ISSN: 2072-8662 (print)
2712-7575 (online)

Key title: Religiovedenie

Study of Religion («Religiovedenie»)

Academic and theoretical journal

Four issues/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
https://religio.amursu.ru

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

ISSN 2072-8662 (print) 2712-7575 (online) / Выходит 4 раза в год / Key title: Religiovedenie

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

научно-теоретический журнал

2
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

Насонов А.А. Распространение буддизма как религиозный фронтир (на примере юга Западной Сибири в дореволюционный период).....5

Религии России

Евтехов Р.А. Институты церкви и полиции в поддержании городского благочиния XVIII–XX вв. (на примере г. Верхнеудинска).....15

Шахматова Е.В. Антропософское движение в советский период: власть и художественная интеллигенция.....23

Религии Востока

Трубникова Н.Н. «Живой ради живых»: японские славословия бодхисаттве Каннон.....29

Сравнительное религиоведение

Сидакова М.О. Проблематизация значения понятия «синкретизм» и его синонимы.....42

Антропология религии

Сем Т.Ю. Сакральные лица и шаманская культура тунгусо-маньчжуров.....53

Бутов И.С., Томин Н.В. Архивные свидетельства о «самовольных экзорцизмах» в Российской империи в XIX – первой половине XX века.....62

Философия религии

Аринин Е.И., Глаголев В.С. Религиоведческие аспекты феноменов атеизма и благочестия в культуре эпохи Цицерона (на материале 7 русских переводов «О природе богов» 1752–1998).....77

Религиозная философия

Кислин К.Б. Интерпретация мифа о Нарциссе и Эхо в трактате Петра Берхория «Морализованный Овидий» в контексте рецепции античной мифологии во Франции XII–XIV вв.....91

Социология религии

Магомедова М.З. Особенности религиозной идентификации мусульман Северного Кавказа.....99

Религия и культура

Барашков В.В. Реализация концепции религиозных трансисторических художественных выставок в епархиальных музеях Германии.....109

История религиоведения

Ekaterina A. Teryukova. G.P. Snesarev as a Collector and Researcher of Central Asian Religious Beliefs (on the Materials of the Collection of the State Museum of the History of Religion, St. Petersburg, Russia).....121
Шепс А.В. Церковная реформа Яна Гуса как исследовательская проблема.....127

Информация об авторах.....135
К сведению авторов.....137
Оформление подписки.....139

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 (print) 2712-7575 (online) / Quarterly journal / Key title: Religiovedenie

RELIGIO VEDENIE

SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL

2
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

Alexander A. Nasonov. Buddhism Spread as a Religious Frontier (on the Example of the South of Western Siberia in the Pre-Revolutionary Period).....5

Religions of Russia

Roman A. Evtekhov. The Institutions of Church and Police in the Maintenance of Urban Decorum in the 18th – 20th Centuries (on the example of Verkhneudinsk).....15

ElenaV. Shakhmatova. Anthroposophical Movement in the Soviet Period: the Authorities and Artistic Intelligentsia.....23

Religions of the East

Nadezhda N. Trubnikova. "Living for the Living": Wasan Hymns to Bodhisattva Kannon.....29

Comparative Religion

Marina O. Sidakova. Problematization of Meaning of the Concept "Syncretism" and Its Synonyms.....42

Anthropology of Religion

Tatiana Yu. Sem. Sacred Persons and Shamanic Culture of Tungus-Manchu People.....53

Ilya S. Butov, Nikita V. Tomin. Archival Evidence of "Unauthorized Exorcisms" in the Russian Empire in the 19th – First Half of the 20th Centuries.....62

Philosophy of Religion

Evgenyi I. Arinin, Vladimir S. Glagolev. Religious Aspects of the Phenomena of Atheism and Piety in the Culture of the Era of Cicero (Based on 7 Russian Translations of "On the Nature of the Gods", 1752–1998).....77

