы, поскольку даже в постсекулярном мире у части населения сохраняется интерес к религиозным учениям и практикам. Верующие стараются не только заявлять о религиозных предпочтениях, но и действовать согласно им, руководствуясь в повседневной жизни религиозными нормами и разрешая споры на их основе, вплоть до формирования механизмов по разрешению конфликтов. Целью настоящей статьи является исследование зарубежного научного дискурса вокруг деятельности религиозных судов[1] в современных условиях в контексте принципов секулярности и свободы вероисповедания, являющихся одними из основ современного демократического государства.

1. Религиозные суды как реализация права религиозных объединений на автономию

Проблема существования религиозных судов в светском государстве в настоящее время обострилась вследствие процессов миграции и усиления этноконфессиональной групповой идентичности в противовес общегражданской. Религиозное учение может выступать собственным источником «права» для членов религиозного объединения (к примеру, религиоведы и правоведы выделяют христианское, иудейское, мусульманское, индуистское и другие системы «религиозного права»)[2]. Б. Таманаха указывает, что в обществе существует много «правовых» порядков за пределами государственного права там, где социальный контроль осуществляется на основе обычных норм и институтов, а также в рамках корпораций, объединений, семей [Tamanaha, 2008, 393]. Религиозное объединение является разновидностью подобных сообществ. Как пишет Э. Брэдни, полуавтономные религиозные общины могут формировать правила, принуждая рядовых членов к их соблюдению. Общины обеспечивают своих членов определённым уровнем защиты от окружающего мира, «чужого» и, вероятно, «враждебного» [Bradney, 2009, 20]. Религиозное объединение, как и любая организованная социальная группа, стремится к упорядочению отношений и урегулированию конфликтов на базе собственных правил поведения. Важным институтом претворения религиозных норм и надзора за их соблюдением выступают религиозные суды (арбитражи, трибуналы, советы, учреждения по примирению, медиации и пр.).

Деятельность религиозных судов тесно связана с реализацией принципа автономии религиозных объединений в светском государстве, заключающегося в праве религиозных сообществ самостоятельно управлять своими внутренними религиозными делами [Helfand, 2013, 1893–1894]. Право на самоуправление включает: 1) осуществление ритуальных практик; 2) организацию мест для поклонения; 3) учреждение собственных организаций и иерархических структур; 4) создание органов, действующих согласно религиозным канонам; 5) приём на работу и увольнение персонала религиозных организаций; 6) общение религиозного персонала с верующими, включая тайну исповеди; 7) создание образовательных и благотворительных организаций; 8) получение, производство и распространение информации; 9) право собственности на имущество и др. [Religion, 2010, 20]. К примеру, на основе этого принципа христианские церковные суды, раввинские трибуналы, шариатские советы, протестантские комиссии и органы по разрешению конфликтов иных вероисповеданий действуют в качестве структурных подразделений соответствующих религиозных организаций и разрешают споры на основе внутренних установлений.

2. Религиозные органы по разрешению конфликтов

В современных светских государствах религиозные суды часто рассматриваются как разновидность «альтернативного разрешения споров» (англ. «alternative dispute resolution», ADR), под которым понимается урегулирование конфликтов в досудебном порядке через третейские суды и практику медиации. К религиозным ADR относят, как правило, три процедуры: примирение, медиация, арбитраж. Примирение – наиболее простая процедура, без формальных процессуальных норм и обязательств, когда третье сторона способствует урегулированию спора. От примирения отличают медиацию, когда третье лицо (медиатор) предлагает сторонам возможные варианты решения спора. В качестве арбитража рассматривается третейский суд, с заранее установленной процедурой с возможностью реализации принятых решений в рамках законодательства [Broyde, 2016a, 797–799]. Признание государствами различных способов ADR является одним из факторов сохранения системы религиозных судов в условиях секулярности.

В англоязычной литературе используется специальный термин – «faith-based arbitration» (букв. «арбитраж, основанный на вероисповедании»). А. Бейкер даёт следующее определение религиозного арбитража – это «метод альтернативного разрешения спора, при котором граждане передают спор в религиозный трибунал и в дальнейшем обращаются для исполнения его решения в светский суд» [Baker, 2012, 157]. По мнению Н. Уолтера, под религиозным арбитражем следует понимать процесс добровольного разрешения спора, осуществляемый согласно религиозным принципам и зачастую подменяющий гражданский суд [Walter, 2012, 503–504]. К. Вулф считает религиозный арбитраж процессом, при котором арбитры применяют для разрешения спора религиозные принципы [Wolfe, 2006, 427]. Таким образом, религиозный арбитраж не следует сводить только к третейскому суду, так как здесь используется широкий спектр процедур: переговоры, примирение, медиация, собственно третейское судебное разбирательство, причём процедура может иногда полностью сводиться к неформальному урегулированию спора.

А. Бейкер предлагает отличать религиозный арбитраж от обычного третейского суда по следующим основаниям: 1) в религиозном арбитражном соглашении может содержаться упоминание места разбирательства, связанное с религией (например, религиозное учреждение, строение или место), а в описании процедуры наличествуют религиозные термины; 2) вместо светского права или в дополнение к нему арбитры используют религиозные нормы; 3) решения религиозного суда могут иметь сугубо религиозный характер, в результате чего их невозможно исполнить через светские суды [Baker, 2012, 165–166]. На наш взгляд, главным отличием религиозного арбитража от светского всё же является применение для разрешения конфликта религиозных норм, остальные признаки являются факультативными.

Л. Баккаглини отмечает, что разбирательство дел третейскими судьями (арбитрами) на основе религиозных норм не представляет собой особый феномен. В сфере предпринимательства много примеров (в частности, среди иудеев и мусульман), когда стороны выбирают себе третейских судей, исповедующих одну с ними религию, и просят их рассмотреть спор на базе религиозных норм или принципов [Baccaglini, 2014, 4]. М. Хелфанд и Б. Ричман полагают, что у религиозных судов в будущем есть перспектива стать востребованными в качестве экономических третейских судов, специализируясь на спорах между предпринимателями-единоверцами [Helfand, 2015, 769–783]. Однако заметим, что успешное разрешение экономических споров не означает эффективное и законное разрешение семейных конфликтов. В первую очередь это связано с некоторыми противоречиями между светским законодательством и религиозными нормами. Семейные отношения включают в себя широкий круг вопросов: заключение брака и развод; права и обязанности супругов, родителей и детей, включая выплату алиментов; усыновление и опеку; имущественные и наследственные права и др. Христианство, иудаизм, ислам, индуизм и многие другие религии при регулировании семейных отношений часто руководствуются полом и вероисповеданием человека. Современные же светские государства, учитывая высокую вероятность нарушения прав женщин и детей, ограничивают третейские суды при рассмотрении семейных споров.

Неслучайно американский раввин М. Бройд в качестве обязательных условий деятельности религиозных арбитражей выделяет: 1) разработка подробного и стандартизированного арбитражного процесса; 2) создание обязательных внутренних апелляционных процедур для пересмотра решений; 3) предоставление сторонам права выбора, при возможности, между религиозными или светскими нормами; 4) привлечение услуг профессиональных юристов и специалистов из различных сфер; 5) учёт в арбитражных правилах существующих общественных отношений и традиций, в том числе в семейной сфере; 6) готовность религиозных арбитров к активной роли в руководстве общиной и к представлению интересов общины перед третьими лицами. Всё это, по мнению исследователя, защитит участников процесса, снизит вероятность ошибок, укрепит доверие верующих, увеличит вероятность признания решений религиозных судов светскими властями [Broyde, 2012/2013, 289–304; Broyde, 2014, 46–67]. Причём религиозные арбитры должны учитывать не только религиозное, но и светское право, чтобы быть «правыми» сразу в трёх сферах: религиозной, правовой и культурной (соответственно, на уровне религиозной догматики, светского законодательства и существующих в религиозной общине традиций) [Broyde, 2015, 125–126].

Итак, религиозные суды в самом общем виде можно определить как единоначальные или коллегиальные органы религиозных объединений, разрешающие на основе религиозных норм конфликты с участием верующих, а именно: семейные, имущественные, экономические споры; споры, связанные с толкованием религиозных догматов и норм; а также осуществляющие рассмотрение дел дисциплинарного характера, примирение верующих и их консультирование по религиозным вопросам. К современным религиозным судам можно отнести: 1) религиозные суды, регулирующие преимущественно внутриорганизационные споры (к примеру, католические, православные, англиканские и другие церковные суды); 2) религиозные третейские суды, рассматривающие широкий круг вопросов: брачно-семейные, наследственные, экономические и другие споры (в частности, раввинские, шариатские и др.); 3) учреждения религиозной медиации и примирения (например, в протестантских деноминациях).

3. Взаимодействие религиозных судов со светским государством и обществом

Компетенция религиозных судов в современную эпоху заметно отличается, например, при сравнении с периодом Средних веков, когда религиозным судам власти делегировали широкие полномочия по контролю за жизнью верующих, вплоть до рассмотрения уголовных дел (вероотступничество, нарушение клятвы, ересь, колдовство и др.). Сейчас религиозные суды уже не обладают такими полномочиями, из их компетенции изъяты уголовные, административные, семейные, многие гражданские и иные правоотношения. Однако они смогли приспособиться к изменившимся условиям, принять «правила игры» и обратить внимание на новые сферы, в частности, на процедуры примирения и консультирования верующих (вместо их реального наказания за нарушение религиозных норм, что практиковалось в прошлом и продолжает незаконно практиковаться сейчас). Более того, несмотря на возможность обращения в светские суды и государственные гарантии их прав, часть верующих предпочитает религиозные суды для рассмотрения семейных вопросов. В особенности это характерно для религиозных групп, проживающих в окружении иноконфессионального большинства и относительно компактно (например, этнорелигиозные общины мигрантов в европейских странах) [Baccaglini, 2014, 5].

Успешность религиозных судов в светском государстве во многом определяется: 1) количеством верующих, прибегающих к их услугам; 2) способностью религиозных судей учитывать в своих решениях светское законодательство и распространённые в общине практики. Религиозные суды занимают определённую нишу в разрешении споров, становясь по факту «досудебной» инстанцией, разбирательство в которой предшествует светскому суду, либо даже полностью его исключает. Если же светские суды придают решениям религиозных арбитражей юридическую силу, то это укрепляет уверенность верующих в их необходимости и подтверждает их альтернативный характер. Увеличение количества обращений становится основанием для расширения сети религиозных судов.

Государство может придавать юридическую силу решениям религиозных судов при выполнении двух условий: 1) предмет разбирательства соответствует их компетенции; 2) решение религиозного суда не противоречит законодательству и установленному публичному порядку. В целом, второе условие позволяет светским властям эффективно противостоять попыткам нарушения закона и прав граждан со стороны отдельных религиозных лидеров и групп. Согласимся с мнением М. Хелфанда, считающего соответствие публичному порядку (англ. «public order», фр. «ordre public») важным требованием для религиозных арбитражных судов [Helfand, 2011, 1258]. К принципам современного общественного устройства и судопроизводства исследователи, как правило, относят: уважение прав человека, равенство сторон перед законом и судом; право быть услышанным; равенство при даче свидетельских показаний [Baccaglini, 2014, 16]. Данные принципы становятся существенным барьером для расширения системы религиозных судов и их полномочий в современном обществе, а также способствуют: 1) защите прав рядовых верующих, 2) предотвращению «геттоизации», т.е. полного обособления религиозной общины от окружающего общества, 3) относительной «либерализации» подходов религиозных лидеров к интерпретации религиозных норм. Всё это одновременно может сыграть положительную роль для религиозных судов, поскольку они всё больше будут направлены не на «подавление» мнения участников спора, а на выработку ими взаимовыгодного решения. Умение религиозных объединений идти на компромисс в условиях глобализации и инокультурного окружения становится обязательным условием для сохранения и востребованности многих религиозных институтов.

Если религиозные арбитры игнорируют светское законодательство, то это означает формирование «параллельной» неформальной юстиции, зачастую подпольного характера. Деятельность данных «судов» имеет место в замкнутых общинах с жёсткой патриархальной иерархией, старающихся скрывать своё существование от правоохранительных органов. В частности, подобные ситуации периодически происходят вокруг некоторых шариатских судов в странах Европы и Северной Америки. Совершаемые такими религиозными «судьями» и их пособниками преступления, в том числе связанные с дискриминацией и насилием над женщинами, должны пресекаться правоохранительными органами и становиться основанием для принятия комплексных мер по предотвращению негативных проявлений в этнорелигиозных сообществах (например, среди мигрантов).

4. Дискуссия между сторонниками и противниками

Обратимся к дискуссии между сторонниками и противниками религиозных судов. М. Бройд перечисляет следующие доводы в пользу признания религиозных судов (арбитражей) государством: 1) это выражение религиозных свобод; 2) арбитражи часто эффективнее светских судов; 3) только они способны урегулировать религиозные споры; 4) арбитражи содействуют интеграции религии и смягчению религиозных установок; 5) они способствуют взаимообмену ценностями, обогащающему общественные отношения и дискурс [Broyde, 2016b, 237–267]. Исследователь заявляет о примате коллективного права на свободу вероисповедания. Согласно М. Бройду, религиозные сообщества не способны функционировать без источников справедливости и поэтому наличие у общины действующих правовой и судебной религиозных систем, позволяющих на основе арбитражных соглашений «принудить» рядовых членов (при согласии человека быть «принуждённым»), играет важную роль в её формировании и развитии. В противном же случае религиозные свободы ущемляются государством [Broyde, 2016b, 205–206, 265–267].

Н. Уолтер приводит аргументы против религиозных судов: 1) ограничение прав сторон (особенно женщин) и склонность к процессуальным злоупотреблениям (в частности, предвзятость судей); 2) нарушение конституционного права на свободу религии, ограничение свободы вероисповедания и перемены веры. По его мнению, религиозные суды должны разрешать только вопросы сугубо религиозного характера (например, богословские, обрядовые), либо выносить юридически обязательные решения по делам, по которым у светских судов нет соответствующих компетенций (например, о соответствии поступков священнослужителя религиозной доктрине) [Walter, 2012, 541]. Учёный полагает, что 1) принцип свободы договора вступает

в очевидное противоречие с принципом свободы вероисповедания, так как такое соглашение препятствует смене религии человеком и заставляет его действовать против своей воли (т.е. религиозный арбитраж обладает потенциальными дискриминирующими последствиями); 2) придание договорам об обращении в религиозные суды и постановлениям религиозных судов обязательной юридической силы нарушает свободу вероисповедания; 3) неисполнение светскими судами решений религиозных судов не ограничивает свободу религии, поскольку соответствует принципу «нейтралитета» государства в религиозной сфере [Walter, 2012, 559–568]. М. Хелфанд и К. Вулф также рассматривают попытки придания юридической силы решениям религиозных судов в качестве серьёзной опасности для уязвимых членов религиозных сообществ [Helfand, 2011, 1294; Wolfe, 2006, 427–430].

О. Маклин и А. Шахар пытаются занять срединную позицию. Действительно, в религиозных судах существует вероятность ущемления прав женщин, но этого можно избежать, поставив их под надзор светских судов. Это позволит наладить диалог между государственными судьями и религиозными сообществами, а наиболее уязвимые члены общин смогут получить гарантии соблюдения их прав и свобод. В таком случае религиозные лидеры, опасаясь распада своих объединений, будут всё больше обращаться к либеральному толкованию традиционных норм. Если же деятельность религиозных судов запретить, то это приведёт к прекращению взаимодействия между религиозными сообществами и государством, поэтому не следует жёстко ставить верующих перед выбором между светской и религиозной системами разрешения споров [Macklin, 2013, 362–363; Shachar, 2008, 573–574, 604–607].

Вышеприведённые аргументы «за» и «против» отражают всю противоречивость функционирования религиозных судов в современном светском государстве. И сторонники, и противники апеллируют к одному и тому же принципу демократического светского государства – к свободе религии, но при этом каждая группа выбирает лишь одну сторону этой свободы: защитники религиозных судов говорят о необходимости соблюдения коллективного права на свободу вероисповедания (в виде права религиозного объединения на автономию), а оппоненты настаивают на примате индивидуальных прав личности, призывая не допускать ограничений прав и свобод отдельных верующих.

Противники религиозных судов не случайно обращают внимание на права женщин-участников религиозного судебного процесса, так как различие в правах и обязанностях по признаку пола существует во многих религиозных нормативных системах. Причём проблемы возникают не только с правами участниц процесса (к примеру, если свидетельские показания мужчины имеют преимущество перед показаниями женщины, либо развод зависит только от согласия мужа), но и при выборе арбитра. Так, по общему правилу женщина не может претендовать на должность судьи в иудейских, мусульманских судах, а также в ряде христианских церковных судов. И многое зависит от переосмысления религиозных норм богословами, лидерами общин, религиозными судьями и общиной верующих в целом.

К сожалению, иногда лидеры и активные члены религиозных сообществ могут пытаться использовать право на автономию как инструмент для обособления от окружающего общества и давления на членов объединения. С другой стороны, особенностью религиозных судов является то, что часто их решения заранее обеспечены более высоким авторитетом среди верующих, чем постановления светских органов власти. Это означает исполнение решения большинством участников спора, поскольку в противном случае нарушитель рискует столкнуться с неблагоприятными последствиями в виде общественного порицания, вплоть до исключения из общины.

5. Столкновение концепций

А. Бейкер справедливо отмечает, что при обсуждении проблемы религиозных судов в светском государстве, по сути, сталкиваются две противоречащие друг другу концепции: правовой плюрализм (legal pluralism) и нормативный плюрализм (normative pluralism) [Baker, 2012, 188–191]. Концепция правового плюрализма сводится к признанию существования нескольких правовых систем (правовых порядков), и законы государства являются лишь одной из них. Этнические обычаи и религиозные нормы, наряду с правилами бизнес-корпораций, профессиональных союзов и иных

объединений формируют широкую сеть негосударственных правовых систем. Граждане имеют возможность самостоятельно выбирать, каким нормам следовать. Государство же, по мнению некоторых «плюралистов», должно идти на уступки негосударственным правовым системам, даже если они прямо противоречат законодательству. Правовой плюрализм можно рассматривать как своеобразное юридическое выражение крайнего экономического либерализма и свободы рынка с государством в роли незаметного «ночного сторожа», только место свободного обращения товаров и услуг здесь занимает свободный выбор правил поведения.

Концепция нормативного плюрализма тоже признаёт влияние на поведение человека этнических обычаев, культурных, религиозных и корпоративных норм, однако не ставит их в один ряд с государственным правом, имеющим наивысшую силу [Twinning, 2010, 475–478, 497–498]. Суды руководствуются только государственными законами, а религиозные и этнокультурные нормы применяются лишь в рамках этнорелигиозных сообществ в части, не противоречащей закону. Если государственное право исполняется принудительно, то остальные нормы применяются только добровольно. Конечно, тезис о добровольном следовании нормам внутри этнорелигиозных сообществ не всегда соответствует реальности, случаются и факты принуждения. Равно не всегда государственные законы применяются в точности и по справедливости. Однако нормативный плюрализм, на наш взгляд, лучше отражает социальную действительность и направлен на компромиссное развитие общественных отношений при сохранении единых правил, избегая крайностей, способных дезинтегрировать общество и государство.

Главным недостатком правового плюрализма является обоснование идеи справедливости договорными отношениями и полное игнорирование доминирующих в обществе ценностей и интересов, определяемых политическим и культурным большинством. Б. Тернер и Б. Арслан подчёркивают, что даже с точки зрения либерализма религиозные суды в странах «западной» модели могут существовать лишь при наличии шести условий: 1) строгая секулярность (нейтральное отношение государства к любым религиям); 2) равенство и нейтралитет в отношении религиозных судов; 3) наивысший арбитр – законы государства; 4) гендерное равенство; 5) защита прав человека; 6) защита либеральных ценностей от судебных решений, основанных на ценностях, несовместимых со светским либерализмом [Turner, 2011, 145]. Как видим, эта позиция в целом вписывается в концепцию нормативного плюрализма.

Заключение

Религиозные суды в светских государствах являются неизбежным следствием религиозных свобод и принципа отделения религии от государства, хотя они и могут иногда порождать конфликты как с окружающим обществом и государством, так и среди верующих. Роль религиозных судов в современном социуме напрямую зависит от степени религиозности различных групп населения, уровня автономии религиозных объединений и позиции законодателя. Попытки в концептуальном плане обосновать исключительное положение религиозных судов с точки зрения правового плюрализма и коллективного права на свободу вероисповедания представляются сомнительными. Более того, такой подход и жёсткие требования о невмешательстве государства во внутренние дела религиозных объединений способны привести к нарушениям прав и свобод человека. С другой стороны, не вполне правильна и запретительная политика, не допускающая никаких форм религиозных судов на территории секулярного государства и рассматривающая их как однозначно негативное явление. Более разумным представляется сохранение за религиозными объединениями права на создание собственных органов по разрешению конфликтов с учётом требований светского законодательства. Одновременно государству и представителям гражданского общества следует мониторить ситуацию в религиозных сообществах, выявлять конфликтные ситуации и урегулировать их на основе верховенства закона при соблюдении индивидуального и коллективного права на свободу вероисповедания, а также осуществлять профилактику образования замкнутых религиозных групп, являющихся потенциальной средой для противоправных деяний и распространения радикальных религиозных взглядов.

Библиографический список

1. Baccaglini, L. Arbitration on family matters and religious law: a Civil Procedural Law Perspective / L. Baccaglini // Civil Procedure Review. – 2014. – Vol. 5. – № 2. – P. 3–21.
2. Baker, A.M. A Higher Authority: Judicial Review of Religious Arbitration / A.M. Baker // Vermont Law Review. – 2012. – Vol. 37. – P. 157–202.
3. Bradney, A. Law and Faith in a Sceptical Age / A. Bradney. – New York-Oxon: Routledge-Cavendish, 2009. – 177 p.
4. Broyde, M.J. Faith-Based Private Arbitration as a Model for Preserving Rights and Values in a Pluralistic Society / M.J. Broyde // Chicago-Kent Law Review. – 2015. – Vol. 90:1. – P. 111–140.
5. Broyde, M.J. Jewish Law Courts in America: Lessons Offered to Sharia Courts by the Beth Din of America Precedent / M.J. Broyde // New York Law School Law Review. – 2012/2013. – Vol. 57. – P. 287–311.
6. Broyde, M.J. Multicultural ADR and Family Law: A Brief Introduction to the Complexities of Religious Arbitration / M.J. Broyde // Cardozo Journal of Conflict Resolution. – 2016. – Vol. 17. – P. 793–822.
7. Broyde, M.J. Sharia Tribunals, Rabbinical Courts, and Christian Panels. Religious Arbitration in America and the West / M.J. Broyde. – Oxford University Press, 2016. – 312 p.
8. Broyde, M.J. The Pillars of Successful Religious Arbitration: Models for American Islamic Arbitration Based on the Beth Din of America and Muslim Arbitration Tribunal Experience / M.J. Broyde, I. Bedzow, S.C. Pill // Harvard Journal on Racial and Ethnic Justice. – 2014. – Vol. 30. – P. 33–76.
9. Helfand, M.A. Religious Arbitration and the New Multiculturalism: Negotiating Conflicting Legal Orders / M.A. Helfand // New York University Law Review. – 2011. – Vol. 86. – № 5. – P. 1231–1305.
10. Helfand, M.A. Religion's Footnote Four: Church Autonomy as Arbitration / M.A. Helfand // Minnesota Law Review. – 2013. – Vol. 97. – P. 1891–1962.
11. Helfand, M.A. The Challenge of Co-Religionist Commerce / M.A. Helfand, B.D. Richman // Duke Law Journal. – 2015. – Vol. 64. – № 5. – P. 769–822.
12. Macklin, A. Multiculturalism meets privatization: The case of faith-based arbitration / A. Macklin // International Journal of Law in Context. – 2013. – Vol. 9. –№ 3. – P. 343–365.
13. Religion, and the Secular State: National Reports / Ed. By J. Martinez-Torron, W. Cole Durham. – Provo, Utah: Brigham Young University, the International Center of Law and Religion Studies, 2010. – 826 p.
14. Shachar, A. Privatizing Diversity: A Cautionary Tale from Religious Arbitration in Family Law / A. Shachar // Theoretical Inquiries in Law. – 2008. – № 9.2. – P. 573–607.
15. Tamanaha, B. Understanding Legal Pluralism: Past to Present, Local to Global / B. Tamanaha // Sydney Law Review. – 2008. – Vol. 30. – P. 375–411.
16. Turner, B.S. Shari'a and legal pluralism in the West / B.S. Turner, B.Z. Arslan // European Journal of Social Theory. – 2011. – № 14 (2). – P. 139–159.
17. Twinning, W. Normative and Legal Pluralism: A Global Perspective / W. Twinning // Duke Journal of Comparative and International Law. – 2010. – Vol. 20. – P. 473–517.
18. Walter, N. Religious Arbitration in the United States and Canada / N. Walter // Santa Clara Law Review. – 2012. – Vol. 52. – № 2. – P. 501–569.
19. Wolfe, C.L. Faith-Based Arbitration: Friend or Foe? An Evaluation of Religious Arbitration Systems and Their Interaction with Secular Courts / C.L. Wolfe // Fordham Law Review. 2006. – Vol. 75. – № 1. – P. 427–469.

Текст поступил в редакцию 12.09.2019.

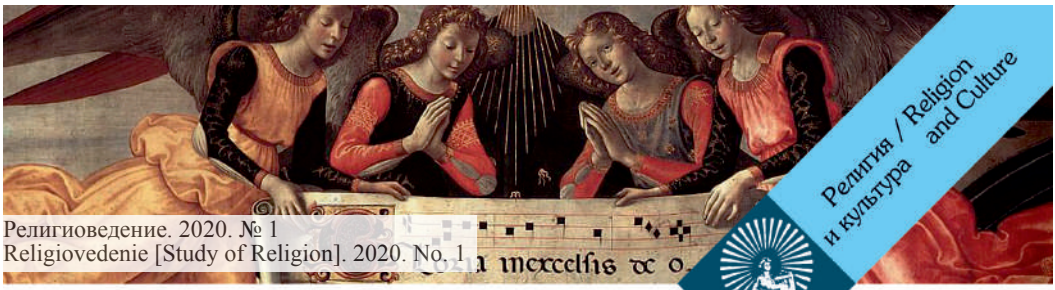
[1] В статье для краткости используется словосочетание «религиозные суды», под которым автор понимает все органы религиозных объединений по разрешению конфликтов на основе религиозных норм.

[2] Исследования проблем взаимодействия религии и права носят междисциплинарный характер и находятся на стыке религиоведения, юриспруденции, истории, философии, социологии, политологии, конфликтологии, поскольку касаются одновременно систем религиозных норм (религиозного права соответствующих религий), религиозных институтов регулирования поведения верующих, государственно-конфессиональных отношений, проблем секулярности и свободы вероисповедания.

References

1. Baccaglini L. Arbitration on Family Matters and Religious Law: a Civil Procedural Law Perspective. *Civil Procedure Review,* 2014, vol. 5, no. 2, pp. 3–21 (in English).
2. Baker A.M. A Higher Authority: Judicial Review of Religious Arbitration. *Vermont Law Review*, 2012, vol. 37, pp. 157–202 (in English).
3. Bradney A. *Law and Faith in a Sceptical Age*. New York-Oxon: Routledge-Cavendish, 2009, 177 p. (in English).
4. Broyde M.J. Faith-Based Private Arbitration as a Model for Preserving Rights and Values in a Pluralistic Society. *Chicago-Kent Law Review*, 2015, vol. 90:1, pp. 111–140 (in English).
5. Broyde M.J. Jewish Law Courts in America: Lessons Offered to Sharia Courts by the Beth Din of America Precedent. *New York Law School Law Review*, 2012/2013, vol. 57, pp. 287–311 (in English).
6. Broyde M.J. Multicultural ADR and Family Law: A Brief Introduction to the Complexities of Religious Arbitration. *Cardozo Journal of Conflict Resolution*, 2016, vol. 17, pp. 793–822 (in English).
7. Broyde M.J. *Sharia Tribunals, Rabbinical Courts, and Christian Panels. Religious Arbitration in America and the West.* Oxford University Press, 2016, 312 p. (in English).
8. Broyde M.J., Bedzow I., Pill S.C. The Pillars of Successful Religious Arbitration: Models for American Islamic Arbitration Based on the Beth Din of America and Muslim Arbitration Tribunal Experience. *Harvard Journal on Racial and Ethnic Justice*, 2014, vol. 30, pp. 33–76 (in English).
9. Helfand M.A. Religious Arbitration and the New Multiculturalism: Negotiating Conflicting Legal Orders. *New York University Law Review*, 2011, vol. 86, no. 5, pp. 1231–1305 (in English).
10. Helfand M.A. Religion's Footnote Four: Church Autonomy as Arbitration. *Minnesota Law Review*, 2013, vol. 97, pp. 1891–1962 (in English).
11. Helfand M.A., Richman B.D. The Challenge of Co-Religionist Commerce. *Duke Law Journal*, 2015, vol. 64, no. 5, pp. 769–822 (in English).
12. Macklin A. Multiculturalism Meets Privatization: The Case of Faith-Based Arbitration. *International Journal of Law in Context*, 2013, vol. 9, no. 3, pp. 343–365 (in English).
13. *Religion and the Secular State: National Reports.* Eds. by J. Martinez-Torron, W. Cole Durham, ed. Provo, Utah: Brigham Young University, the International Center of Law and Religion Studies, 2010, 826 p. (in English).
14. Shachar A. Privatizing Diversity: A Cautionary Tale from Religious Arbitration in Family Law. *Theoretical Inquiries in Law*, 2008, no. 9.2, pp. 573–607 (in English).
15. Tamanaha B. Understanding Legal Pluralism: Past to Present, Local to Global. *Sydney Law Review,* 2008, vol. 30, pp. 375–411 (in English).
16. Turner B.S., Arslan B.Z. Shari'a and legal pluralism in the West. *European Journal of Social Theory,* 2011, no. 14 (2), pp. 139–159 (in English).
17. Twinning W. Normative and Legal Pluralism: A Global Perspective. *Duke Journal of Comparative and International Law*, 2010, vol. 20, pp. 473–517 (in English).
18. Walter N. Religious Arbitration in the United States and Canada. *Santa Clara Law Review*, 2012, vol. 52, no. 2, pp. 501–569 (in English).
19. Wolfe C.L. Faith-Based Arbitration: Friend or Foe? An Evaluation of Religious Arbitration Systems and Their Interaction with Secular Courts. *Fordham Law Review*, 2006, vol. 75, no. 1, pp. 427–469 (in English).

Submitted for publication on September 12, 2019.



Религиоведение. 2020. № 1
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 1

Религия / Religion и культура and Culture

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.1.123-131

[1]Трухин В.И., [2]Нацвин А.В.

[1]Институт геологии и природопользования ДВО РАН
675000, Россия, г. Благовещенск, пер. Рёлочный, 1
tru_vi@mail.ru
[2] Амурский государственный университет
675027, Амурская область, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21
natsvin1998@yandex.ru

Трухин В.А.

Нацвин А.В.

Реконструкция внешнего облика Воскресенской церкви Албазинского острога

Аннотация. В статье представлен процесс воссоздание архитектурного образа Воскресенской церкви Албазинского острога методом 3D моделирования. Для этой реконструкции использованы исторические документы, материалы археологических раскопок и выполнен анализ маньчжурского картографического рисунка «Luosha» из рукописного атласа «Aihun, Luosha, Taiwan, Nei Menggu tu». В 2012 году в результате раскопок проводимых Албазинской Археологической экспедицией на территории Албазинского городища был обнаружен столбчатый фундамент. Общая конфигурация фундамента представляет собой в плане восьмиугольник с небольшими пристройками к югу и к западу, а также полукруглой пристройкой к востоку. В 2019 году в ходе исследования была создана 3D модель острога, в которой трёхмерная упрощённая модель церкви была совмещена на топографическом плане с местом обнаружения столбчатых фундаментов. Сравнение полученного результата с картографическим рисунком «Luosha» дало высокую степень совпадения. Исходя из этого, было установлено, что, с одной стороны, созданная 3D модель острога обладает высокой достоверностью и может быть использована для дальнейшей работы по реконструкции облика Албазинского острога, а с другой стороны, объект, изображённый в центральной части маньчжурского рисунка, однозначно является изображением Албазинской Воскресенской церкви и может быть использован для её реконструкции. Размеры церкви, были определены из графического соответствия на маньчжурском рисунке «Luosha» размеров церкви и проездной башни. Кроме маньчжурского рисунка «Luosha» для детализации конструкции церкви был привлечён ряд письменных источников из Российских архивов. Всё это позволило воссоздать внешний облик Воскресенской церкви и создать 3D модель, пригодную для воспроизведения на 3D принтере.

Ключевые слова: Албазинский острог, Воскресенская церковь, часовня, XVII век, китайский картографический рисунок, 3D модель

[1] Vladimir I. Trukhin, [2] Aleksey V. Natsvin

[1] Institute of Geology and Natural Management of FEB RAS
1 Ryolochny lane, Blagoveshchensk, Russia, 675000
tru_vi@mail.ru
[2] Amur State University
21 Ignatevskoe shosse, Blagoveshchensk, Russia, 675027
natsvin1998@yandex.ru

Reconstruction of the External Appearance of Voskresenskaya Church of Albazin Fortress (Albazinsky Ostrog)

Abstract. The paper presents the process of recreation of the architectural image of Voskresenskaya Church (Resurrection Church) of Albazin fortress (Albazinsky ostrog) by the method of 3D modeling. Historical documents, archeological excavations and analysis of Manchu pictorial map “Luosha” from the manuscript atlas “Aihun, Luosha, Taiwan, Nei Menggu tu” were used for this reconstruction. In 2012, as a result of excavations carried out by the Albazino Archeological Expedition, a wooden foundation post was discovered on the territory of Albazinsky hillfort. The foundation post was an octagon with extensions from the south, west, and east. In 2019, a 3D model of Albazin fortress was created during the “Three-Dimensional Computer

Modeling of Albazin Fortress in1684" study. A simplified model of the church was combined on a topographic plan with the location of the foundation post. The result gave a high degree of coincidence with Manchu pictorial map "Luosha". The following logical conclusions were drawn: 1) 3D model of Albazin fortress is highly reliable and can be used for further work on reconstruction of its architectural image; 2) the object depicted in the central part of the Manchu pictorial map "Luosha" is an image of Voskresenskaya Church of Albazin fortress and can be used for its reconstruction. The size of the church was determined from the graphic correspondence of its size and the tower of Albazin fortress in the Manchu pictorial map "Luosha" and some Russian historical documents from Russian archives. All this allowed recreating of the exterior of Voskresenskaya Church of Albazin fortress.

Key words: Albazin fortress (Albazinsky ostrog), Jesus Christ's Resurrection Church, chapel, 17th century, Manchur pictorical map, 3D model

В конце прошлого столетия в ряде научных работ, посвящённых археологическому изучению Албазинского острога, были созданы графические реконструкции этого оборонительного сооружения. Это, прежде всего, труды А.Р. Артемьева [Артемьев, 1999], В.И. Кочедамова [Кочедамов, 1978], Н.П. Крадина [Крадин, 1987, 56–62]. Вместе с тем реконструкции облика первых православных церквей на Амуре в них не были достоверно реализованы. Отдельно следует отметить работу В.Л. Обертас [Обертас, 2004, 16–19], в которой были приведены результаты исследования, проведённого с целью выявления сведений об архитектуре храма Воскресения Христова Албазинского острога. Однако, как отмечал автор, привлечённые им источники «не содержали сведений об особенностях архитектурноконструктивных решений здания храма», а «границы исследования были расширены с целью выявления общих принципов архитектурных решений православных культовых зданий, возводившихся на Дальнем Востоке России в эпоху первичного освоения» [Обертас, 2004, 16].

Сохранившихся русские письменные исторические документы донесли до нас некоторые сведения о строительстве в Албазинском остроге и в непосредственной близости от него православных храмов. Прежде всего, это часовня в «надолбах», упоминаемая в «Росписном списке Албазинского острога» 1674 года [Трухин, 2018б, 186]. Ещё об одном храме – церкви «во имя Спаса Нерукотворённого», входившем в комплекс Албазинской Спасской пустыни, известно из свидетельства албазинского казака Ивана Коркина 1681 года [Красноштанов, 2008, 244].

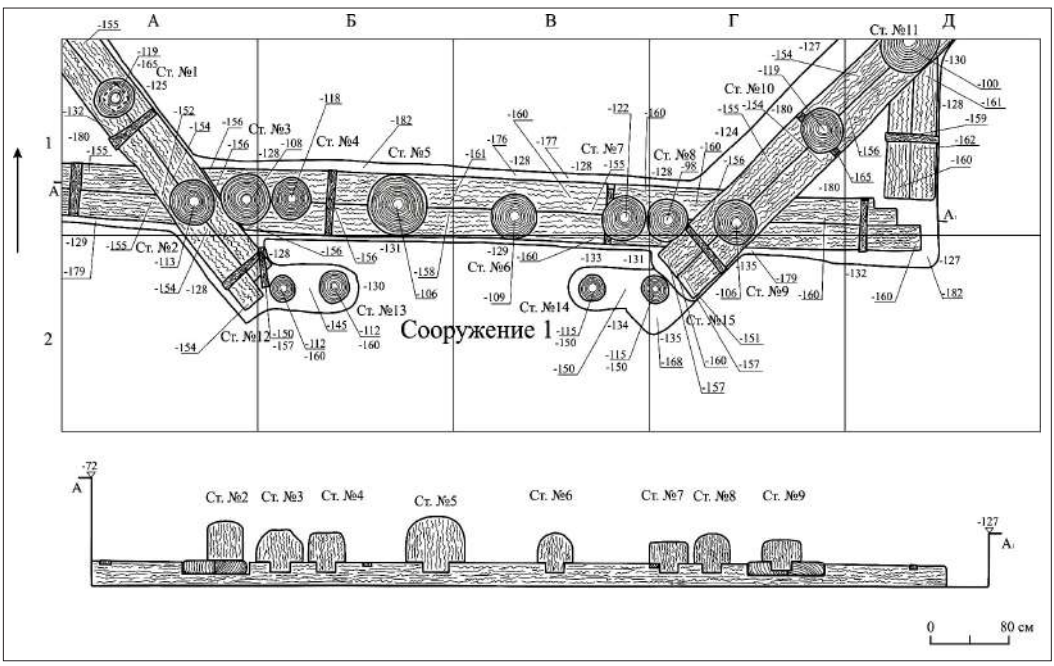
Возможно, в «малом» остроге, построенном казаками сразу после их прибытия на Албазинское городище, в проездной башне была ещё одна часовня. На это указывает название проезжей башни этого острога – «Спасская» [СПФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Ед. хр. 23. № 303]. Как правило, если в башне была часовня, она получала название в честь находившейся там иконы. Вполне вероятно, на первых порах икона, принесённая чёрным попом Гермогеном «Спас», находилась в этой часовне, а позже была перенесена в комплекс монастыря. Правда, в отличие от Ивана Коркина Нерчинский воевода Ф.Д. Воейков даёт иное название Албазинского монастыря. В своей отписке «О вкладчиках албазинского Спасского монастыря» он пишет: «...в Албазинском де остроге у всемилостивого Спаса в монастыре...» [РГАДА. Ф. 1142. Оп. 1. Д. 19. Л. 30–31]. А это значит, что точную иконографию образа, который принёс Гермоген на Амур, ещё предстоит уточнить.