Religious Philosophy

Konstantin B. Kislin. Interpretation of the Myth of Narcissus and Echo in a Treatise "Ovidius Moralizatus" by Petrus Berchorius in the Context of Reception of the Antique Mythology in France of the 12th–14th Centuries.....91

Sociology of Religion

Madina Z. Magomedova. Features of the Religious Identification of Muslims in North Caucasus.....99

Religion and Culture

Victor V. Barashkov. Realization of the Concept of Religious Transhistorical Art Exhibitions in Diocesan Museums in Germany.....109

History of Religious Studies

Ekaterina A. Teryukova. G.P. Snesarev as a Collector and Researcher of Central Asian Religious Beliefs (on the Materials of the Collection of the State Museum of the History of Religion, St. Petersburg, Russia).....121
Anastasia V. Sheps. Church Reform of Jan Hus as a Research Topic.....127

Information about the authors.....136
Information for authors.....138
Subscription 140

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. № 2. С. 5–14.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 2. P. 5–14.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.2.5-14

Насонов А.А.

Кемеровский государственный институт культуры
650056, Россия, г. Кемерово, ул. Ворошилова, 17
nas.kemgik@gmail.com

Распространение буддизма как религиозный фронтир (на примере юга Западной Сибири в дореволюционный период)

Аннотация. В статье рассматриваются особенности внедрения буддийского вероучения с монгольских территорий Цинской империи в этнокультурную среду коренного населения юга Западной Сибири. Цель статьи – выявление специфики распространения буддизма на юге Западной Сибири в дореволюционный период в контексте теории фронтира. В работе представлен обзор современных российских исследований по фронтирной проблематике, освещена научная дискуссия по вопросу корректности применения данной теории для изучения процессов присоединения и освоения азиатской части Российского государства. Особое внимание уделено автором определению фронтирных черт религиозных явлений, синхронизации внутрироссийских и центральноазиатских процессов при изучении распространения буддизма (по материалам бурханистского движения на Алтае начала XX в.). Методология исследования опирается на макро- и микроисторические подходы, применение историко-сравнительного и структурно-функционального методов для выявления особенностей формирования региональных вариаций буддизма в Южной Сибири. Автором характеризуется явления квазиграничности и отличающееся восприятие различными этнотерриториальными группами населения близко расположенной границы: для коренного населения это обстоятельство означало возможность сохранения контактов с духовными центрами Центральной Азии, для переселенцев – олицетворяло перманентную угрозу. Автор указывает, что лояльное отношение буддизма к религиозным синкретическим формам стало конкурентным преимуществом по сравнению с православием. В результате автор приходит к выводу о необходимости сочетания положений теории фронтира с другими теоретическими моделями в связи с тем, что применение инструментария фронтирных исследований позволяет выявить основные формы распространения буддизма, но для содержательной характеристики межконфессионального взаимодействия требуется привлечение, например, аккультурационного подхода.

Ключевые слова: буддизм, православие, религиозный фронтир, механизм распространения религии, межконфессиональное взаимодействие, аккультурация, религиозный синкретизм, юг Западной Сибири

Alexander A. Nasonov

Kemerovo State Institute of Culture
17 Voroshilova str., Kemerovo, Russia, 650056
nas.kemgik@gmail.com

Buddhism Spread as a Religious Frontier (on the Example of the South of Western Siberia in the Pre-Revolutionary Period)