Последним по времени строительства Албазинским храмом была уже упоминаемая выше «церковь во имя Воскресения г(о)с(по)да б(о)га и спаса нашего И(су)са Хр(и)ста» [СПФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Ед. хр. 25. № 209. Л. 414], построенная на территории острога. О получении разрешения на строительство этой церкви известно из грамоты митрополита Сибирского и Тобольского Корнилия 1673 года [Берх, 1821, 202–203].

Из «Росписного списка Албазинского острога» 1674 года известно, что ко времени его составления в остроге был построен «амбар Воскресенской» [Трухин, 2018б, 186]. Опираясь на сходство названия церкви и амбара, было высказано предположение, что амбар мог служить основанием для строящейся церкви, а сама церковь находилась внутри «малого» острога [Трухин, 2018а, 45]. Это предположение оказалось ошибочным. Введение в научный оборот полного текста «Книги переписной

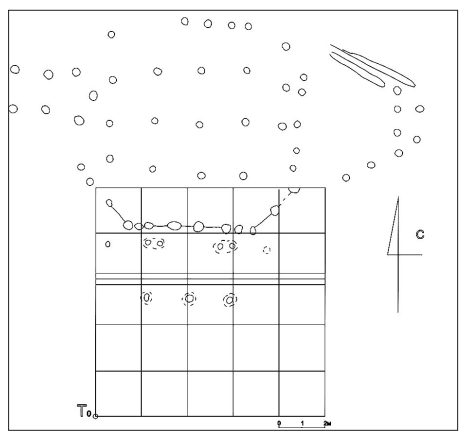
Албазинскаго острогу и острожному всякому строению, и около острогу всяких острожных крепостей, и что принял налицо с приезду своего Алексей Толбузин в Албазинску ясашной и денежной казны и хлебных и военных припасов» 1684 года [СПФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Ед. хр. 24. № 269. Л. 412–415] позволило установить, что Воскресенская церковь была построена за пределами «малого острога», в «новом остроге».

В результате раскопок 2012 года Албазинской Археологической экспедиции на территории Албазинского городища был обнаружен столбчатый фундамент. Непосредственно в раскоп попала только южная часть фундамента. Форму всего сооружения удалось зафиксировать по рядам небольших углублений, которые располагались в соответствии со столбчатым фундаментом, обнаруженным в раскопе. Общая конфигурация фундамента представляет собой в плане восьмиугольник с небольшими подпрямоугольными пристройками к югу и к западу, а также полукруглой пристройкой к востоку. [Черкасов, Беляков, Вальчак, 2014, 226]. Длина стороны восьмиугольного фундамента, попавшей в раскоп (около 5,5 м.) позволяет определить расчётный размер диагонали сооружения, которая составляет примерно 7,2 метра.



Илл. 1. Албазинское городище. Столбчатый фундамент. 2013 г. [Албазинский острог, 2019, 142].

Кроме церкви XVII века на территории Албазинского городища существовала церковь, построенная 1860 году забайкальскими казаками и солдатами при повторном присоединении Амура к России. При строительстве этой церкви проводились работы по устройству фундаментов, в ходе которых были обнаружены останки защитников



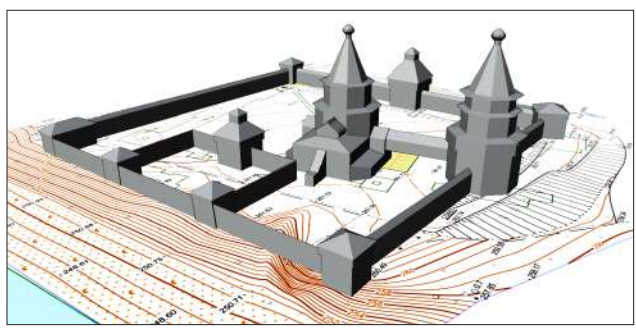
Илл. 2. Албазинское городище. План углублений, позволяющих реконструировать план существовавшего ранее строения и план раскопа, зафиксировавшего конструкцию деревянного столбчатого фундамента. 2012 г. [Албазинский острог, 2019, 136].

острога [Богданов, 1900, 68]. К какому из этих храмов относился обнаруженный фундамент, установить не удалось.

В 2019 году в ходе исследования «Трёхмерное компьютерное моделирование Албазинского острога периода 1684 г.» [Еремин, Трухин, Бугаев, 2019, 10–25], проведённого в Амурском государственном университете, была создана 3D модель острога, в которой трёхмерная упрощённая модель церкви была совмещена на топографическом плане с местом обнаружения столбчатых фундаментов. Сравнение полученного результата с единственным известным графическим источником, содержащим изображения церквей Албазинского острога – картографическим рисунком «Luosha»из рукописного атласа «Aihun, Luosha, Taiwan, Nei Menggu tu» (艾渾,羅剎,台灣,蒙古圖) [Library, https://www.loc.gov/item/gm71005078/], дало высокую степень совпадения. Исходя из этого, можно констатировать, что, с одной стороны созданная 3D модель острога обладает высокой достоверностью и может быть использована для дальнейшей работы по реконструкции облика Албазинского острога, с другой стороны, объект, изображённый в центральной части маньчжурского рисунка, однозначно является изображением Албазинской Воскресенской церкви и может быть использован для дальнейшей детализации её реконструкции. Однако принадлежность обнаруженных фундаментов церкви XVII можно будет считать доказанной только в том случае, если удастся установить, что церковь XIX века не была построена на том же самом месте.

Как уже отмечалось выше, церковь по благословлению митрополита Сибирского и Тобольского Корнилия планировалось «построить во имя Воскресения Христова, да о пределех Пресвятыя Богородицы Владимирския, да собор Архистратига Михаила» [Берх, 1821, 204–205].

Иначе говоря, здание должно было состоять из непосредственно здания церкви, двух прирубов для приделов и как минимум одного алтарного прируба.



Илл. 3. 3D-модель острога, совмещенная с топографическим планом Албазинского городища [авт. Еремин И.Е., Трухин В.И., Нацвин А.В.].

Следующий отрывок из следственного дела Албазинского приказчика Якова Евсевьева, свидетельствует о том, что у церкви была трапеза: «... В прошлом во 188 году около Петрова дни и Павлова а к[о]торого де ч(и)сла того он Лёвка не упомнит сошлися в Албазинском остроге в трапез(е) всем войском и написали великому г(о)с(у)д(а) рю челобитную...» [РГАДА. Ф. 1142. Оп.1. Д. 22. Л. 2–3]. То, что казаки собрались в трапезе писать челобитную в день Петра и Павла, однозначно свидетельствует о том, что строительство церкви к 29 июня 1680 года уже завершилось, и она была одним из главных общественных зданий Албазинского острога.

Илл. 4. Изображение Албазинского острога из картографического рисунка «Luosha» [Aihun, Luosha, Taiwan, Nei Menggu tu. Map. Library of Congress. Available at: https://www.loc.gov/item/gm71005078/ (accessed on January 23, 2020)].

По тексту отписки служилого человека Албазинского острога Гаврилы Флорова приказному человеку Даурских острогов Павлу Яковлевичу Шульгину [Трухин, 2019] можно определить отрезок времени, когда было начато строительство Воскресенской Албазинской церкви. Это период между 1 сентября 1676 года и 7 апреля 1677 года. Кроме того, становится понятно, почему задерживалось её возведение, ведь разрешение на строительство было получено ещё в 1673 году. По мнению приказного человека Албазинского острога Г. Флорова, строительство не могло быть закончено без достаточного количества «варовых» снастей (канатов). По «Росписному списку Албазинскаго острога» 1674 года в остроге было более 100 метров («сорок семь сажен») «снастей варовых подчал» [Трухин, 2018, 188], но характеристики строящейся церкви, видимо, были таковы, что этого количества такелажа было недостаточно. Поэтому Албазинцы настойчиво просили Нерчинского воеводу П.Я. Шульгина о возврате «варовых» снастей ранее взятых из албазинского острога: «...А те варовые снасти в прошлых годех взяты из Албазинского острогу».

Интересно, что по сведениям С.В. Бахрушина, албазинцами для Воскресенской церкви были заказаны два паникадила: одно ценою в 11 рублей 29 алтын, другое (весом 7 пудов 31 фунт) ценою 93 рубля 10 алтын [Научные труды, 1955, 244], что было достаточно неординарным и дорогим приобретением.

Теперь рассмотрим изображение Воскресенской церкви на рисунке «Luosha» из рукописного атласа «Aihun, Luosha, Taiwan, Nei Menggu tu» (рис.4). Как отмечалось в коллективной монографии «Албазинский острог: История, археология, антропология народов Приамурья» [Албазинский острог, 2019, 166–169], два центральных строения русской крепости теперь можно идентифицировать как церковь и колокольню. Главной приметой любой русской церкви являются шарообразные главы и кресты. И они действительно на рисунке есть, только главка над церковью превратилась в небольшой шарик над кровлей, а крест был размещён горизонтально.

Если учесть, что на рисунке север расположен слева, то алтарная часть церкви не видна. Собственно, сама церковь изображена круглой (в реальности, вероятнее всего, восьмигранной).

Перед церковью виден прямоугольный в плане объём трапезы. Его поперечный размер сопоставим с шириной самой церкви. Справа и слева от него видны два прируба, ширина которых примерно в два раза меньше притвора. На переднем плане мы видим лестницу, а также элементы ограждения – это паперть. Исходя из этого, можно констатировать, что строители выполнили предписание грамоты митрополита Сибирского и Тобольского Корнилия о строительстве церкви с двумя приделами. Такая компоновка православных храмов, имеющих восьмигранную в плане центральную часть, с расположением с запада притвора, с восточной стороны алтаря и одного или двух приделов, с севера и юга известна в России с XIII века. Храмы с такой пространственной композицией называли «о двадцати стенах» или «круглыми», так как они имели центрическую композицию в плане.

Чтобы определить размеры церкви, обратим внимание на то, что диаметр проездной башни и церкви на рисунке примерно одинаков. В отписке сына Нерчинского воеводы Фёдора Воейкова – Андрея, бывшего на приказе в Албазинском остроге в 1681 году, указывалось, что в планах перестройки крепости проездную башню «от слободы на увале» планировалось построить размером «четырёх сажен» [Поездка, 1844, 146]. Описание крепости 1684 г. свидетельствует о том, что проект был реализован с незначительными отклонениями и, соответственно, можно предположить, что строители выдержали планируемый размер башни, а соответственно и диаметр церкви должен находиться в пределах не менее 4 саженей (8,5 метров). Как мы уже отмечали, диаметр столбчатого фундамента по обмеру составил 7,2 метра, что не противоречит сделанным выводам. Тогда размер трапезной составит 6×6 м., а приделов 6×3 м.

Изображение лестницы, по которой люди поднимаются в церковь, может говорить о том, что под церковью был высокий подклет, а на паперть вели с земли лестницы.

Ещё одна деталь, имеющаяся на рисунке – соединяющий церковь и колокольню мост, – даёт возможность определить уровень пола Воскресенской церкви.

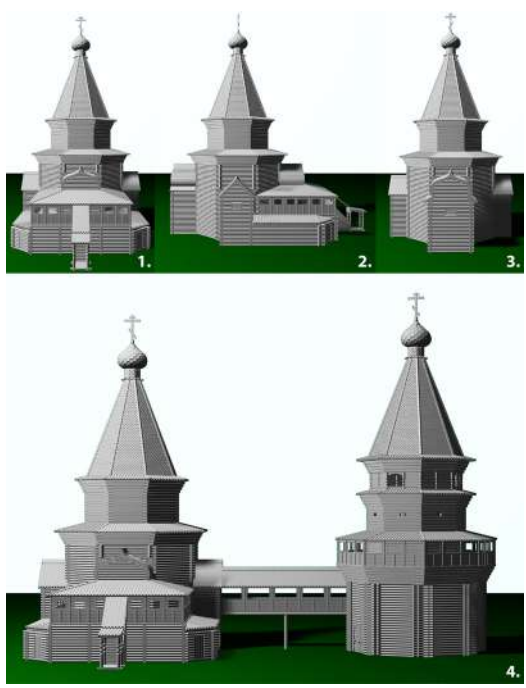
Обычно церковь и колокольня соединяются на уровне пола церкви, но в данном случае необходимость сохранения возможности въезда в острог через башню оказывает влияние на его уровень, и он должен составлять не менее 3–4 метров от уровня земли.

Судя по рисунку, по высоте Воскресенская церковь была немного выше проездной башни, расположенной в южной стене острога. В «Росписи Албазинского острога» 1684 года даётся подробное описание этой башни: «А круглая проезжая башня рублена в восемь стен. А стены двойные от земли до розвалу вышина четыре сажени. А розъвал рублен брусчатой вышина два аршина. А на розвале мост. А кругом тое башъни перила забраны в косяк и с окны и покрыты перила двойным тёсом и з зупцами. Да на той же башне на розвале нарублена колокольня круглая в лапу до первых зупцов вышина четыре сажени и с розвалом. А на розвале шеснатцать столбов. А перила забраны в косяк кругом. А на столбах шатёр. Розвал рублен брусчатой. Вышина розвалу два аршина. А подволока забрана в косяк. А с розвалу шатру вышина полпяты [4,5] сажени печатных. А на шатре крест и с маковицею. А в той башне четыре моста» [СПФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Ед. хр. 25. № 209. Л. 412]. Это описание в целом совпадает с общей конструкцией башни, изображённой на рисунке «Luosha» из рукописного атласа «Aihun, Luosha, Taiwan, Nei Menggu tu» – башня изображена круглой, с надстроенной на ней колокольней с окнами и перилами, шатровой кровлей. Несложный подсчёт позволяет определить, что высота башни, а соответственно и высота церкви без креста и маковицы составляла не менее 12,5 саженей печатных и 2 аршинов, а вместе с крестом и маковицей была около 30 метров.

При всей достоверности рисунка, на изображении церкви имеются детали, которые, несомненно, вызываю вопросы. Это, прежде всего, наличие на церкви некоторого подобия наблюдательной площадки или кругового балкона и отсутствие крыши над притвором и папертью. Всё это может говорить о том, что художник рисовал острог уже после его штурма маньчжурами. Во время маньчжурского штурма Албазинского острога летом 1685 года Воскресенская церковь была «огненными стрелами» подожжена, но не сгорела [РГАДА. Ф. 214. Ст. 973. Л. 167]. Вполне возможно, что пожар уничтожил шатёр церкви и кровлю трапезы и паперти. На рисунке видны частично сохранившиеся стены, отделяющие трапезу от паперти. Шатёр церкви художник, скорее всего, скопировал с шатра колокольни, включая отрытую площадку звонницы, которая в ходе штурма видимо не пострадала.

Все эти данные позволяют реконструировать предполагаемый вид Воскресенской церкви.

В данной работе не будет подробно рассмотрена методика реконструкции 3D моделей, отметим лишь, что моделирование церкви было проведено в программной среде графического 3D редактора Blender, где были разработаны детализированные пространственно-геометрические модели реконструируемого архитектурного комплекса. Модели создавались из базовых объектов (брёвен, бруса, досок и т.д.), сформированных на основе стандартных геометрических примитивов (цилиндров, параллелепипедов, правильных призм). При этом, исходя из соображений



Илл. 5. Реконструкция внешнего облика Воскресенской церкви Албазинского острога [авт. Еремин И.Е., Трухин В.И., Нацвин А.В.]. 1 – западный фасад; 2 – северный фасад; 3 – восточный фасад; 4 – комплекс Албазинская Воскресенская церковь и «круглая» проездная башня-колокольня.

удобства практического моделирования, толщина брёвен задавалась равной одной третьей части аршина. В свою очередь, непосредственная генерация внешнего вида рассматриваемых сооружений происходила аналогично их физическому возведению. Следует отметить, что визуальный анализ текущих результатов показывает, что они оказываются близкими к историческому изображению, представленному на рисунке «Luosha» из рукописного атласа «Aihun, Luosha, Taiwan, Nei Menggu tu». Из сохранившихся документов известно, что иереем в Албазинской Воскресенской церкви был белый поп Фёдор Иванов. Как и когда он пришёл в Албазинский острог, неизвестно. В мае 1672 года Ф. Иванов уже был в остроге и подписал от имени Федьки Евсивьева Плотника и Петрушки Осколкова «Челобитную албазинских казаков о поверстании в службу» [Красноштанов, 2008, 180–182]. 26 ноября 1682 года в челобитной Албазинских крестьян царю Фёдор Иванов подписался «вместо пашенных крестьян и детей своих духовных» уже как «Воскресенский поп» [Дополнения, 1867, 204–206].

Полностью Воскресенская церковь была сожжена уже после сдачи острога [Красноштанов, 2008, 256]. Часть её имущества удалось сохранить и вывезти в Нерчинск. Её настоятель белый поп Фёдор Иванов в Нерчинск не пошёл. На «усть Урки реки» он вместе с чёрным попом Гермогеном в числе других челобитчиков ста девятнадцати человек служилых, промышленных людей и пашенных крестьян «для хлебной скудости» был отпущен А. Толбузиным и ушёл на р. Лена. Тем не менее, имущество Воскресенской церкви вместе с казаками, вернувшимися на Албазинское городище и восстановившими в этом же году крепость, также было привезено в Албазин и находилось там и во время второй обороны Албазинского острога. После заключения Нерчинского договора «Воскресенская казна» окончательно была вывезена из Албазина в Нерчинск «церковнаго Воскресенскаго имущества старостою» Васильем Ерофеевым. Среди вывезенного имущества было большое количество икон и церковных служебных книг. [Поездка, 1844, 201–202].

Подводя итог вышесказанному, следует отметить, что проведённый анализ исторических документов позволил не только достоверно реконструировать внешний облик Воскресенской церкви Албазинского острога, но и создать 3D модель пригодную для воспроизведения на 3D принтере.

Список сокращений

РГАДА – Российский государственный архив древних актов
СПбФ АРАН – Санкт-Петербургский филиал архива РАН

Библиографический список

1. Албазинский острог: История, археология, антропология народов Приамурья / Отв. ред. А.П. Забияко, А.Н. Черкасов. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2019. – 348 с.
2. Артемьев, А.Р. Города и остроги Забайкалья и Приамурья во второй половине XVII–XVIII вв. / А.Р. Артемьев. – Владивосток, 1999. – 335 с.
3. Берх, В. Н. Подвиги боярского сына Ерофея Хабарова и водворение россиян на берегах Амура. / В.Н. Берх // Сын отечества. – М., 1821. – Т. 68. – №. 12. – С. 197–205.
4. Богданов, Р.К. Воспоминания амурского казака о прошлом, с 1849 по 1880 год / Р.К. Богданов // Записки Приамурского отдела Императорского русского географического общества. – Хабаровск, 1900. – Т. 5. – Вып. 3. – 110 с.
5. Дополнения к актам историческим, собранные и изданные археографической комиссией. – СПб., 1867. – Т. 10. – 504 с.
6. Еремин, И.Е. Трёхмерное компьютерное моделирование Албазинского острога периода 1684 г. (I) / И.Е. Еремин, В.И. Трухин, С.Н. Бугаев // Информатика и системы управления. – 2019. – № 4 (62) – С. 10–25.
7. Кочедамов, В.И. Первые русские города Сибири / В.И. Кочедамов. – М.: Стройиздат, 1978. – 190 с.
8. Крадин, Н.П. «Роспись Албазинского острога 1684 г.» / Н.П. Крадин // Россия и АТР. – 1992. – № 2. – С. 109–110.