Abstract. The article discusses the features of the introduction of Buddhist dogma from the Mongol territories of the Qing Empire into the ethno-cultural environment of the indigenous population of the south of Western Siberia. The purpose of the article is to identify the specifics of the spread of Buddhism in the south of Western Siberia in the pre-revolutionary period in the context of frontier theory. The paper presents an overview of contemporary Russian studies on frontier issues, highlights a scientific discussion on the correct application of this theory to study the processes of entrance and development of the Asian part of the Russian state. The author focuses on the definition of frontier features of religious phenomena, the synchronization of internal Russian and Central Asian processes in studying the spread of Buddhism (based on materials from the Burkhanist movement in Altai at the beginning of the 20th century). The research methodology is based on macro- and microhistorical approaches, the use of historical-comparative and structural-functional methods to identify the features of the formation of regional variations of Buddhism in South Siberia. The author characterizes the phenomena of quasi-border and the different perceptions by various ethnic and

territorial groups of the population of a closely located border: for the indigenous population this fact meant the possibility of maintaining contacts with the spiritual centers of Central Asia, for settlers it represented a permanent threat. The author indicates that the loyal attitude of Buddhism towards religious syncretic forms has become a competitive advantage over Orthodoxy. As a result, the author comes to the conclusion that it is necessary to combine the principles of frontier theory with other theoretical models due to the fact that the use of frontier research tools allows us to identify the main forms of Buddhism spread, but for the meaningful characterization of interfaith interaction, it is necessary to use, for example, an acculturation approach.

Key words: Buddhism, Orthodoxy, religious frontier, religion spread mechanism, interfaith interaction, acculturation, religious syncretism, south of Western Siberia

Введение

Понимание специфики распространения направлений мировых религий опирается на выявление и характеристику различных аспектов исторического процесса, которые могут быть детально и адекватно раскрыты с опорой на междисциплинарный подход. Рубеж XX–XXI вв. в российской исторической науке стал периодом поиска новых концептуальных подходов. После отказа от идеологических ограничений советского времени отечественными исследователями стали востребованы зарубежные разработки. Одной из наиболее популярных стала теория фронтира. Поскольку её основные положения предполагали осмысление процесса перманентного расширения государственных пределов через анализ деятельности различных акторов, а также изучение процессов возникновение зон с высокой степенью интенсивности взаимодействия и, следовательно, формирование новых общностей, были предприняты попытки применить теорию фронтира для определения специфики освоения обширной территории Сибири.

Первоначально методологический потенциал теории фронтира был использован для обоснования новых трактовок военного покорения, административного упорядочивания, социального и хозяйственно-экономического освоения сибирских земель. В меньшей степени он применялся для изучения культурных процессов, в том числе для характеристики особенностей распространения направлений мировых религий. Вместе с тем, привлечение различных концептуальных подходов к изучению конфессиональных процессов не менее важно для понимания специфики этнокультурного взаимодействия в Сибири в условиях присоединения новых территорий и постоянно трансформирующегося государственного курса.

Современная историографическая дискуссия

В конце XX – начале XXI в. было характерно теоретическое осмысление понятие «фронтир» [Замятина, 1998], а также развитие сравнительно-исторических исследований, сопоставляющих особенности американского и сибирского фронтиров [Резун, Шиловский, 2005]. Обилие разноплановых научных публикаций способствовало появлению историографических исследований по проблематике фронтира [Мизис, Кащенко 2011; Соболева, Бобров, 2011; Иванова, 2016; Дронов, 2017].

На рубеже 2000–2010-х гг. интерес к рассматриваемому концептуальному подходу вновь стал возрастать. В контексте обсуждения характера присоединения территорий Сибири к Российскому государству продолжился поиск соотношения понятий «фронтир», «освоение», «колонизация». А.В. Иванов обратил внимание на то, что с одной стороны «вся история евразийских народов – это непрерывная военная оборона своей земли от внешних врагов-супостатов», с другой стороны – ей присуще стремление к постоянному освоению обширных пространств, покорению новых рубежей, то есть развитие на основе регулярного взаимодействия [Иванов, 2009, 103–104]. По мнению А.С. Хромых, принципиальное отличие фронтира от колонизации заключается в формировании новых сообществ через синтез материальной и духовной культуры переселенцев и коренного населения [Хромых, 2012, 56]. И.П. Басалаевой на основе обобщения предшествующих теоретических изысканий и конкретно-исторических исследований был сформирован универсальный набор критериев фронтира [Басалаева, 2012]. С точки зрения А.П. Забияко, наряду с дефиницией «фронтир» можно использовать понятие «порубежье», обладающее более глубоким смыслом, являющееся не только пространственной, но и темпоральной категорией, что позволяет более точно охарактеризовать русскую ментальность