9. Крадин, Н.П. Албазин – русская крепость на Амуре: (из истории оборонного зодчества XVII в.) / Н.П. Крадин // Чтения им. Г. И. Невельского: сб. Приамурского (Хабаровского) филиала Геогр. о-ва СССР, 24–25 сент. 1987 г. – Хабаровск, 1987. – Ч. 1. – С. 56–62.
10. Красноштанов, Г.Б. Никифор Романов Черниговский: документальное повествование / Г.Б. Красноштанов. – Иркутск: «Репроцентр А1», 2008. – 378 с.
11. Научные труды / С. В. Бахрушин; редкол.: А.А. Зимин и др.; вступ. ст. В. И. Шункова. – М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1955. – Т. 3. – Ч. 1: Избранные работы по истории Сибири XVI–XVII вв. – Ч. 1. Вопросы русской колонизации Сибири в XVI–XVII вв. – Акад. наук СССР, Ин-т истории. – 375 с.
12. Обертас, В.Л. Православные храмы Дальнего востока в эпоху землепроходцев / В.Л. Обертас // Вологдинские чтения: материалы научной конференции. – Владивосток, 2004. – Вып. 46–1. – С. 16–19.
13. Поездка в Забайкальский край. История города Албазина: извлечено из сочинений г. Миллера, дополнено с сохранившихся до ныне устных преданий, с присовокуплением официальных бумаг, изображающих подробности истории города Албазина и дела русских на реке Амуре с 1654 по 1687 год, или до времени мирнаго торговаго договора, заключённаго с китайцами в г. Нерчинске. / Василий Паршин. – М.: В типографии Николая Степанова, 1844. – 208 с.
14. Санкт-Петербургский филиал архива РАН (СПбФ АРАН). Ф. 21. Оп. 4. Ед. хр. 23. Ч. 2. № 303. Л. 334–334 об.
15. Санкт-Петербургский филиал архива РАН (СПбФ АРАН). Ф. 21. Оп. 4. Ед. хр. 25. Ч. 4. № 269. Л. 412–415.
16. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 1142. Оп. 1. Д. 19. Л. 30–31.
17. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 1142. Оп. 1. Д. 22. Л. 1–10.
18. Трухин, В.И. Первая Даурская служба Алексея Толбузина [Электронный ресурс] / В.И. Трухин // XII Дорохинские чтения. – Албазино, 2019 г. – URL: http://museumamur.org/uploads/Konference/Dorohinskie/19/%D0%92.%D0%98.%20%D0%A2%D1%80%D1%83%D1%85%D0%B8%D0%BD.docx (дата обращения 15.09.2019).
19. Трухин, В.И. Развитие крепостных сооружений Албазинского острога в исторической ретроспективе и некоторые аспекты реконструкции его объёмно-планировочной структуры / В.И. Трухин // Амурское казачество вчера и сегодня: мат. межрег. науч.-прак. конф. – Благовещенск, 2018. – С. 43–57.
20. Трухин, В.И. «Росписной список» Албазинского острога 1674 года / В.И. Трухин // Сборник Президентской библиотеки. Серия «Электронный архив». – СПб., 2018. – Вып. 3. – С. 178–188.
21. Черкасов, А.Н. Исследования Албазинской археологической экспедиции в 2011–2012 годах / А.Н. Черкасов, А.О. Беляков, С.Б. Вальчак, В.Н. Чхаидзе // Традиционная культура Востока Азии. Сборник статей / Под ред. Д.П. Волкова, А.П. Забияко, Е.А. Завадской, С.П. Нестерова. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2014. – Вып. 7. – С. 222–230.
22. Aihun, Luosha, Taiwan, Nei Menggu tu. [Between 1697 and 1722, 1697] Map. [Library of Congress] [Электронный ресурс]. – URL: https://www.loc.gov/item/gm71005078/ (дата обращения 16.02.2020) (in English).

Текст поступил в редакцию 12.09.2019.

References

1. *Albazinsky ostrog: Istoriya, arheologiya, antropologiya narodov Priamur'ya* [Albazin Fortress. History, Archeology, Anthropology of the Amur Peoples]. Eds. A.P. Zabiyako, A.N. Cherkasov. Novosibirsk, IAET SO RAN Publ., 2019, 348 p. (in Russian).
2. Artemyev A.R. *Goroda i ostrogi Zabajkal'ja i Priamur'ja vo vtoroj polovine XVII–XVIII vv.* [Cities and Fortresses of Transbaikalia and Amur Region in the
Second Half of the 17th – 18th centuries]. Vladivostok, 1999, 335 p. (in Russian).
3. Berkh V.N. *Syn otechestva* [Son of Motherland]. Moscow, 1821, vol. 68, no. 12, pp. 197–205 (in Russian).
4. Bogdanov R.K. *Zapiski Priamurskogo otdela IRGO* [Notes of the Amur Department of the Imperial Russian Geographical Society]. Khabarovsk, 1900, vol. 5. no. 3, 110 p. (in Russian).
5. *Dopolneniya k aktam istoricheskim, sobrannye i izdannye Arkheograficheskoi komissieyu* [Additions to Historical Acts Collected and Published by the Archaeographic Commission]. St. Petersburg: Tipografiya Eduarda Pratsa Publ., 1867, vol. 10, 504 p. (In Russian).
6. Eremin I.E., Truhin V.I., Bugaev S.N. *Informatika i sistemy upravleniya* [Informatics and Control Systems]. 2019, no. 4(62), p. 10–25 (in Russian).

7. Kochedamov V.I. *Pervye russkie goroda Sibiri* [The First Russian Cities of Siberia]. Moscow, Strojizdat Publ., 1978, 190 p. (In Russian).
8. Kradin N.P. *Rossiya i ATR* [Russia and Asian Pacific Region]. 1992, no. 2, pp. 109–110 (in Russian).
9. Kradin N.P. *Chteniya im. G.I. Nevel'skogo: sb. Priamurskogo (Khabarovskogo) filiala Geogr. o-va SSSR* [G.I. Nevelskoy Readings: Collection of Amur (Khabarovsk) Branch of Geographical Society of the USSR, September 24–25, 1987]. Khabarovsk, 1987, part 1, pp. 56–62 (in Russian).
10. Krasnoshtanov G.B. *Nikifor Romanov Chernigovskij: dokumental'noe povestvovanie* [Nikifor Romanov Chernigovsky: Documentary Narration]. Irkutsk, "Reprocentr A1" Publ., 2008, 378 p. (In Russian).
11. *Nauchnye trudy* [Scientific Works]. S.V. Bakhrushin (ed.). Moscow: Akad. nauk SSSR Publ., vol. 3, part. 1, 1955, 375 p. (In Russian).
12. Obertas V.L. *Vologdinskie chteniya: materialy nauchnoi konferentsii* [Vologda Readings: Proceedings of the Scientific Conference]. Vladivostok, 2004, iss. 46–1, pp. 16–19 (in Russian).
13. *Poezdka v Zabajkal'skij kraj. Istorija goroda Albazina* [A Trip to the Transbaikalia. The History of the City of Albazin]. Moscow: Nikolaja Stepanova Publ., 1844, 208 p. (In Russian).
14. *Sankt-Peterburgskij filial arhiva RAN* [St. Petersburg Branch of Russian Academy of Science Archive]. Fund 21, inventory 4, file 23, part 2, no. 303, fols. 334–334 vs. (In Russian).
15. *Sankt-Peterburgskij filial arhiva RAN* [St. Petersburg Branch of Russian Academy of Science Archive]. Fund 21, inventory 4, file 25, part 4, no. 269, fols. 412–415 (in Russian).
16. *Rossijskij gosudarstvennyj arhiv drevnih aktov* [Russian State Archive of Early Acts (RGADA)]. Fund1142, inventory 1, file 19 l, fols. 30–31 (in Russian).
17. *Rossijskij gosudarstvennyj arhiv drevnih aktov* [Russian State Archive of Early Acts (RGADA)]. Fund1142, inventory 1, file 22, fols. 1–10 (in Russian).
18. Trukhin V.I. *Pervaja Daurskaja sluzhba Alekseja Tolbuzina* [The First Daur Service of Alexey Tolbuzin]. Available at: http://museumamur.org/uploads/Konference/Dorohinskie/19/%D0%92.%D0%98.%20%D0%A2%D1%80%D1%83%D1%85%D0%B8%D0%BD.docx (accessed on January 23, 2020) (in Russian).
19. Trukhin V.I. *Amurskie kazaki vchera i segondya: materialy mezhrefional'noy nauchno-practicheskoy konferentsii* [Amur Cossacks Yesterday and Today: Proc. of Interregional Science and Practice Conference]. Blagoveshhensk, 2018a, pp. 43–57 (in Russian).
20. Trukhin V.I. *Sbornik Presidentskoy biblioteki. Seriya "Elektronny arkhiv"* [Collection of the Presidential Library. Series "Electronic Archive".]. St. Petersburg, 2018b, vol. 3, pp. 178–188 (in Russian).
21. Cherkasov A.N., Belyakov A.O., Val'chak S.B., Chkhaidze V.N. *Traditsionnaya kul'tura vostoka Azii* [Traditional Culture of the East of Asia]. Blagoveshchensk: Amursky gos. un-t Publ., 2014, vol. 7, pp. 222–230 (in Russian).
22. *Aihun, Luosha, Taiwan, Nei Menggu tu* [Between 1697 and 1722, 1697] Map. [Library of Congress] Available at: https://www.loc.gov/item/gm71005078/ (accessed on January 23, 2020) (in English).

Submitted for publication on September 12, 2019.

Religion / Религия и культура
Религиоведение. 2020. № 1
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 1
DOI: 10.22250/2072-8662.2020.1.132-141

[1] Еремин С.Ю., [2] Киричков И.В.

[1] Русское географическое общество
690091, Россия, г. Владивосток, ул. Уборевича, 20
es200660@mail.ru
[2] Сибирский государственный институт искусств им. Д. Хворостовского
660049, Россия, г. Красноярск, ул. Ленина, 22
kiri4kov@mail.ru

Еремин С.Ю.

Киричков И.В.

Храм Святой Софии Премудрости Божией в Харбине

Аннотация. Храм Святой Софии Премудрости Божией в Харбине, ныне Музей истории архитектуры, возведённый по проекту известного русского архитектора В.А. Косякова, является одним из выдающихся памятников архитектуры, находящихся на северо-востоке Китая. Летом 2017 года на основе исторических чертежей Храма Богоявления Господня на Гутуевском острове в Санкт-Петербурге, а также современных фотографий авторами настоящей статьи был разработан комплект проектно-конструкторской документации, включающий в себя чертежи северного, южного, восточного, западного фасадов храма, продольный, поперечный разрез, план первого этажа. Через год, летом 2018 года, китайской стороной были начаты работы по его реставрации. В статье описано состояние храма как до, так и после реставрационных работ, приведён ряд уникальных материалов – фотографий, чертежей, готовых для практического применения, в частности, для восстановления внутреннего убранства храма. Примеры качественной реставрации в мире, к сожалению, весьма редки. Согласно «Международной конвенции об охране Всемирного и природного наследия» необходимо выполнение четырёх пунктов, а именно: подлинность материала, подлинность замысла, подлинность мастерства, подлинность окружения. В случае Софийского храма удалось лишь частично удовлетворить требования по подлинности материала и подлинности замысла. Так как реставрационные работы ещё не завершены, российская сторона выражает надежду на восстановление исторического облика храма в полном объёме: росписей, иконостасов, киотов, оконных решёток и других утраченных деталей убранства, поскольку сохранение памятника архитектуры в его первозданном виде одинаково важно как китайской, так и российской стороне.

Ключевые слова: Софийский храм, Харбин, северо-восток Китая, православная архитектура, реставрация, псевдорусский стиль, иконостас, храмовые росписи, церковная утварь, Русский клуб

[1] Sergei Yu. Eremin, [2] Igor V. Kirichkov

[1] Russian Geographical Society
20 Uborevich str., Vladivostok, Russia, 690091
es200660@mail.ru
[2] Dmitri Hvorostovsky Siberian State Academy of Arts
22 Lenin str., Krasnoyarsk, Russia, 660049
kiri4kov@mail.ru

The Cathedral of the Holy Wisdom of God in Harbin

Abstract. The Cathedral of the Holy Wisdom of God (Saint Sophia Cathedral) in Harbin – now the Municipal Architecture and Art Museum – was built by the famous Russian architect V.A. Kosyakov and is one of the outstanding monuments of architecture in Northeast China. In the summer of 2017, according to the historical drawings of the Church of the Epiphany on Gutuevsky Island in St. Petersburg and contemporary photographs, the authors of this article made a project of the cathedral, including drawings of the north, south, east, and west facades, vertical and horizontal sections and ground floor plan. The restoration works were began by the Chinese specialists in the summer of 2018. The article describes the state of the cathedral before and after the restoration work, gives a number of unique materials – photographs and drawings ready for practical use – in particular, for the restoration of the church interior. Unfortunately, there are very few examples

of high-quality restoration. According to the "International Convention for the Protection of the World and Natural Heritage", the authenticity of next four points must be fulfilled: material, design, craftsmanship, and environment. The Russian side is grateful to the Chinese authorities for the preservation and maintenance of the architectural monument in its proper condition, but the identified shortcomings still need to be corrected. There is long, meticulous work ahead to restore paintings, iconostases, candlesticks, etc. Therefore, the restoration work at this moment cannot be fully considered as finished. The authors of the article hope for a joint fruitful cooperation, because the preservation of the architectural monument is equally important, both for Chinese and Russian parties. The gained experience can and should be passed to the future generations.

Key words: Saint Sophia Cathedral, Harbin, Northeast China, Orthodox architecture, restoration, pseudo-Russian style, iconostasis, church paintings, church utensils, Russian club

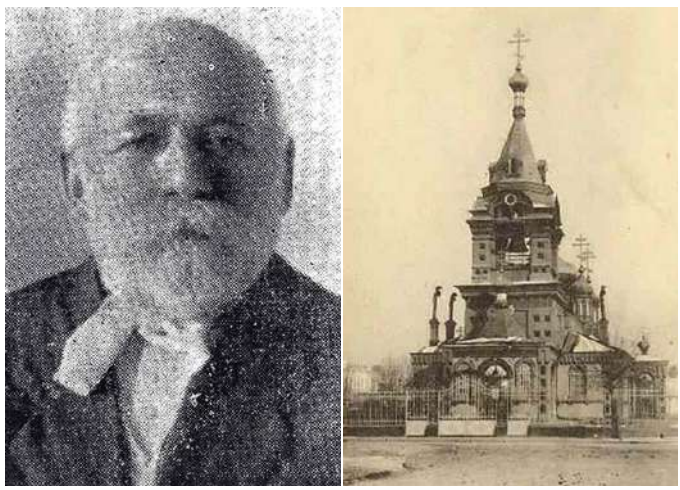
---

Памятник российского исторического присутствия на северо-востоке Китая Храм Святой Софии Премудрости Божией (кит. «哈尔滨圣·索非亚大教堂») был заложен 14 сентября 1923 г. благодаря усилиям настоятеля прихода протоиерея Михаила Филологова, прибывшего в Маньчжурию из Оренбурга. Храм строился в районе Дао Ли (кит. «道里», бывш. «Пристань») на улице Тхоу Лун Дзе № 95 (кит. «透龙街», бывш. «Водопроводная») рядом с улицей Чжао Линь Дзе (кит. «兆麟街», бывш. «Мостовая») [Зёрен, 1932, 3]. В 1925 г. уже были построены фундамент и цоколь храма, в 1926 г. были возведены стены первого этажа. Торжественное освещение храма совершилось в воскресение 25 декабря 1932 г. (12 декабря по стар. стилю) [Торжество, 1932, 21–22]. Всего на строительство храма, включая внутренние росписи, было потрачено 180 тыс. местных долларов. Из этой суммы путём добровольных пожертвований было собрано 42 тыс. долларов 90 центов. Остальная сумма была изыскана на месте. Первыми жертвователями стали Л.М. Гвоздев и А.Ф. Симеон. Первые пожертвования – 40 куб. м. бутового камня, 300 рублей, 100 тыс. шт. кирпича. В состав первого строительного комитета вошли инженер Карганов, Л.М. Гвоздев, Н.В. Водянский, П.И. Кузнецов, И.П. Чистякова, А.Г. Глебов, П.П. Крынин, А.И. Лякер, Г.Д. Антипас, С.Ф. Скоблин, И.И. Павлов, Т.А. Головизнин, М.М. Осколков, протоиерей отец Ф. Стрелков, И.М. Воротников, протодиакон А. Сумерли. Состав комитета со временем менялся в связи со смертью некоторых его членов. Возведённая церковь играла доминирующую композиционную роль в окружающем городском ландшафте [Забияко, Забияко, Левошко, 2015, 44].

В возведении Софийского храма, который сегодня знают все жители Харбина и многочисленные его гости, сыграл большую роль русский предприниматель, купец Илья Фёдорович Чистяков. Он имел большое и прибыльное предприятие – чайную фабрику в Харбине. Чай привозился с Юга Китая, из города Ханькоу (сегодня – Ухань), обрабатывался, расфасовывался и поставлялся в Россию. Чаеторговец Чистяков был поставщиком Российского Императорского дома, а также – богобоязненным, верующим христианином. Именно он построил в Харбине здание первого Софийского храма, которое ранее принадлежало 4-ой Восточно-Сибирской стрелковой дивизии, расквартированной в Корпусном городке. Перед эвакуацией дивизии в Россию, в 1906 г. (после окончания Русско-японской

Илл. 1. Член Строительного комитета и жертвователь на возведение Софийского храма купец Л.М. Гвоздев. Источник – личный фотоархив Алексея Авдеева (г. Нью-Йорк, США).

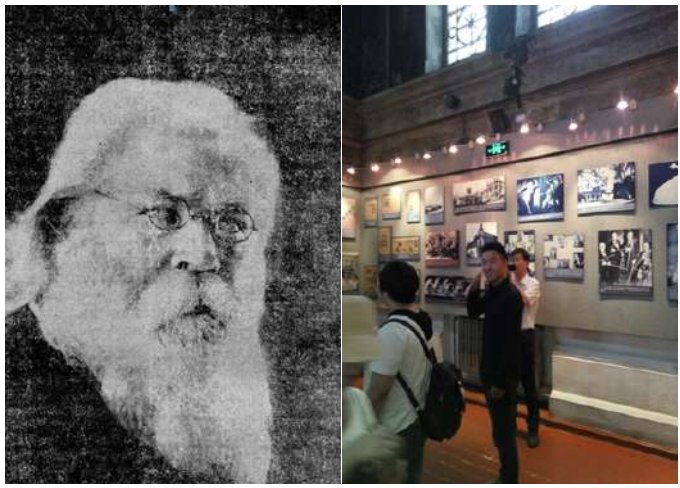
войны) её командир генерал Калинковский «по мысли и ходатайству купца И.Ф. Чистякова» передал храм городу Харбину. В письме, подтверждающем факт передачи, были следующие слова: «Жертвуем православному населению города Харбина здание своей дивизионной церкви, где вся дивизия молилась с момента её формирования. В надежде, что жертвуемое здание соберёт под своей кровлей православный люд Харбина и воодушевит его мощный дух на воссоздание величественного храма Святой Софии, по своему великолепию не уступающего нашим древним храмам в древне-престольном граде Киеве». На свои средства купец Чистяков перенёс здание храма в район Пристань, потратив на благое дело (в том числе и на благолепное и обильное украшение) не менее 60.000 рублей. Через полтора года при его же финансировании Софийский храм отремонтировали и обложили кирпичом, было организовано добротное печное отопление. 22 ноября 1908 г. первый храм Софии Премудрости Божией на Пристани был освящён архиерейским чином – прибывшим в Харбин владыкой Владивостокским Евсевием (Никольским). Купец Чистяков не оставлял своего попечительства над храмом, а когда родилась идея строительства нового, капитального здания Софийского храма – активно поддержал доброе начинание. Но не суждено было ему увидеть новую величественную церковь: в 1924 г. купец Чистяков ушёл в лучший мир. Его дело благотворительности и на многие годы взяла на свои хрупкие женские плечи вдова – Ираида Петровна (она долгие годы была бессменным ктитором храма) [Сумароков, 1942, 6–7]. По словам русских харбинцев, семья купца Чистякова была крупнейшим из всех жертвователей – она внесла около половины сметной стоимости строительства нового Софийского храма.



Илл. 2. Илья Фёдорович Чистяков – строитель первого (и второго) Софийских храмов в Харбине. Источник – личный фотоархив авторов.

После оккупации всего северо-востока Китая в 1931–32 гг. японскими захватчиками и создания ими марионеточного государства Маньчжоу-Го новые власти стали требовать от всех граждан нового государства поклонения японской богине Аматерасу. Было необходимо дважды в день в определённое законом время кланяться в сторону Токио, где располагался дворец императора Японии, и в сторону Чанчуня, где находилась резиденция императора Маньчжоу-Го – Пу И. Православные харбинцы сразу же отказались от этого действа, ссылаясь на то, что христианин не может поклоняться двум богам. Японцы настаивали. Отец Михаил Филологов, настоятель недавно построенной Софийской церкви на Пристани, в те годы был секретарём Епархиального Совета. Он был очень рослым и полным человеком – китайцы, которые всегда с почтением относились (и относятся) к таким крупным мужчинам, говорили ему вслед с уважением: «русский Бога поехал». Местные про-японские власти арестовали отца Михаила и продержали его в своих застенках – фактически, как заложника, без предъявления обвинения более трёх месяцев. Надеясь сломить «упрямство» правящего архиерея – владыки Мелетия (Заборовского) и вынудить всех православных христиан исполнять государственный закон. После освобождения отец Михаила невозможно было узнать – он похудел втрое. И очень скоро ушёл в мир иной. Похоронили настоятеля, по словам русских харбинцев, внутри Софийского храма под деревянным полом у стены южного придела церкви. Долгое время место захоронения было обнесено

невысокой оградкой, она не сохранилась. Но никто из христиан Харбина не исполнял японский ритуал – власти вынуждены были «закрыть глаза» на эту часть общественной жизни в государстве Маньчжоу-Го [В день, 1928, 28; Светлой памяти, 1946, 38–39].



Илл. 3. Протопресвитер Михаил Филологов и место его упокоения в Софийском храме. Источник – личный фотоархив авторов.

Стены, потемневшие за долгие годы существования храма, помнят как счастливые, так и трагичные моменты истории Харбина. После ухода русских из Харбина в 1960-х годах собор пришёл в полнейшее запустение. Кресты с куполов были сбиты, здание использовалось в качестве склада для торговцев с рынка, располагавшегося в районе теперешнего Первого харбинского универмага. В период культурной революции существовали планы разрушить храм. Харбинские старожилы говорят, что его дважды и безуспешно пытались взорвать. Верующие люди считают, что сила духа усопшего отца Михаила была так высока, что сила взрыва (-ов) не смогла разрушить храм и трещина «остановилась над его могилой». Датчик на трещине и место захоронения видны на Илл. 3. Фото храма без крестов от 1985 года предоставлены внуком одного из купцов, жертвователей на строительство храма Лавра Гвоздева – Алексеем Авдеевым (США).

Илл. 4. Фото Софийского храма в 1985 году. Источник – личный фотоархив Алексея Авдеева (г. Нью-Йорк, США).

С ноября 1996 г. собор находится в списке памятников культуры Китайской Народной Республики (4–227) первой категории, в ведении Управления по делам религий и национальностей города Харбина. В 1997–98 гг. собор был отремонтирован городскими властями, что потребовало больших затрат. По данным китайской прессы тех лет был организован сбор пожертвований, в том числе – прямо на улицах Харбина. По городу в людных местах ходили люди с ящичками, сопровождаемые

полицейским. Собрали огромную даже по сегодняшним меркам сумму – 10.000.000 юаней. Храм был приведён в порядок. На куполах поставили золочёные кресты, в алтарной нише разместили картину, изображающую Тайную вечерю. Несколько лет на боковых колоннах внутри храма находились две большие иконы. В галерее, расположенной за главным алтарём, была устроена небольшая выставка старинных икон и утвари. Росписи, носящие чаще орнаментальный характер, и кресты, выполненные в виде углублений, напоминали посетителям музея о том, что в здании располагался православный храм.

Илл. 5. Две большие иконы справа и слева от алтарной части храма и выставка старинных икон (февраль 2007 года). Источник – личный фотоархив А.В. Бухтеева (г. Далянь, КНР).

В 2006 г. окружающая Софийский храм территория была очищена от прилегающей застройки. На площади перед храмом был построен музыкальный фонтан, картинная галерея русских художников и несколько сувенирных магазинов. В те же годы китайской стороной предпринимались не менее двух попыток украсить внешний облик Храма Софии Премудрости Божией. Так, весной 2007 г. были сняты с восточного фасада храма – над главным входом – три большие иконы, написанные на холсте (предположительно они были установленные туда в период благоустройства территории вокруг храма) и переданы работавшим в Харбине двум русским художникам – Елене Горбачевой и Виктору Борткевичу – для написания копий. Старые иконы были написаны людьми, не знакомыми даже с элементарными основами иконописи (холсты не были загрунтованы, наверняка их писали китайские художники, хотя образы были выбраны канонические). Русские исполнители настойчиво и неоднократно обращались к заказчикам с предложением выполнить святые лики в виде мозаики (для более длительной сохранности образов), но китайская сторона настояла на повторном написании копий на холсте. С образцов с помощью шила и углей были сняты точные копии. Иконописцы исповедались по сотовому телефону своим духовникам в России (в те годы в Харбине не было ни одного православного священника) и со строгим соблюдением поста и молитвы за два с лишним месяца закончили выполнение заказа. Самой крупной работой была икона Спасителя – три на полтора метра, Богородица и Иоанн Креститель – 1500х700. В августе 2007 г. в присутствии многих руководителей провинции Хэйлунцзян, города Харбина и района Дао Ли обновлённые иконы были установлены на свои места над входом в храм.

Из-за влияния погодных факторов (изменение температуры воздуха, ветер, осадки) иконы постепенно теряли новизну и были сняты с фасадной стены храма уже в конце 2008 г. Одновременно были убраны две большие иконы и ликвидирована небольшая выставка икон и утвари внутри здания бывшей Софийской церкви.

На здании Софийского храма, с наружной его части, находятся 13 специальных ниш для установки в них икон. Четыре над главным входом, один на алтарной стене и по четыре на боковых стенах. На имеющихся исторических фотографиях все они пусты, кроме одной – над главным входом в церковь. В ней в маленьком круглом медальоне находилась икона Спасителя.

Илл. 6. Русские художники у написанных ими копий икон для Софийского храма. Источник – личный фотоархив Е.Н. Горбачевой (г. Владивосток).

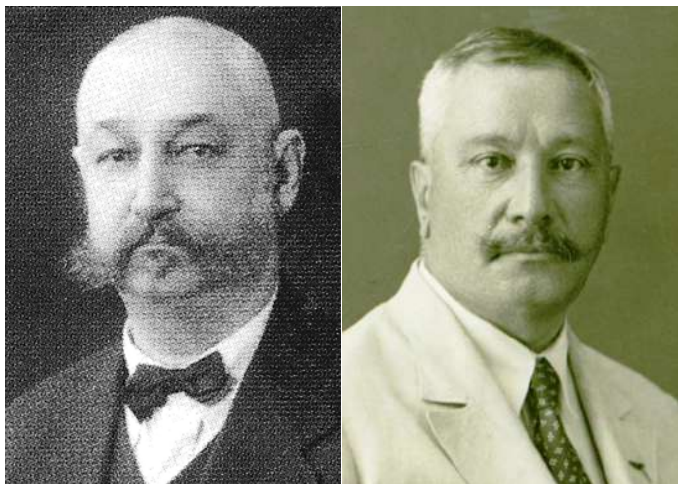
Илл. 7. Внешний вид восточного фасада Софийского храма в феврале 2007 года. Источник – личный фотоархив А.В. Бухтеева (г. Далянь, КНР) и авторов.

Илл. 8. Лик Христа Спасителя над главным входом в Софийский храм, фото декабря 1932 года. Источник – личный фотоархив авторов.

Трёхпрестольный храм построен в псевдорусском стиле, совмещающем в себе элементы византийской культуры и русские национальные традиции. Автор проекта храма – гражданский инженер (архитектор) Василий Антонович Косяков. Выполнение плана и сооружение храма было поручено опытному гражданскому инженеру Юлию Петровичу Жданову (22.11.1877 – 19.12.1940), который после окончания Института гражданских инженеров (1898–1903), был направлен в Харбин на строительство КВЖД. В 1912 г. построил храм Христа Спасителя в Мукдене (Шэньян) по проекту Великого князя Петра Николаевича. В том же году в Харбине им был построен особняк чаеторговца И.Ф. Чистякова на Вокзальном проспекте, в 1930 г. – Покровский храм на Большом проспекте в Новом городе, у стены которого он и упокоился после ухода из жизни в 1940 г. Непосредственно привязкой проекта Софийского храма занимался гражданский инженер Михаил Матвеевич Осколков, который окончил Николаевское инженерное училище в 1899 году, Николаевскую инженерную академию в 1903 г. В 1917–20 гг. руководил строительством в Благовещенске Свято-Троицкой церкви – аналог храма Богоявления Господня (проект В.А. Косякова). В Харбин Осколков эмигрировал в 1920 г., где с 1923 по 1932 гг. участвовал в возведении Софийского храма, опыт строительства аналогичного храма в России он использовал в Китае [Дин, 2019, 122–130]. В 1928 г. инженер Ю.П. Жданов оставил руководство работами и за строительство стал отвечать М.М. Осколков. Работы были сданы подрядчику Семёну Никифоровичу Пешкову.

Софийский храм является одним из самых больших христианских храмов на Дальнем Востоке и может вместить около 2000 прихожан [Крадин, 2001, 115]. Общая площадь храма составляет 717,25 кв. м. (158 кв. саж.), высота снаружи 53,34 м. (25 саж) и 35,2 м. (16,5 саж.) высота внутри. Софийская церковь имеет очень оригинальный

план в виде латинского креста с удлинённой западной ветвью [Мазанова, Крадин, 2012, 309–314]. Пространство трапезной части, разделённое на три нефа двумя продольными рядами колонн, создаёт переходную зону, подготавливающую посетителей к восприятию внутреннего храмового объёма [Масленникова, 2007, 11–26]. Полуциркульная апсида окружена галереей, имеющей восточный вход. Объём каменной кладки фундамента составляет 1631,28 куб. м. (168 куб. саж.), цокольной части – 359,27 куб. м. (37 куб. саж.), кирпичной кладки – 4078,2 куб. м. (420 саж.) (2 млн. кирпичей), бетонной кладки – 485,5 куб. м. (50 куб. саж.).Всего 6554,25 куб. м. (675 куб. саж.). Одна кубическая сажень обошлась в среднем в 272 доллара при наличии центрального отопления, электрического освещения, внутренней росписи. Стены выложены в виде крестовой кладки из красного кирпича размерами, согласно обмерам, 250х125х60 мм. Главный престол был посвящён Софии Премудрости Божией. По воспоминаниям харбинского священника Николая Падерина, храм имел два придела. Правый придел был освящён во имя пророка Божия Илии и мученицы Ираиды. Это было данью памяти покойного Ильи Фёдоровича Чистякова, строителя двух Софийских храмов, и его супруги Ираиды Петровны Чистяковой, которая долгие годы помогала отцу Михаилу в должности старосты храма. Левый придел, долгие годы остававшийся неназванным, в 1946 г. был освящён во имя Святого Благоверного князя Михаила Тверского (и в память об отце Михаиле Филологове, который прошёл многие испытания своей веры во Христа и чьими многими трудами и молитвами был возведён Софийский храм). Приход имел своё благотворительное учреждение: Софийское приходское похоронное бюро, которое имело очень большое значение для беднейшего населения города и долгое время располагалось в здании первого Софийского храма на Пристани.

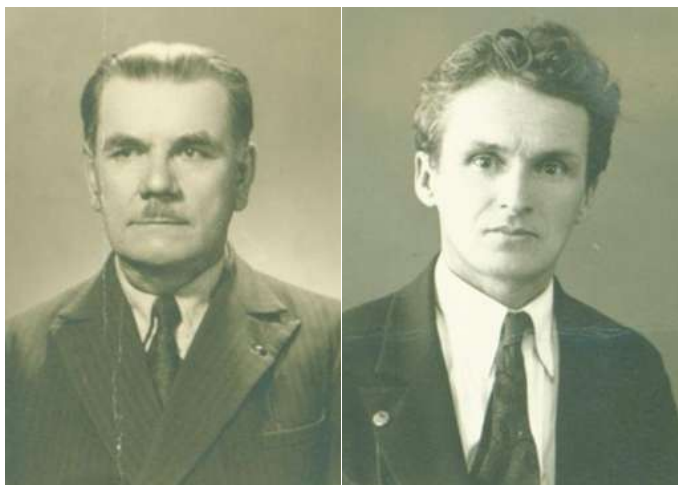


Илл. 9. Строители Софийского храма в Харбине Юлий Петрович Жданов и Михаил Матвеевич Осколков. Источник – личный фотоархив авторов.

Центральный большой купол тёмно-зелёного цвета имеет луковичную форму и поставлен на высокий барабан, окружённый поясом окон и кокошников. Общее количество арочных проёмов барабана – шестнадцать. Фасады украшены многочисленными узорами, вход обрамлён арочным порталом. Над входом возвышается сужающаяся к верху двухъярусная шатровая колокольня со

Илл. 10. Строительный комитет по сооружению нового Софийского храма. В центре отец Михаил Филологов и И.П. Чистякова – староста храма. Источник – личный фотоархив авторов.

стрельчатыми арками звонниц, увенчанная золочёной луковичной главкой с крестом. Росписью стен храма занимался учитель рисования Александр Кузьмич Холодилов по эскизам, составленным художником-педагогом, выпускником Строгановского художественно-промышленного училища Владимиром Михайловичем Анастасьевым, в русском теремном стиле. А.К. Холодилов в 1920 г. эмигрировал в Харбин, с 1924 г. был штатным преподавателем рисования и черчения в Высшем начальном училище Харбина (на Артиллерийской ул.), в котором проработал более 20 лет. Считался одним из лучших художников-педагогов Харбина [Холодилов, 2019].

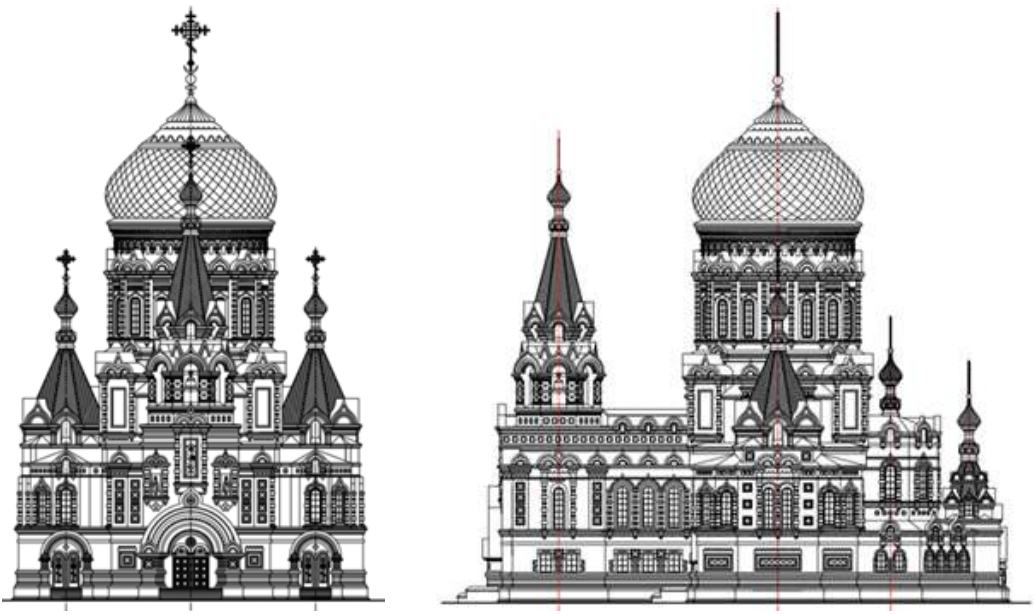


Илл. 11. Пешков Семён Никофорович – подрядчик, Холодилов Александр Кузьмич – автор росписей храма. Источник – личный архив авторов.

Одной из отличительных особенностей Храма Софии Премудрости Божией в Харбине является установка на боковых внутренних арках церкви и на арках над хорами множества электрических лампочек. Подобные технические решения встречаются в украшательстве православных храмов крайне редко. Архитектурными аналогами Софийского собора являются три храма. Первый из них был возведён в Санкт-Петербурге – Храм Богоявления Господня на Гутуевском острове (1892–97-е гг.). Второй – в Никольск-Уссурийске (современный город Уссурийск, Приморский край) – Николаевский собор (1894–1900-е гг.). Третий – в Благовещенске – Троицкая церковь (1906–11 гг.). Четвёртым был построен Храм Святой Софии Премудрости Божией (1923–32 гг.) в Харбине уже после смерти автора проекта В.А. Косякова. Известно, что В.А. Косяков умер в 1921 г. В настоящее время храмы в Благовещенске и Уссурийске не сохранились. При общем сходстве нельзя сказать, что Софийский храм в Харбине стал абсолютной копией уже существующих храмов. Каждый из этих храмов уникален по-своему. В качестве отличительных черт могут быть названы форма центрального купола, внутренние колонны, иконостасы, росписи, мозаики, кирпичная кладка, заполнение оконных, дверных проёмов, наружное благоустройство. Вероятно, столь значительные изменения диктовались отсутствием некоторых видов строительных материалов, необходимых специалистов, необходимостью дополнительных финансовых вложений, градостроительными условиями. Если Храм Богоявления Господня на Гутуевском острове расположен вдали от центра города, то Храм Святой Софии Премудрости Божией находится непосредственно в самом центре Харбина и является основной градостроительной доминантой.