[Забияко, 2016, 32]. Представителями уральской исторической школы было предложено сочетание фронтирной модели с теорией административной и социально-экономической модернизации [Алексеев, 2017; Побережников, 2018]. С.Н. Якушенков акцентировал внимание на формировании нового направления в рамках рассматриваемой проблематики – приграничных исследований, особенностью которых является учёт сохранения воздействия внешних центров (сопредельных субъектов международных отношений) на вовлечённые в орбиту фронтирного влияния территории [Якушенков, 2018, 130–131].

Вместе с тем, на страницах научной периодики развернулась дискуссия о корректности использования теории фронтира применительно к становлению и развитию имперской территориальной организации России. Так, по мнению К.А. Бостан, А.М. Кузнецова, применение теории фронтира для российской действительности некорректно в связи с наличием «глубоких различий сущностного порядка» по сравнению с американским материалом, на основе которого была обоснована данная теория. По мнению исследователей, ключевое отличие заключалось в том, что в России освоение Сибири и Дальнего Востока осуществлялось при активном участии государства, в отличие от США, где инициатива исходила от поселенцев [Бостан, Кузнецов, 2018, 77–78]. С точки зрения К.И. Зубкова, специфика русской колонизации в связи с её «более сложным и гетерогенным характером» не может быть раскрыта при помощи теории фронтира, интерес именно к этой концепции объясняется поиском российским исследовательским сообществом более адекватных исторической действительности подходов [Зубков, 2018, 69–70].

Одной из тенденций настоящего времени является стремление исследователей адаптировать теорию фронтира для изучения проблематики истории этносоциальных и социокультурных процессов [Зберовская, 2013; Панарина, 2015], также распространение получили сравнительно-исторические исследования, сопоставляющие специфику фронтитов европейских и азиатских окраинных районов России [Baeva, 2015].

В целом можно констатировать, что одна часть исследователей, опираясь на классические положения теории фронтира, оценивает её использование для анализа внутрироссийских процессов как непродуктивное с точки зрения их особой специфики, другая часть научного сообщества, учитывая совокупность изменений и наработок в теории, накопившихся к началу XXI в., обращает внимание на возможность её адаптации для понимания региональных тенденций или сочетания с другими концептуальными подходами.

В свою очередь в области изучения проблематики распространения буддизма на юге Западной Сибири существует два подхода: первый из них определяет буддийское влияние как один из факторов развития конфессиональных процессов, уделяя особое внимание внутренним этническим тенденциям [Тадина, 2011, 128; Шерстова, 2013, 248–250], второй – рассматривает религиозную ситуацию в регионе в дореволюционный период в контексте общих закономерностей внедрения буддийского вероисповедания в этнокультурную среду различных народов Центральной Азии и Южной Сибири [Zmamenski, 2014; Насонов, 2016, 283–285]. Научные построения теории фронтира представляют интерес с точки зрения второго подхода.

Цель статьи – выявление специфики распространения буддизма на юге Западной Сибири в дореволюционный период в контексте теории фронтира.

Методология исследования

Проблематика распространения буддизма имеет сложный, многофакторный характер. Для отражения различных аспектов и синхронизации внутрироссийских и зарубежных процессов наиболее продуктивным является анализ событий и тенденций с позиции макро- и микроисторического подходов. В первом случае в поле зрения попадает новый этап трансграничного распространения буддизма на северной периферии Центральной Азии, тенденция к этнополитической консолидации монгольского мира для достижения независимости от Цинской империи. С этой глобальной ситуацией коррелирует реакция представителей коренного населения юга Западной Сибири на внутрироссийские изменения в административных и поземельных отношениях, частью которой стала активизация контактов

с буддийскими адептами, синкретическое восприятие проповедуемых ими идей и специфическая интерпретация христианских постулатов. Наибольшим потенциалом для изучения этих процессов обладают историко-сравнительный метод, позволяющий сопоставить особенности распространения буддизма на Алтае и сопредельных территориях со спецификой юга Восточной Сибири, а также структурно-функциональный метод, дающий возможность охарактеризовать роль элементов механизма распространения этого вероучения в контексте теории фронтира.

Распространение религии как фронтир

Трактовка основного понятия теории фронтира дефиниции «граница» с позиции исторического анализа религиозных процессов сосредотачивает внимание исследователей на целом ряде специфических характеристик. Так, определение границы в военно-административном, хозяйственном плане более конкретно, несмотря на регулярное изменение этого рубежа. С точки зрения религиозных процессов граница более размыта и изменчива, значительно более трудно фиксируема. Если пределы военного доминирования и административного контроля по общим параметрам можно обозначить, даже не имея обустроенной государственной пограничной линии, то масштабы устойчивого религиозного влияния сложно однозначно локализировать. В первом случае речь идёт о фиксации границы и понимании процессов на прилегающих территориях, а во втором – об определении зоны присутствия через выявление результатов духовного воздействия на сознание конкретной социальной общности. В этой связи процессы, основной характеристикой которых является местонахождение институциональной основы религии (духовенства и его иерархической организации) вне пределов территории распространения, могут быть определены в качестве фронтирных. Для них типичной является ситуация нелегальной деятельности адептов, осуществление воздействия через скрытые, опосредованные формы: апелляцию к мифологии, обращение к легендарно-исторической памяти, игру на различного рода социально-политических и хозяйственных противоречиях, лояльное отношение к религиозно-синкретическим образованиям. Как представляется, указанные фронтирные характеристики могут быть раскрыты с опорой на такое понятие, как «механизм распространения религии». Оно подразумевает совокупность типичных для вероучения способов внедрения и укоренения в этнокультурной среде (включая специфику взаимодействия с автохтонными верованиями), их тактическую адаптацию к конкретно-историческим условиям.

Центральноазиатские трансграничные этноконфессиональные процессы и распространение буддизма в Южной Сибири

Особую важность для изучения этноконфессиональных процессов юга Западной Сибири имеет учёт специфики устойчивых трансграничных связей. Распространение северного буддизма и православия в XVIII – начале XX в. в Сибири тесно связано со становлением и развитием с одной стороны Российской империи, которая в этот период осваивала южные приграничные территории, с другой стороны – с завершением маньчжурских завоеваний, оформлением цинской системы управления окраинами в XVIII в. Северная периферия буддийского мира оказалась административно подчинена новой китайской династии, но в связи с особенностями заключительного этапа территориальных захватов её часть попала в орбиту влияния России. Интересно, что освоение и интеграция в общеимперское пространство этих территорий как с российской, так и китайской стороны растянулись на длительный период и к началу XX в. не завершились. Поскольку в силу обширности географического пространства и удалённости от имперского центра вопрос о детализации границы не был решён до второй половины XIX в., этнокультурные связи монгольских народов сохранялись, не имея препятствий. Однако динамика распространения северного буддизма в Центральной Азии, имевшая высокие темпы накануне вторжения маньчжуров в XVI–XVII вв., значительно снизилась вследствие подчинения северных и южных, а также уничтожения западных монгольских государственных образований (Джунгарского ханства) в первой половине XVIII в. К этому моменту духовное воздействие на бурятское население прибайкальских и забайкальских территорий привело к укоренению буддизма. В итоге в восточной части Сибири, где успел оформиться самостоятельный центр, буддийская духовная организация развивалась

достаточно поступательно, но в западной части только начавшийся процесс был приостановлен. В результате распространение буддизма на юге Восточной Сибири имело линейный характер, а местная буддийская иерархия при поддержке российских властей противопоставляла себя монгольским духовным институтам [Цыремпилов, 2010, 10–13]. На юге Западной Сибири эта экспансия напрямую зависела от способности Цинской империи сохранять контроль над северными окраинами.