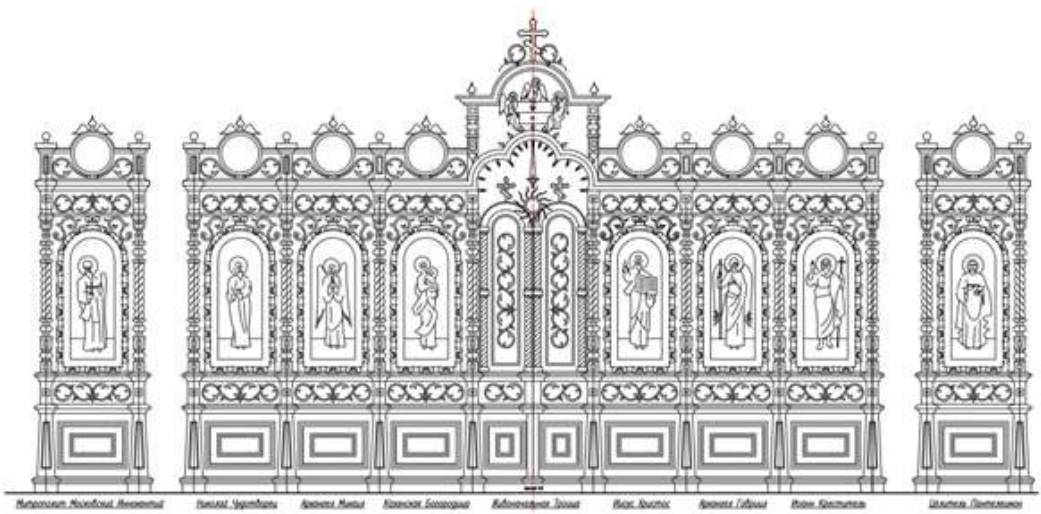
Летом 2017 г. на основе исторических чертежей Храма Богоявления Господня на Гутуевском острове в Санкт-Петербурге гражданского инженера В.А. Косякова, опубликованных в журнале «Зодчий» в 1891 году, гравюр Л.В. Зубчаникова, В. Зейпеля, опубликованных в журнале «Всемирная Иллюстрация» № 1217, а также современных фотографий был разработан комплект проектно-конструкторской документации, включающий в себя чертежи северного, южного, восточного, западного фасада храма, продольный, поперечный разрез, план первого этажа, чертежи иконостаса и деталей внутреннего убранства. Разработка документации осуществлялась при непосредственном сотрудничестве с Исторической секцией Русского клуба в Харбине.

Реставрация памятников архитектуры – весьма трудоёмкий процесс, который зависит от многих факторов, правил, регламентов и законов. Строительным



Илл. 12. Западный и южный фасад Софийского храма. Авторская разработка.

работам, как правило, предшествует длительный этап изучения памятника и инженерно-технических изысканий. По уникальной исторической фотографии службы в Софийском храме от 1940 г. удалось сделать чертёж иконостаса, который состоял из двух ярусов, а также располагающихся по обеим сторонам от него киотов. Также на фото видны кованые решётки, отделяющие храмовую часть от солеи. Найденные в архивах исторические фотографии позволили создать трёхмерную модель внутреннего убранства храма. Данная модель непосредственно может быть применена в восстановительных работах – изготовлении утраченных иконостасов, киотов, подсвечников, кованых ограждений, оконных решёток. Также модель позволяет оценить масштаб внутренних восстановительных работ, подобрать наиболее гармоничное сочетание цветов, фактур, оценить композиционное решение элементов убранства храма. Мы приводим здесь лишь два чертежа: иконостаса и киота.



Илл. 13. Центральный иконостас Софийского храма. Авторская разработка.

Заключение

Храм Святой Софии Премудрости Божией несомненно и по праву является одним из самых запоминающихся символов Харбина, ярких примеров его своеобразного облика. Российская сторона признательна китайским властям за сохранение здания храма и поддержание памятника исторического наследия в надлежащем состоянии. Стоит выразить надежду на то, что храм, как городская доминанта, будет восстановлен в полном соответствии с законом КНР «Об охране объектов культурного наследия» (кит. «中华人民共和国文物保护法»), статья № 21 которого (в действующей редакции 2015 г.) гласит, что «восстановление облика объектов культурного наследия должно производиться в строгом соответствии с его первоначальным историческим обликом».

Библиографический список

1. День 35-летия в священном сане протоиерея о. М. Я. Филологова // Хлеб небесный. – 1928. – № 10. – С. 28.
2. Дин, Сян. Памятники русской архитектуры и культуры в Харбине / Дин Сян // Любимый Харбин – город дружбы России и Китая: Материалы международной научной конференции. – Харбин–Владивосток: Издательство ВГУЭС, 2019. – С. 122–131.
3. Забияко, А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронтира / АА. Забияко, А.П. Забияко, С.С. Левошко, А.А. Хисамутдинов / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2015. – 503 с.
4. Зёрен, А.А. Храм Св. Софии Премудрости Божией / А.А. Зёрен. – Харбин, 1932. – 3 с.
5. Крадин, Н.П. Харбин – русская Атлантида / Н.П. Крадин. – Хабаровск: Изд-во Хворова А.Ю., 2001. – 354 с.
6. Мазанова, Я.В. Особенности планировки Церкви Святой Софии в Харбине / Я.В. Мазанова, Н.П. Крадин. – Хабаровск: Тихоокеанский гос. ун-т, 2012. – С. 309–314.
7. Масленникова, Д.С. Архитектура русских церквей в Китае. Архитектура и строительство России / Д.С. Масленникова. – М.: ОМ Паблишинг, 2007. – С. 11–26.
8. Светлой памяти протопресвитера Михаила Яковлевича Филологова // Хлеб Небесный. – 1946. – № 11, 12. – С. 38–39.
9. Сумароков, Е.Н. 20 лет Харбинской епархии / Е.Н. Сумароков. – Харбин, 1942. – 50 с.
10. Торжество освещения Софийского храма // Хлеб небесный. – 1932. – № 2. – С. 21–22.
11. Холодилов Александр Кузьмич. Искусство и архитектура русского зарубежья [Электронный ресурс]. – URL: https://artrz.ru/1804965868.html (дата обращения: 27.08.2019).

Текст поступил в редакцию 15.08.2019.

References

1. *Khleb nebesnyj* [Bread of Heaven]. 1928, no. 10, p. 28 (in Russian).
2. Ding Xiang. *Lyubimyj Kharbin – gorod druzhby Rossii i Kitaya: Materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferentsii* [Beloved Harbin: The City of Friendship between Russia and China: Proc. of International Science Conference]. Harbin–Vladivostok: Izdatel'stvo VGUEHS, 2019, pp. 122–131 (in Russian).
3. Zabiyako A.A., Zabiyako A.P., Levoshko S.S., Khisamutdinov A.A. *Russkij Kharbin: opyt zhiznestroitel'stva v usloviyakh dal'nevostochnogo frontira* [Russian Harbin: The Experience of the Organization of Life in the Far Eastern Frontier]. Blagoveshhensk: Amurskiy gos. un-t, 2015, 503 p. (in Russian).
4. Zeren A.A. *Khram Sv. Sofii Premudrosti Bozhiej* [Saint Sophia Cathedral]. Harbin, 1932, 3 p. (in Russian).
5. Kradin N.P. *Kharbin – russkaya Atlantida* [Harbin – Russian Athlantis]. – Khabarovsk: Id-vo Khvorova A.Yu., 2001, 354 p. (in Russian).
6. Mazanova Ya.V., Kradin N.P. *Osobennosti planirovki Tserkvi Svyatoj Sofii v Kharbine* [The Features of Plan of Saint Sophia Cathedral in Harbin]. Khabarovsk: Tikhookeanskij gos. un-t, 2012, pp. 309–314 (in Russian).
7. Maslennikova D.S. *Arkhitektura russkikh tserkvej v Kitae. Arkhitektura i stroitel'stvo Rossii* [The Architecture of Russian Churches in China. Architecture and Building in Russia]. Moscow: OM Pablishing, 2007, pp. 11–26. (in Russian).
8. *Khleb Nebesnyj* [Bread of Heaven]. 1946, no. 11, 12, pp. 38–39 (in Russian).
9. Sumarokov E.N. *20 let Kharbinskoj eparkhii* [The 20th Anniversary of Harbin Eparchy]. Harbin, 1942, 50 p. (in Russian).
10. *Khleb Nebesnyj* [Bread of Heaven]. 1932, no. 2, pp. 21–22 (in Russian).
11. Kholodilov A.L. *Iskusstvo i arkhitektura russkogo zarubezh'ya* [Art and Architecture of Russian Abroad]. Available at: https://artrz.ru/1804965868.html (accessed August 27, 2019) (in Russian).

Submitted for publication on September 15, 2019.

Религиоведение. 2020. № 1
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 1

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.1.142-148

Зубковская А.А.

Санкт-Петербургский государственный университет
199304, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская набережная, 7–9
Zubkovskaya_a@mail.ru

Религиоведение в структуре наук о жизни: философские и методологические аспекты

Аннотация. В статье рассматриваются философские и методологические аспекты включения религиоведения в комплекс наук о жизни. Выделяются три основных теоретических аспекта: натуралистический подход, метод редукции и современный эволюционизм. В основной части статьи даётся определение натурализма как философского основания научного исследования и его отношение к гуманитарным наукам. Натуралистический подход предполагает исключение категории «сверхъестественное» и традиционного для гуманитарных наук дуализма «духа» и природы, вследствие чего человеческая культура и религия описываются в терминах физико-биологического детерминизма. Также в статье анализируется методологическая стратегия редукционизма через призму противопоставления феноменологического и антропологического религиоведения. Основным параметром, определяющим преимущество метода редукции, является отказ от поисков определения религии в пользу указания на конкретный элемент действительности, подвергающийся исследованию. В данном случае религия осмысляется как «естественный» результат эволюции психики в том смысле, что верования и религиозное поведение определяется деятельностью когнитивных систем человека. В результате биологической редукции религия осмысляется как набор когнитивных, поведенческих, неврологических и других элементов природы человека. В заключение рассматривается роль современного эволюционизма в формировании новой исследовательской традиции в религиоведении. Формулируется рабочее определение эволюционизма, понимаемое в широком смысле как концепция универсального развития единичных объектов и сложных систем и в более узком – как синтетическая теория эволюции. Рассмотренные теоретические аспекты позитивно оцениваются с точки зрения их методологического и эвристического потенциала, а натуралистическое направление в религиоведении усиливает междисциплинарные позиции исследователей религии, позволяя взглянуть на «старые» проблемы с новой точки зрения.

Ключевые слова: натуралистическая парадигма, науки о жизни, биология религии, редукционизм, когнитивное религиоведение, эволюционное религиоведение, современный эволюционизм, методология религиоведения, интеграция наук, концептуальная интеграция, определение религии

Anastasiya A. Zubkovskaya

St. Petersburg State University
7–9 Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, Russia, 199304
Zubkovskaya_a@mail.ru

Study of Religion in the Structure of Life Sciences: Philosophical and Methodological Aspects

Abstract. The paper deals with philosophical and methodological aspects of incorporation of the study of religion into the system of life sciences. There are three main theoretical aspects: naturalistic approach, method of reductionism and modern evolutionary theory. The main part of the article defines naturalism as the philosophical basis of scientific research and its relation to humanities. The naturalistic approach assumes the exclusion of the category of "supernatural" and dualism of "spirit" and nature traditional for humanities. As the result, human culture and religion are described in terms of physical and biological determinism. The article also analyzes the methodological strategy of reductionism through the prism of opposition between the phenomenology of religion and its anthropological study. The main parameter that determines the advantage of reductionism is the rejection of search for a definition of religion in favor of pointing to a specific element of reality being investigated. In this case religion is understood as "natural" result of evolution of the psyche in the sense that beliefs and religious behavior are determined by the activity of human cognitive system. As the result of biological reduction, religion is understood as a set of cognitive, neurological and other elements of human nature. In conclusion, the role of modern evolutionism in the formation of a new research tradition

in the study of religion is considered. A working definition of evolutionism is formulated. It is understood in a broad sense as a concept of universal development of single objects and complex systems and in a narrow sense as a synthetic theory of evolution. Considered theoretical aspects are positively assessed from the point of view of their methodological and heuristic potential. Naturalistic approach in the study of religion strengthens interdisciplinary positions of scholars of religion and allows them to look at "old" problems from the new point of view.

Key words: naturalistic paradigm, life sciences, biology of religion, reductionism, cognitive science of religion, evolutionary theory of religion, modern evolutionism, methodology of the study of religion, integration of sciences, conceptual integration definition of religion

---

Современное религиоведение как академическая дисциплина представляет собой комплекс субдисциплин, которые рассматривают различные аспекты своего предмета. Одной из самых горячо обсуждаемых тем в религиоведении является проблема определения «религии», и на этот вопрос существует большое количество ответов, имеющих различные концептуальные обоснования [Забияко, 2018]. На протяжении долгого времени исследователи религии по большей части были сосредоточены на сборе этнографического материала и исторических исследованиях. Вместе с тем в религиоведении недостаточно научных теорий религии, которые играли бы объяснительную и предсказательную роль.

Специалист по машинному обучению Педро Домингос отмечает: «Наука в своём развитии проходит три этапа, которые можно назвать фазами Браге, Кеплера и Ньютона. В фазе Браге мы собираем много данных, как Тихо Браге, который ночь за ночью, год за годом кропотливо записывал положение планет. В фазе Кеплера мы подбираем к данным эмпирические законы: Кеплер делал это с движением планет. В фазе Ньютона мы открываем глубокие истины. Наука в значительной степени состоит из работы, подобной труду Браге и Кеплера, а ньютоновские проблески – редкость» [Домингос, 2016, 124]. Приложив этот тезис к науке о религии, можно сказать, что религиоведение только вступает во вторую фазу своего развития, чему способствует, во-первых, большой массив этнографических данных, который продолжает пополняться, во-вторых, концептуальная интеграция [Bulbulia, 2012] гуманитарных дисциплин и естествознания, в частности наук о жизни, в основании которых лежит натуралистическая парадигма.

Понятие натурализма. Натурализм имеет длинную историю становления, начиная от античных авторов вплоть до французских просветителей XVIII века. Сам термин был сформулирован в 1892 году известным последователем Дарвина исследователем Томасом Гексли (1825–1895). Историк науки Рональд Намберс указывает, что понятие натурализма может включать в себя «широкий спектр взглядов от чисто методологической приверженности объяснению действий природы без обращения к сверхъестественному, в значительной степени лишённому метафизических обозначений Бога, до философского охвата материализма, равного атеизму» [Numbers, 2008, 266]. В целом возникновение натурализма, по его словам, можно считать «переоценкой взаимоотношений между естественным и сверхъестественным» [Numbers, 2008, 281]. Натуралистический подход, таким образом, может быть осмыслен в рамках игнорирования «сверхъестественного» как рационально непознаваемого.

В рамках натурализма предмет исследования анализируется вне природно-культурного или метафизического дуализма. Этот взгляд является неотъемлемой частью рассматриваемой парадигмы, поскольку натурализм отказывается от разделения универсума на две реальности: Дух и Природу. Исследователь исходит из того, что культурные и социальные феномены являются продуктами биологической, психической эволюции человека, то есть культура является в широком смысле частью природы, а не противопоставляется ей.

Гуманитарные науки традиционно рассматривают человека как антитезу животному или даже природе в целом. Основоположник философской антропологии Макс Шелер (1874–1928) в своём эссе «Положение человека в космосе» (1927) пишет: «…слово "человек" должно означать совокупность вещей, предельно противоположную понятию "животного вообще", в том числе всем млекопитающим и

позвоночным» [Шелер, 1994, 139]. Вопреки этому представлению, исходя из монистического взгляда, натурализм в гуманитарных науках подчёркивает не только биологическую природу самого человека, но и физико-биологическую детерминацию культуры и религии в том числе, понимаемых как продукт человеческой психики.

Редукционизм и поиски предмета науки о религии. Натуралистическая парадигма в религиоведении рассматривается в противопоставлении герменевтическому подходу феноменологов религии (Ф. Шлейермахер, Э. Леманн, Р. Отто, Ф. Хайлер, М. Элиаде и другие), которые считали, что понимание религии основывается на внерациональных методах «эмпатии» или «вчувствования», «эйдетического видения». Феноменология религии отрицает редукционизм и пытается выразить в языке ни к чему не сводимый «эйдос» религии в категориях «священного», «иного», «нумена», «сакрального» и т.д. [Шахнович, 2013]. Такие поиски определения религии как уникальной сущности в конце концов оказались тщетными и были раскритикованы антропологами. Так, современный финский исследователь Илка Пюсиайнен отмечает: «У религии нет своей собственной сущности; это неоднородная категория, а вопрос отнесения феномена к разряду религиозных решается путём соотнесения его с прототипическими религиозными феноменами. Определение религии – это псевдопроблема религиоведения, которой уделяли слишком много внимания, не продвинувшись при этом в её решении. Не так просто отделить религию от не-религии» [Пюсиайнен, 2013, 127].

Исследователь присоединяется к сторонникам натуралистической исследовательской программы и постулирует, что именно редукционизм, критикуемый противниками рассматриваемого подхода, является эффективной методологической стратегией любого исследовательского проекта. По указанию Новой философской энциклопедии, «процесс редукции как методологический приём преобразования данных <…> является неотъемлемой частью практики научного познания» [Аршинов, https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0155bae070519c326689cb55]. Можно сказать, что редукционизм составляет сущность процесса научного объяснения, поскольку позволяет исследовать комплексные явления при помощи их подведения под общие эмпирические законы, действующие для простых феноменов. Немецкий философ науки Карл Гемпель писал, что «общие законы имеют достаточно аналогичные функции в истории и в естественных науках, что они образуют неотъемлемый инструмент исторического исследования, и что они даже составляют общее основание различных процедур, которые часто рассматриваются как специфические для социальных наук в отличие от естественных» [Гемпель, 1998, 16]. Объяснить некоторый культурный или социальный феномен, следуя методологической стратегии редукционизма, следовательно, означает подвести его под общий эмпирический закон, указав, тем самым, на его физический и/или биологический детерминизм.

Редукция в религиоведении подобно картезианскому принципу решения проблемы даёт исследователю религии возможность ответить на вопрос, что именно он изучает. Перефразируя слова Илки Пюсиайнена, можно сказать, что учёный-редукционист знает, с чем имеет дело и на что направлен его исследовательский интерес [Пюсиайнен, 2013, 130]. По замечанию американской исследовательницы Энн Тэйвз, учёному, последовательно осуществляющему натуралистический исследовательский проект, приходится чаще всего употреблять слово «религиозный», а не «религия» [Taves, 2009, 161]. Действительно, в данном случае предметом исследовательского интереса будет выступать не религия в её целостности, а религиозные идеи, религиозное поведение, книги с религиозным содержанием и т.д.

Вероятно, можно было бы возразить в ответ на этот тезис, сказав, что религия – это комплекс религиозных идей, религиозного поведения и прочих феноменов, описываемых в качестве религиозных. Однако важно понимать, что каждый элемент указанного ряда в свою очередь тоже подлежит редукции, в результате которой окажется, что религиозное поведение – это отнюдь не уникальный поведенческий тип, а собрание «типичных» поведенческих паттернов. Так, например, американский исследователь Уильям Паден приводит в своей статье список базовых паттернов поведения, типичных для религиозного человека, таких как взывание о помощи, манипуляция,

мимикрия, послушание и т.д. [Paden, 2019, 106]. При этом важно отметить, что религиозный характер указанных феноменов не будет выделен в качестве самостоятельной категории, отличной от явлений культуры. Классификация культурных феноменов при этом будет исходить из нейробиологических оснований, например, исходя из пропорциональности участия префронтальной коры головного мозга и его лимбической системы в конструировании культурной среды. Антрополог Ричард Сосис резюмирует: «Религия может быть лучше всего определена как адаптивный комплекс черт, включающий когнитивные, неврологические, аффективные, поведенческие и эволюционные элементы» [Sosis, 2019, 48].

Религия в свете эволюционного учения. Идея изучения религии в рамках концепции естественного отбора, сформулированной Чарльзом Дарвином (1809–1882), была высказана британской исследовательницей Джейн Эллен Харрисон (1850–1928) в докладе «Влияние дарвинизма на изучение религий» в 1909 году. Здесь Харрисон указала на то, чем может быть полезен эволюционный подход к изучению религий: «Проблема, стоящая перед современным исследователем, заключается не в том, чтобы выявить сущность и дать определение религии, а в том, чтобы выяснить, как возникли религиозные идеи и практики» [Harrison, 1909, 499]. Вопрос об историческом генезисе религиозных верований обусловил создание эволюционных теорий религии в конце XIX – начале XX века. Этот период в истории религиоведения обозначается под названием классического эволюционизма и связан с именами известных антропологов Герберта Спенсера (1820–1903), Эдуарда Тайлора (1832–1917), Джеймса Фрезера (1854–1941), Джона Леббока (1843–1913) и других. Основной задачей исследователей этого направления было создание однолинейной эволюционной схемы развития форм религиозных верований от «низших» к «высшим». Стремясь найти «первичную» форму религии, антропологи ставили в начало цепочки культ предков, анимизм, фетишизм, тотемизм и т.д. Со временем теории классического эволюционизма в религиоведении претерпели разрушительную концептуальную критику со стороны других научных школ в культурной антропологии.

Новый этап эволюционизма в религиоведении связан с уже упомянутой интеграцией гуманитарных дисциплин и естествознания. Современный эволюционизм является общим научным основанием для всего комплекса наук о жизни. В широком смысле эволюционизм можно определить как концепцию универсального развития единичных объектов и сложных систем. В более узком ключе под этим термином понимается синтетическая теория эволюции. Эволюционный синтез, постепенно сформировавшийся в науке на протяжении XX века, объединил ряд естественнонаучных дисциплин, таких как генетика, систематика, палеонтология и т.д. Во второй половине XX века была сформулирована теория двойного наследования или биокультурной эволюции, в которой исследователи применили концепцию естественного отбора к сфере культуры, указав на существование принципов пролиферации паттернов человеческого поведения.

В современном религиоведении наблюдается новый виток интереса к проблеме происхождения религиозных верований, однако, в отличие от классического периода, современный эволюционизм предполагает решение некоторых важнейших вопросов: каковы единицы культурной эволюции и как объяснить воспроизводимость культурных феноменов. В 1976 году британский биолог Ричард Докинз в книге «Эгоистичный ген» предложил термин «мем» для обозначения единицы культурной эволюции по аналогии с генами, которые являются репликаторами в эволюционном процессе в биологии. В одиннадцатой главе исследователь обращается к религиозному представлению о Боге, чтобы проиллюстрировать выживаемость идеи в культуре. Он пишет: «Бог существует, пусть лишь в форме мема с высокой выживаемостью или инфекционностью в среде, создаваемой человеческой культурой» [Докинз, 1989, 175]. По мнению Докинза, выживают те мемы, которые являются привлекательными с психологической точки зрения, а их способ пролиферации описан следующим образом: «Мемы распространяются в том же смысле [что и гены], переходя из одного мозга в другой с помощью процесса, который в широком смысле можно назвать имитацией» [Докинз, 1989, 174]. Схожие идеи были воспроизведены одновременно или позднее в работах других исследователей, таких как Дэн Спербер, Дэниэл Деннет, Паскаль Буайе и т.д.

В рамках натуралистического подхода современные исследователи религии делают акцент на том, что религиозные верования и практики, редуцированные к мышлению и поведению человека, рассматриваются с точки зрения эволюции его психики. В свою очередь психические механизмы изучаются при помощи экспериментальных методов, включающих преимущественно медицинские технологии визуализации (однофотонная эмиссионная компьютерная томография ОФЭКТ, функциональная магнитно-резонансная томография ФМРТ, позитронно-эмиссионная томография ПЭТ, электроэнцефалография ЭЭГ и т.д.) [Бажанов, 2018]. Кроме того, популярность набирают сравнительно-этологические исследования, направленные на выявление сходств и различий между человеком и животными. Принято считать, что религиозные верования и практики свойственны только человеку, однако, на наш взгляд, тщательное изучение биологических механизмов, актуализирующих «религиозность» в человеке, может способствовать верификации этого утверждения.

Современные эволюционные теории религии принято делить на две большие группы, в соответствии с определением роли религии в эволюции человека. С одной стороны выделяются те концепции, которые приписывают религиозным верованиям и практикам роль адаптивного механизма, важнейшего эволюционного приобретения (Джозеф Балбулия, Ричард Сосис, Джесси Беринг и т.д.). Адаптационистским программам в эволюционном религиоведении противостоит концепция, согласно которой религия является «побочным продуктом» эволюционного развития других компонентов когнитивной системы человека (Ричард Докинз, Паскаль Буайе, Джастин Барретт и др.). Впрочем, как считает отечественный биолог Александр Марков, «эти два подхода вовсе не являются взаимоисключающими. Нередко побочный продукт какого-либо эволюционного изменения одновременно оказывается (или впоследствии становится) полезной адаптацией» [Марков, 2009, 47]. Кроме того, сторонники обоих точек зрения сходятся в том, что признают религию «естественной» [Шахнович, 2013] в том смысле, что она является результатом функционирования ментальных систем человека, сформировавшихся в ходе его эволюции.

Заключение

В связи с биологизацией и включением гуманитарного знания в структуру наук о жизни академическое сообщество переживает период стирания границ в научном знании, когда на первый план выходят междисциплинарные научно-исследовательские проекты на стыке дисциплин, прежде считавшихся несовместимыми. Датский историк религии Йеппе Йенсен рассказывает любопытную историю, когда на одном из научных мероприятий, имеющем слово «мозг» в названии, он и его коллега Армин Гирц оказались в окружении большой группы докторов, неврологов, психиатров, фармацевтов и других учёных и практиков этого профиля. Указав на свою аффилиацию, они попали в неловкое положение, однако, по словам профессора Йенсена, их спасла замысловатая стратегия: «Если и когда вы изучаете мозг, разве вам не нужно узнавать что-то о нём, когда вы рассматриваете и исследуете то, что он производит?» [Jensen, 2019, 127]. Вероятно, это высказывание следовало бы сделать девизом для современного натуралиста.

Религиоведческий исследовательский проект в структуре наук о жизни имеет ярко выраженный междисциплинарный характер и находится на пересечении интересов таких научных областей, как эволюционная психология и биология, когнитивное религиоведение, психология религии, антропология религии, нейробиология, нейролингвистика, история религии и т.д. Исследователи отмечают, что в современной науке «концептуальная интеграция порождает мощный рост знаний, поскольку она позволяет исследователям использовать знания, полученные в других дисциплинах для решения задач в своих собственных» [Шахнович, 2013, 12].

Новое направление исследований религии может быть охарактеризовано при помощи выделения трёх философских аспектов, определяющих методологическую стратегию рассматриваемого направления. Во-первых, основанием или «точкой отсчёта» для исследователей является натуралистический подход, предполагающий: (1) исключение категории «сверхъестественного» как непознаваемого; (2) отрицание дуалистической формулы «дух-природа»; (3) подчёркивание физико-

биологической детерминации человеческой культуры. Натуралистический подход предоставляет исследователю новые возможности для изучения религиозных феноменов при помощи экспериментальных методов.

Во-вторых, не менее важным аспектом, характеризующим инкорпорацию религиоведения в структуру наук о жизни, является применение методологической стратегии редукционизма. Этот приём позволяет учёному не просто сформулировать определение предмета исследования, но и указать на него как на элемент действительности.

В-третьих, определяющую роль в биологизации религии играет современный эволюционизм, который является основанием для наук о жизни. Эволюционное религиоведение обращается к вопросу о происхождении религиозных верований и практик, делая акцент на том, что религия является результатом эволюции человеческой психики. В этом смысле, эволюционные теории религии строятся при помощи достижений нейронауки и ряда когнитивных дисциплин.

Теоретические основания новой исследовательской традиции в религиоведении позволяют нам позитивно оценить их с точки зрения методологического потенциала, однако на сегодняшний день натуралистическая парадигма в гуманитарных науках в целом имеет как сторонников, так и противников. Оценивая положение религиоведения в структуре наук о жизни, можно заключить, что такая позиция открывает исследователю возможность изучения «старых» проблем новыми способами.

Библиографический список

1. Аршинов, В.И. Редукционизм [Электронный ресурс] / В.И. Аршинов // Новая философская энциклопедия. – URL: https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0155bae070519c326689cb55] (дата обращения 16.06.2019).
2. Бажанов, В.А. Нейротеология: религия в фокусе современной культурной нейронауки / В.А. Бажанов // Религиоведение. – 2018. – № 1. – С. 118–125.
3. Гемпель, К.Г. Логика объяснения / К.Г. Гемпель. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. – 237 с.
4. Докинз, Р. Эгоистичный ген / Р. Докинз. – М.: Corpus, 1989. – С. 172–185.
5. Домингос, П. Верховный алгоритм. Как машинное обучение изменит наш мир / П. Домингос. – М.: Манн, Иванов, Фербер, 2016. – 480 с.
6. Забияко, А.П. Предельные основания религии / А.П. Забияко // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. – 2018. – Т. 34. – Вып. 4. – С. 624–635.
7. Марков, А.В. Религия: полезная адаптация, побочный продукт эволюции или «вирус мозга»? / А.В. Марков // Историческая психология и социология истории. – 2009. – № 1. – С. 45–56.
8. Пюсиайнен, И. По ту сторону религии: когнитивная наука и изучение человеческого поведения / И. Пюсиайнен // Религиоведческие исследования. – 2013. – № 1–2 (7–8). – С. 126–136.
9. Шахнович, М.М. Когнитивная наука и исследования религии / М.М. Шахнович // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 3. – С. 32–63.
10. Шахнович, М.М. Феноменологическое религиоведение: между теологией и «наукой о религии» / М.М. Шахнович // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Философия, политология, социология, психология, право, международные отношения. – 2001. – № 4. – С. 4–12.
11. Шелер, М. Положение человека в Космосе / М. Шеллер // Макс Шелер. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 131–187.
12. Barkow, J. H. The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture / J.H. Barkow, L. Cosmidez, J. Tooby. – New York: Oxford University Press, 1992. – 666 p.
13. Bulbulia, J. Religious Studies as a Life Science / J. Bulbulia, E. Slingerland // Numen. – 2012. – No. 59. – P. 564–613.
14. Harrison, J.E. The Influence of Darwinism on the Study of Religions / J.E. Harrison // Seward A.C. (Edit). Darwin and Modern Science. Essays in Commemoration of the Centenary of the Birth of Charles Darwin and the Fiftieth Anniversary of the Publication of the Origin of Species. – Cambridge University Press, 1909. – P. 494–511.
15. Jensen, J.S. “Where the Future for the Study of Religion?” On Consilience Anomalous Monism and a Biocultural Study of Religion / J.S. Jensen // Evolution, Cognition and the History of Religion:

a New Synthesis / Ed. by A.K. Petersen, I.S. Gilhus, L.H. Martin, J.S. Jensen, J. Sorensen. – Leiden, Boston: Brill, 2019. – P. 115–130.
16. Numbers, L.R. Science without God: Natural Laws and Christian Beliefs / L.R. Numbers // When Science and Christianity Meet / Ed. By David C. Lindberg and Ronald L. Numbers. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 2008. – P. 265–285.
17. Paden, W.E. Behaviors and Environments: Patterns of Religious World / W.E. Paden // Evolution, Cognition and the History of Religion: a New Synthesis / Ed. By A.K. Petersen, I.S. Gilhus, L.H. Martin, J.S. Jensen, J. Sorensen. – Leiden, Boston: Brill, 2019. – P. 100–115.
18. Sosis, R. Why Cultural Evolutionary Models of Religion Need a Systematic Approach / R. Sosis // Evolution, Cognition and the History of Religion: a New Synthesis / A.K. Petersen, I.S. Gilhus, L.H. Martin, J.S. Jensen, J. Sorensen. – Leiden, Boston: Brill, 2019. – P. 45–62.
19. Taves, A. Religious Experience Reconsidered. A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things / A. Taves. – Princeton University Press, 2009. – 212 p.

Текст поступил в редакцию 09.09.2019.

References

1. Arshinov V.I. *Reduktsionizm* [Reductionism]. Available at: https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0155bae070519c326689cb55 (accessed on June 16, 2019) (in Russian).
2. Bazhanov V.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2018, no. 1, pp. 118–125 (in Russian).
3. Hempel K.G. *Aspects of scientific explanation*. Free press, 1965 (Russ. ed.: Gempel K.G. *Logika ob'yasneniya.* Moscow: Dom intellektualnoj knigi, 1998, 237 p.).
4. Dokins R. *The selfish gene.* Oxford University Press, 1976 (Russ. ed.: Dokinz R. *Egoistichnyj gen.* Moscow: Corpus, 1989, pp. 172–185).
5. Domingos P. *The master algorithm: How the quest for the ultimate learning machine will remake our world.* Basic Books, 2015 (Russ. ed.: Domingos P. *Verkhovnyj algoritm. Kak mashinnoe obuchenie izmenit nash mir.* Moscow: Mann, Ivanov, Ferber, 2016, 480 p.).
6. Zabiyako A.P. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya* [Bulletin of St. Petersburg University. Philosophy and Conflictology]. 2018, vol. 34, iss. 4, pp. 624–635 (in Russian).
7. Markov A.V. *Istoricheskaya psikhologiya i sotsiologiya istorii* [Historical Psychology and Sociology of History]. 2009, no. 1, pp. 45–56 (in Russian).
8. Pyusiajnen I. *Religiovedcheskie issledovaniya* [Religious Studies]. 2013, no. 1–2 (7–8), pp.126–136 (in Russian).
9. Shakhnovich M.M. *Gosudarstvo, religiya i cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Abroad]. 2013, no. 3, pp. 32–63 (in Russian).
10. Shakhnovich M.M. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 6. Filosofiya, politologiya, sociologiya, psihologiya, pravo, mezhdunarodnye otnosheniya* [Bulletin of St. Petersburg University. Series 6. Philosophy, political science, sociology, psychology, law, international relations]. 2001, no. 4, pp. 4–2 (in Russian).
11. Scheler M. *Die Stellung des Menschen im Cosmos.* Hofenberg, 1928 (Russ. ed.: Sheler M. *Polozhenie cheloveka v Kosmose.* Izbrannye proizvedeniya. Moscow: Gnozis, 1994).
12. Barkow J.H., Cosmidez L., Tooby J. *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture.* New York: Oxford University Press, 1992, 666 p.
13. Bulbulia J., Slingerland E. Religious Studies as a Life Science. *Numen*, 2012, no. 59, pp. 564–613.
14. Harrison J.E. The Influence of Darwinism on the Study of Religions. Seward A.C. (Ed.). *Darwin and Modern Science. Essays in Commemoration of the Centenary of the Birth of Charles Darwin and the Fiftieth Anniversary of the Publication of the Origin of Species.* Cambridge University Press, 1909, pp. 494–511.
15. Jensen J.S. "Where the Future for the Study of Religion?" On Consilience Anomalous Monism and a Biocultural Study of Religion. Petersen A. K., Gilhus I.S., Martin L.H., Jensen J.S., Sorensen J. (Eds.). *Evolution, Cognition and the History of Religion: a New Synthesis.* Leiden, Boston: Brill, 2019, pp. 115–130.
16. Numbers L.R. Science without God: Natural Laws and Christian Beliefs. David C. Lindberg and Ronald L. Numbers (Eds.). *When Science and Christianity Meet.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 2008, pp. 265–285.
17. Paden W.E. Behaviors and Environments: Patterns of Religious World. Petersen A. K., Gilhus I.S., Martin L.H., Jensen J.S., Sorensen J. (Eds.). *Evolution, Cognition and the History of Religion: a New Synthesis.* Leiden, Boston: Brill, 2019, pp. 100–115.
18. Sosis R. Why Cultural Evolutionary Models of Religion Need a Systematic Approach. Petersen A. K., Gilhus I.S., Martin L.H., Jensen J.S., Sorensen J. (Eds.). *Evolution, Cognition and the History of Religion: a New Synthesis.* Leiden, Boston: Brill, 2019, pp. 45–62.
19. Taves A. *Religious Experience Reconsidered. A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things.* Princeton University Press, 2009, 212 p.

Submitted for publication on September 9, 2019.

Религиоведение. 2020. № 1
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 1

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.1.149-151

Ассоциация российских религиоведческих центров
V Конгресс российских исследователей религии
26–28 ноября 2020 г.
Санкт-Петербург
Государственный музей истории религии

«РЕЛИГИЯ И АТЕИЗМ в XXI веке»

V Конгресс российских исследователей религии продолжает традицию научных мероприятий, начатых I и II Конгрессами (Санкт-Петербург, 2012 и 2014); III Конгрессом (Владимир, 2016); IV Конгрессом (Благовещенск, 2018).

Конгрессы посвящены обсуждению актуальных вопросов современного религиоведения, понимаемого как междисциплинарное научное направление, в котором используются методологии различных гуманитарных, социальных, а в последние десятилетия – и естественных наук – для изучения многообразного мира религиозных явлений.

В работе конгрессов принимали участие учёные из Москвы, Санкт-Петербурга, Архангельска, Барнаула, Благовещенска, Владимира, Владивостока, Волгограда, Воронежа, Екатеринбурга, Красноярска, Казани, Мурманска, Нижнего Новгорода, Новгорода Великого, Новосибирска, Омска, Орла, Перми, Рязани, Саратова, Севастополя, Тамбова, Томска, Тюмени, Уфы, Хабаровска, Читы, Элисты, Якутска, Ярославля и т.д.

Традиционно на конгрессы приезжают учёные из зарубежных стран, с докладами выступали исследователи из Азербайджана, Армении, Германии, Беларуси, Великобритании, Дании, Казахстана, Китая, Киргизии, Латвии, Литвы, Украины, Польши, Словакии, Швеции и др.

Оргкомитет V Конгресса российских исследователей религии приглашает к участию всех исследователей религии из России и других стран, особенно молодых ученых, включая аспирантов и магистрантов (имеющих степени бакалавров).

Во время V Конгресса российских исследователей религии «РЕЛИГИЯ И АТЕИЗМ в XXI веке» предполагается обсуждение следующих проблемных полей:

- Постпостсекуляризм: кризис веры или модернизация?
- Приватизация религии или новая публичность?
- Религии New Age и религиозный синкретизм.
- Религия и современное естествознание: конвергенция, сосуществование или конфликт?
- Натуралистические теории сознания и современная наука о религии.
- Археология, палеогенетика и современные концепции генезиса религии.
- Религия, атеизм, индифферентизм и проблемы идентичности.
- Новый гуманизм и религиозные ценности. Есть ли нравственные ценности у атеизма?
- История атеизма и современная философия.
- Вера и неверие в современной литературе.
- Религиозные и антирелигиозные мотивы фольклора и постфольклора.
- Религиозные образы и актуальное художественное творчество.
- Религиозные артефакты в светском музейном пространстве.
- Религиозное и пострелигиозное в современном киноискусстве.
- Историки религии и атеизма: биобиблиографические и просопографические исследования.

Каждое из направлений обсуждения предполагает выступление ведущих российских и приглашенных зарубежных экспертов, известных своими публикациями в указанных областях.

Заявки на организацию секции (Форма 1) http://gmir.ru/forma_sectia/ и на **индивидуальное участие** в Конгрессе (Форма 2) http://gmir.ru/forma_doclad/ принимаются исключительно в электронном виде на сайте Государственного Музея истории религии на странице Конгресса: http://gmir.ru/special/v_congress_arir/.

При наличии текущего или завершенного проекта Российского Фонда фундаментальных исследований (или Российского гуманитарного научного фонда), по результатам которого предполагается доклад, номер проекта необходимо указать в соответствующей строке заявки.

Результатом Конгресса станет публикация тезисов докладов участников в виде отдельного издания (ISBN) и с последующей регистрацией в РИНЦ, в связи с этим представленные тезисы будут проходить рецензирование.

Оргкомитет оставляет за собой право отбора материалов для участия в Конгрессе и последующей публикации, а также в случае необходимости распределение докладов по секциям.

Участие в Конгрессе очное. Докладчикам будут выданы сертификаты участника. Транспортные расходы и проживание за счет командирующей стороны.