На рубеже XIX–XX вв. с ослаблением китайского влияния на монгольских территориях началась новая волна распространения северного буддизма в рассматриваемом регионе. Сопоставление внутрироссийских событий и этнополитических тенденций на сопредельных монгольских территориях Цинской империи демонстрирует корреляцию конфессиональных процессов. В частности, всплеск активности буддийских проповедников на юге Западной Сибири совпал с ростом самостоятельности ламаистского духовенства во Внешней Монголии. По обе стороны центральноазиатской границы Российской и Цинской империй высоким спросом стали пользоваться мессианские идеи, имевшие социально-политическую подоплёку [Znamenski, 2014].

В условиях специфического изменения международной обстановки на сопредельных территориях и внутрироссийских процессов сформировалась ситуация квазиграничности. Реальное историческое выражение этого понятия, по мнению И.П. Басалаевой, предполагает наличие естественных пограничных рубежей, которые зонируют пространство, где разворачиваются фронтирные процессы [Басалаева, 2012, 48]. На юге Западной Сибири такая ситуация присутствовала. Роль границы между российскими и китайскими национальными окраинами выполняли не военизированные пункты, а географические рубежи, характеризующиеся территориальной протяжённостью и труднодоступностью, разбросанностью и низкой плотностью населения, суровыми климатическими условиями. В этих обстоятельствах религиозная коммуникация как основа духовной экспансии не имела административных преград, затруднялась естественными препятствиями, но не пресекалась, завися от активности конфессиональных центров вне России.

Религиозная ситуация на юге Западной Сибири в ходе распространения буддизма

Особенностью юга Западной Сибири было наличие нескольких этнотерриториальных групп, характеризовавшихся конфессиональной неоднородностью. Заселение этой территории выходцами из европейской части России началось позднее по сравнению с более северными районами. Основным препятствием являлось разнообразие природно-климатических условий расселения. Длительно сохранялась опасность со стороны кочевых инородцев. К концу XVII в. обозначилось два пути заселения: вольный и по инициативе властей [Липинская, 1996, 11–17]. В результате к XIX в. сложились региональные этнотерриториальные группы переселенцев разных периодов: старожилов и представителей новых волн притока населения. Уклад данных групп базировался на оседлом образе жизни и на хозяйственной деятельности, в разной степени адаптированной к локальным условиям.

Представители этой части населения принадлежали преимущественно к последователям Русской православной церкви, однако в регионе присутствовало несколько очагов концентрации приверженцев староверия [Рябцева, 2013, 66–69]. Их возникновение стало следствием ссылки или самостоятельного бегства в отдалённые труднодоступные районы. По сообщениям служителей официальной церкви, присутствие старообрядцев и активность их предводителей, а также сохранение связей с европейскими «очагами раскола» дополнительно осложняло проповедническую работу [Записка священника, 1997, 283–284]. В этих условиях миссионеры не только должны были поддерживать приверженность православию переселенцев и организовывать регулярное отправление обрядов, но и не допускать «уход в раскол».

Коренное население было представлено этнотерриториальными группами, проживавшими на различных в ландшафтном отношении территориях: горной тайги, лесостепи и степи. Комплекс верований коренного населения характеризовался сложным переплетением разновременных пластов. Его основой являлись анимистические представления, имевшие как универсальные компоненты, так и локальные

особенности. Эти верования сочетались с шаманскими культами. Вместе с тем, в комплексе верований присутствовали более поздние вкрапления. Одним из таких компонентов было буддийское влияние, которое предки части коренного населения испытали до вхождения в состав Российского государства. Например, в ходе нахождения Горного Алтая в составе Джунгарского ханства до середины XVIII в.