Регистрационный взнос можно будет оплатить при регистрации как за наличный расчёт, так и по безналичному расчёту (по договору с физическим или юридическим лицом). Регистрационный взнос в размере 1000 рублей включает в себя кофе-брейки, папку участника, сертификат об участии в Конгрессе.

Аспиранты и магистранты освобождаются от уплаты организационного взноса.

Рабочие языки конгресса: русский, английский.

ВАЖНЫЕ ДАТЫ:

15 марта 2020 г. – окончание приёма заявок на формирование секций в рамках направлений конгресса.

10 мая 2020 г. – окончание приёма заявок на индивидуальное участие и тезисов докладов.

30 июля 2020 г. – окончание работы по рецензированию тезисов докладов и решение об их принятии / отклонении.

10 сентября 2020 г. – окончание работы по рассылке пригласительных писем.

26–28 ноября 2020 г. – проведение V Конгресса российских исследователей религии.

Заявка на секцию не отменяет подачи индивидуальных заявок.

Они должны быть поданы не позднее **10 мая 2020 года!**

Справки о конгрессе: congress@gmir.ru

Адрес сайта: http://gmir.ru/special/v_congress_arir/

Организационный комитет Конгресса:

Шахнович Марианна Михайловна – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург) – сопредседатель оргкомитета;

Мусиенко Любовь Александровна – директор Государственного музея истории религии (Санкт-Петербург) – сопредседатель оргкомитета;

Терюкова Екатерина Александровна – кандидат философских наук, заместитель директора Государственного музея истории религии (Санкт-Петербург), доцент кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета – зам. председателя оргкомитета;

Аринин Евгений Игоревич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета (Владимир);

Дашковский Петр Константинович – доктор исторических наук, заведующий кафедрой регионоведения России, национальных и государственно-

конфессиональных отношений, заведующий лабораторией этнокультурных и религиоведческих исследований факультета массовых коммуникаций, филологии и политологии Алтайского государственного университета (Барнаул);

Забияко Андрей Павлович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения и истории Амурского государственного университета, ведущий научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, главный редактор журнала «Религиоведение» (Благовещенск) – председатель программного комитета;

Степанова Елена Алексеевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии и права УРО РАН (Екатеринбург);

Шабуров Николай Витальевич – кандидат культурологии, профессор, руководитель Учебно-научного Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета (Москва);

Элбакян Екатерина Сергеевна – доктор философских наук, профессор, старший научный сотрудник Центра религиоведческих и этнокультурных исследований и экспертизы Института государственной службы и управления Российской Академии народного хозяйства и государственной службы (Москва);

Яблоков Игорь Николаевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения Московского государственного университета (Москва).

Программный комитет Конгресса:

Забияко Андрей Павлович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения и истории Амурского государственного университета, ведущий научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, главный редактор журнала «Религиоведение» (Благовещенск) – председатель;

Чумакова Татьяна Витаутасовна – доктор философских наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург) – зам. председателя;

Хорина Вероника Владимировна – кандидат философских наук, методист Музея-памятника «Исаакиевский собор»;

Хижая Татьяна Игоревна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета (Владимир);

Дамте Давид Соломонович – кандидат философских наук, редактор Издательского дома «Дело» РАНХиГС (Москва);

Сагалова Александра Львовна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник редакционно-издательского отдела Государственного музея истории религии (Санкт-Петербург);

Кизыма Елизавета Сергеевна – магистр религиоведения, научный сотрудник Государственного музея истории религии (Санкт-Петербург) – секретарь Программного комитета.

Контакт: congress@gmir.ru +7 812 314 58 10).

Религиоведение. 2020. № 1
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 1

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.1.152-154

Association for Russian Centers for the Religious Studies
The 5th Congress of Russian Scholars of Religion
November 26–28, 2020
Saint Petersburg
The State Museum of the History of Religion

"RELIGION AND ATHEISM IN 21st CENTURY"

Association for Russian Centers for the Religious Studies announces The 5th Congress of Russian Scholars of Religion. The 5th Congress continues the series of scholarly events being started at the 1st Congress (St-Petersburg, 2012) and afterwards kept up at the 2nd (St. Petersburg, 2014), the 3d (Vladimir, 2016) and the 4th (Blagoveshchensk, 2018) Congresses.

The Congresses provides an interdisciplinary platform to discuss a great variety of problems, trends and phenomena in the field of contemporary Religious Studies, being the complex research area, methodologically based on humanities, social sciences and also, particularly during the last decades, on natural science.

Previous Congresses took in participants from many cities of Russia, including Moscow, St. Petersburg, Arkhangelsk, Barnaul, Blagoveshchensk, Chita , Elista, Kazan, Khabarovsk, Krasnoyarsk, Murmansk, Nizhny Novgorod, Novgorod Veliky, Novosibirsk, Omsk, Oryol, Perm, Ryazan, Saratov, Sevastopol, Tambov, Tomsk, Tyumen, Ufa, Vladimir, Vladivostok, Volgograd, Voronezh, Yakutsk, Yaroslavl, Yekaterinburg.

The scholars from Armenia, Azerbaijan, Belarus, China, Denmark, Germany, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Latvia, Lithuania, Poland, Slovakia, Sweden, Ukraine and United Kingdom have traditionally contributed to the Congresses work.

The Organizing Committee of the 5th Congress of Russian Scholars of Religion is happy to welcome all the scholars interested in Religious Studies from Russian Federation and other countries. Young scholars, postgraduate and graduate students are especially encouraged to contribute to the 5th Congress work.

We should like to highlight the following themes:

- Post-postsecularism: crisis of faith or modernization?
- Privatization of religion or new publicity?
- New Age and religious syncretism.
- Religion and contemporary natural science: convergence, co-existence or conflict?
- Naturalistic approaches to consciousness and contemporary science of religion.
- Archeology, paleogenetics and modern concepts of the origin of religion.
- Religion, atheism, indifferentism and problems of identity.
- New Humanism and religious values. Does atheism have moral values?
- History of atheism and contemporary philosophy.
- Belief and unbelief in contemporary fiction.
- Religious artifacts in secular museum space.
- Religious and anti-religious motives of folklore and post-folklore.
- Religious images and contemporary art.
- Religious and postreligious in contemporary cinematography.
- Historians of religion and atheism: biobibliographical and prosopographical studies.

Renowned experts from all over the world are supposed to exchange and share their experiences and research results on all the above listed themes.

If you are interested in organizing a section or delivering an abstract, please submit your section details or abstract paper through The State Museum of the History of Religion web-site using the following link http://gmir.ru/special/v_congress_arir/ and following the instructions of Application Form 1 (for sections) or Application Form 2 (for abstracts).

Congress Proceedings are supposed to be published as a printed book with ISBN and indexed in the RUSSIAN SCIENCE CITATION INDEX. All submitted abstract papers will be considered for publication. The final decision for paper selection will be based on peer review.

The Organizing Committee retains the right to select submitted papers for participation in the 5th Congress and afterwards publication and also to arrange section details if necessary.

Participants' presence is required. All the authors will get a Certificate of Participation. Living and transportation costs are covered by sending organizations.

The registration fee for the 5th Congress is 1000 RUB.

The participation for postgraduate and graduate students is charge-free.

The registration fee covers Congress folder, Certificate of Participation and access to coffee-breaks.

The fee is paid during registration at the Congress venue. Both cash and non-cash payments are available.

Working languages: Russian, English.

IMPORTANT DATES:
March 15, 2020 – Section proposals Deadline
May 10, 2020 – Abstracts Submission Deadline
July 30, 2020 – Abstracts peer review
September 10, 2020 – Notification of Acceptance/Rejection
November 26–28, 2020 – The 5th Congress dates

Congress Organizing Committee:

Marianna Shakhnovich – Professor, Head of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies of St. Petersburg State University(Saint-Petersburg) – Co-Chair of the Organizing Committee;

Liubov Musienko – Director of the State Museum of the History of Religion (St. Petersburg) – Co-Chair of the Organizing Committee;

Ekaterina Teryukova – Deputy Director of the State Museum of the History of Religion, Associate Professor, Department of Philosophy of Religion and Religious Studies of St. Petersburg State University (St. Petersburg) – Secretary of the Organizing Committee;

Evgeny Arinin – Professor, Head of the Department of Philosophy and Religious Studies of Vladimir State University (Vladimir);

Petr Dashkovsky – Professor, Head of the Department of Political History, National and State-Confessional Relations, Head of the Laboratory of Ethnocultural and Religious Studies of the Faculty of Mass Communications, Philology and Political Science of Altai State University (Barnaul);

Ekaterina Elbakyan – Professor, Senior Research Fellow, Center for Religious Studies and Ethnocultural Studies and Expertise, Institute of Public Administration and Management of the Russian Academy of National Economy and Public Administration (Moscow);

Nikolay Shaburov – Professor, Head of the Educational and Scientific Center for the Study of Religions of the Russian State Humanitarian University (Moscow);

Elena Stepanova – Professor, Principal Research Fellow, Institute for Philosophy and Law, Ural Branch of the RAS, (Yekaterinburg);

Igor Yablokov – Professor, Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Moscow State University (Moscow);

Andrei Zabiyako – Professor, Head of the Department of Religious Studies and History of the Amur State University, Leading Researcher at the Institute of Archeology and Ethnography of the SB RAS, Editor-in-Chief of the journal "Study of Religion" (Blagoveshchensk) – Chair of the Program Committee.

Congress Program Committee

Andrei Zabiyako – Professor, Head of the Department of Religious Studies and History of the Amur State University, Leading Researcher at the Institute of Archeology and Ethnography of the SB RAS, Editor-in-Chief of the journal "Study of Religion" (Blagoveshchensk) – Chair of the Program Committee;

Tatiana Chumakova – Professor of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, St. Petersburg State University (St. Petersburg) – Deputy Chair of the Program Committee;

Veronika Khorina – methodist, the State Museum-monument "St. Isaac's Cathedral";

Tatiana Khizhaya – Associate Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies of Vladimir State University (Vladimir);

David Damte – independent scholar (Moscow);

Elizaveta Kizyma – Research Fellow, the State Museum of the History of Religion (St. Petersburg) – Secretary of the Program Committee.

Contact: congress@gmir.ru +7 812 341-58-10.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Гарридо Валерия Владимировна – аспирант-соискатель, Институт Дальнего Востока Российской академии наук (ИДВ РАН); valeriya.garrido@gmail.com

Герасименко Анатолий Петрович – доктор философских наук, профессор кафедры теории и истории государства и права Амурского государственного университета; tigip_26@mail.ru

Еремин Сергей Юрьевич – независимый исследователь истории Харбина, руководитель исторической секции Русского клуба в Харбине, член Русского географического общества; es200660@mail.ru

Ерохин Борис Романович – соискатель научной степени кандидата исторических наук, Отдел истории и культуры древнего Востока, Институт востоковедения РАН; ou.omnilux@gmail.com

Забияко Андрей Павлович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения и истории, заведующий Лабораторией археологии и антропологии Амурского государственного университета; sciencia@yandex.ru.

Зубковская Анастасия Александровна – магистр религиоведения, аспирантка Санкт-Петербургского государственного университета; Zubkovskaya_a@mail.ru

Киричков Игорь Владимирович – аспирант Сибирского федерального университета; научный сотрудник, специалист по коммерциализации результатов интеллектуальной деятельности, Сибирский государственный институт искусств имени Дмитрия Хворостовского; kiri4kov@mail.ru

Конталева Евгения Александровна – старший преподаватель кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета, научный сотрудник Лаборатории археологии и антропологии АмГУ; narbeleth@bk.ru

Куропаткина Оксана Владимировна – кандидат культурологии, заместитель директора Центра изучения и развития межкультурных отношений; piatved@mail.ru

Леонидов Денис Владимирович – кандидат философских наук, доцент департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета; leonidov.dv@dvfu.ru

Матыцин Кирилл Сергеевич – аспирант, лаборант-исследователь лаборатории этнокультурных и религиоведческих исследований Алтайского государственного университета; cyril.matytsin@gmail.com

Мухаметзарипов Ильшат Амирович – кандидат исторических наук, заместитель директора по науке Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан; 36а; muhametzaripov@mail.ru

Нацвин Алексей Викторович – магистрант кафедры информационных и управляющих систем Амурского государственного университета; natsvin1998@yandex.ru

Прихотько Валерия Александровна – кандидат философских наук, преподаватель Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета; val.prikhotko@gmail.com

Трухин Владимир Ильич – ведущий инженер Института геологии и природопользования ДВО РАН; tru_vi@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Valeriia V. Garrido – Postgraduate student (Philosophy); Institute of Far Eastern Studies of the Russian Academy of Sciences (IFES RAS); valeriya.garrido@gmail.com

Anatoly P. Gerasimenko – DSc (Philosophy), Professor at the Department of Theory and History of State and Law of the Amur State University; tigip_26@mail.ru

Sergei Yu. Eremin – independent researcher of the history of Harbin, head of the historical section of the Russian club in Harbin, member of the Russian Geographical Society; es200660@mail.ru

Boris R. Erokhin – Post-graduate researcher, Orient History and Culture Department, Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Science; ou.omnilux@gmail.com

Andrey P. Zabiyako – DSc (Philosophy), Full Professor, Head of the Department of Religious Studies and History, Head of the Laboratory of Archaeology and Anthropology, Amur State University; sciencia@yandex.ru

Anastasiya A. Zubkovskaya – Master in Religious Studies, post-graduate student at St. Petersburg State University; Zubkovskaya_a@mail.ru

Igor V. Kirichkov – Postgraduate student of Siberian Federal University, scientific researcher, specialist in commercialization of intellectual activity results, Dmitri Hvorostovsky Siberian State Academy of Arts; kiri4kov@mail.ru

Evgeniya A. Kontaleva – Senior teacher at the Department of Religious Studies and History of the Amur State University, Research Fellow at the Laboratory of Archeology and Anthropology of the AmSU; narbeleth@bk.ru

Oksana V. Kuropatkina – PhD (Cultural Studies), Deputy Director of Study and Development of Cross-Cultural Relations Center; piatved@mail.ru

Denis L. Leonidov – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Department of Philosophy and Religious Studies, School of Arts and Humanities, Far Eastern Federal University; leonidov.dv@dvfu.ru

Kirill S. Matytsin – postgraduate, assistant researcher of the Laboratory of Ethnocultural and Religious Studies, Altai State University; cyril.matytsin@gmail.com

Ilshat A. Mukhametzaripov – PhD (History), Deputy Director for Science at The Center of Islamic Studies of Tatarstan Academy of Sciences; muhametzaripov@mail.ru

Aleksey V. Natsvin – Master student at the Amur State University; natsvin1998@yandex.ru

Valeria A. Prikhotko – PhD (Philosophy), lecturer at the Department of Philosophy and Religious Studies, School of Arts and Humanities, Far Eastern Federal University; val.prikhotko@gmail.com

Vladimir I. Trukhin – senior engineer at the Institute of Geology and Natural Management of Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences (IGNM FEB RAS); tru_vi@mail.ru

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Уважаемые авторы!

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объёмом не более 1 авт. л. (40000 знаков). Стандартный объем статьи – 0,5 авт. л. (20000 зн.). Статьи объемом от 20000 до 40000 зн. принимаются на рецензирование после предварительного согласования. Студенческие и аспирантские статьи – не более 20000 зн.

Статьи принимаются на русском или английском языках. Статья должна быть написана в строгом соответствии с нормами русского или английского языков, с соблюдением правил орфографии, пунктуации, грамматики и стилистики. Статья, содержащая орфографические, пунктуационные, грамматические и стилистические нарушения, на рецензирование не принимается. Написание религиозных понятий, названий конфессий и религиозных организаций должно соответствовать общим нормам правописания, принятым в письменной научной речи (например: католицизм, а не Католицизм). Рекомендуется правильно употреблять знак дефис (-) и знак тире (–).

Все статьи проверяются членами редакционной коллегии на плагиат и дублирование 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 сносок – 10 пунктов), междустрочный интервал – одинарный. Для выделения избранных терминов, иноязычных слов и т. д. допускается применение жирного или курсивного начертания. При необходимости использования специальных шрифтов (санскрит и т. п.) предоставляется соответствующая шрифтовая база.

Статья и прилагающиеся к ней материалы направляются в электронном варианте по адресу sciencia@yandex.ru. Текстовые файлы принимаются редакцией исключительно в формате RTF.

Файл с текстом статьи называется по названию статьи; если название слишком длинное, то первыми пятью-шестью 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».

Articale Submission Guidelines

Dear authors,

The editorial board takes into consideration articles of no more than l printed sheet (40000 characters). The standard size of articles is 0.5 printed sheet (20000 characters). Articles in volume from 20000 to 40000 characters are accepted for the review after preliminary agreement. Student and postgraduate papers should be of no more than 20000 characters.

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. 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 2020 год – 2800 руб. (при оплате через редакцию АмГУ). **Подписку на 2020 год можно оформить через Объединённый каталог «Пресса России», индекс – 13107.**

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.

Перечисление платёжным поручением от организаций

Наименование получателя платежа – ФГБОУ ВО «АмГУ», АмГУ ИНН 2801027174, КПП 280101001, ОКПО 02069763.

Наименование банка получателя платежа – УФК по Амурской области (ФГБОУ ВО «АмГУ», АмГУ л/с 20236X50560), Отделение Благовещенск, г. Благовещенск.

Р/с 40501810500002000001

БИК 041012001

ОКАТО 10401000000

Наименование платежа – 00000000000000000130 п. 1. Доходы от оказания услуг структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2020 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 2020 год.

Вниманию подписчиков!
Уточнить реквизиты можно на сайте журнала
https://religio.amursu.ru или по адресу: lsadvskaja@rambler.ru

SUBSCRIPTION

Information for the subscribers:

Annual subscriptions fee is $100, or €70 for 4 volumes.

Bank account details:

VTB Bank branch in the city of Blagoveshchensk, Blagoveshchensk
Correspondent account: 30101810400000000762
Payment account: 40503840411000000001
Transit currency account: 40503840711001000001
Sort code: 041012762; VAT identification number: 7702070139
Telex: 914683 DVTB RU
SWIFT: VTBRRUM2 BLA
Code of reason for registration: 280102001
Primary State Registration Number: 1027739609391
Puprose of payment – subcription for the journal «Study of Religion» (2020).

Please include a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

Dear subscribers,
you can probe about the bank account details at https://religio.amursu.ru
or here: lsadvskaja@rambler.ru

ДЛЯ ЗАМЕТОК / NOTES

Журнал зарегистрирован Министерством Российской Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
Свидетельство ПИ No 77-79-73 от 14.05.2001

Сайт журнала: http://religio.amursu.ru

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ.
Журнал. 2020. № 1.

Компьютерная вёрстка и перевод – *Е.А. Конталева.*
Технический редактор – *О.Е. Цмыкал, Е.А. Конталева.*
Корректор – *О.Е. Цмыкал.*
Дизайн – *Ю.М. Гофман*
Идея логотипа на обложке – *И.П. Давыдов*

Сдано в набор 06.03.2020. Подписано к печати 20.03.2020.
Дата выхода в свет 09.04.2020.
Формат 70 x 108/8. Цифровая печать. Усл. печ. л. 28,87. Уч.-изд. л. 17,74.
Тираж 500.

Учредитель (соучредители): Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Амурский государственный университет»,
Региональная общественная организация «Объединение исследователей религии»

Издатель: ФГБОУ ВО «Амурский государственный университет»
Адрес: 675027, Россия, Амурская обл., г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21

Отпечатано в типографии «Макро-С Партнёр»
Адрес: 675020, Россия, Амурская обл., г. Благовещенск, ул. Текстильная, 48

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.