Русской православной церковью коренное население воспринималось как потенциальная паства. Миссионерская деятельность в его отношении, получившая организационное оформление к началу 30-х гг. XIX в., предполагала сочетание укоренения христианского вероучения с изменениями способа хозяйствования. Основной консолидирующей силой как в религиозных, так и социально-бытовых вопросах стала Алтайская духовная миссия. По её инициативе распространение получила практика создания миссионерских поселений, в рамках которых не только предполагался постепенный переход к оседлому способу хозяйствования, но и создавались смешанные семьи, коренное население вовлекалось в религиозное просвещение [Записки, 2008, 18, 21–22, 70]. Длительный период времени сохранялась проблема поверхностного усвоения христианских постулатов и обрядов. Проповедническая деятельность затруднялась склонностью представителей коренного населения к религиозному синкретизму и вероисповедной конкуренцией со стороны северного буддизма.

Близко расположенная граница воспринималась различными группами населения юга Западной Сибири неодинаково. С точки зрения мировосприятия и осознания себя в географическом пространстве существенная разница присутствовала между представителями коренных этносов и славянскими переселенцами (в особенности новых волн). Д.С. Панарина акцентирует внимание на том, что для понимания фронтирных явлений важен учёт восприятия границы не только как физического рубежа, но и воображаемого предела [Панарина, 2015, 15–16]. Соглашаясь с исследователем, стоит заметить, что этот аспект особенно важен для характеристики религиозных процессов.

Ярким примером восприятия границы была ситуация, сложившая на территории Алтая в начале XX в. Переселенцы воспринимали близкое расположение границы с Цинской империей как потенциальную угрозу, а местные инородцы – как возможность поддерживать духовные и торговые контакты с центральноазиатскими соседями. Эти обстоятельства проявились в условиях русско-японской войны 1904–1905 гг. Подготовка коллективного моления алтайцев, сторонников бурханистского движения, в 1904 г. продемонстрировала нетипичную для коренного населения сплочённость и отказ от прежней общительности и доброжелательности в отношениях с переселенцами, а также сопровождалась бойкотом бытовых предметов русского происхождения. Будучи религиозным движением с ярко выраженным мессианским уклоном, вероучение и культовая практика бурханизма, с одной стороны, стали синкретической интерпретацией буддийских постулатов, с другой – являлось попыткой пассивного сопротивления в религиозной форме поземельным и административным изменениям на Алтае. Эти события получили от руководства Алтайской духовной миссии однозначную трактовку, заключающуюся в определении бурханистского движения как следствия укореняющихся прояпонских настроений в инородческой среде [ГАТО. Ф. 3. Оп. 12. Д. 688. Л. 5]. Крестьянами-переселенцами эти действия коренного населения были встречены чрезвычайно насторожено. Вследствие этого хождение имели безосновательные слухи. Так, в должностных донесениях содержались следующие сообщения: «…разнёсся слух о появлении большого кулака, который всех режет, о тридцатитысячном китайском войске, наступающем на Алтай», «…тревожное настроение в западной части Алтайских гор достигло высшего напряжения и среди русских крестьян, живущих вблизи калмыцких кочевий, создалась паника, причём многие вознамерились уйти с Алтая и покинуть свои дома и угодья» [ГАТО. Ф. 3. Оп. 12. Д. 688. Л. 181 об.]. Стоит обратить внимание на то, что эти слухи не только не получили подтверждения, но и были абсурдны с точки зрения реальной геополитической ситуации.

Преимуществом северного буддизма, позволявшим ему успешно конкурировать с православием при отсутствии институциональной основы на юге Западной

Сибири, являлось лояльное отношение к формам религиозного синкретизма. Последние традиционно были широко распространены и востребованы религиозным сознанием коренного наследия Сибири. Буддийскими адептами, руководствовавшимися устоявшейся практикой распространения вероучения в Центральной Азии, религиозный синкретизм допускался как первичный результат внедрения буддийских доктрин, постулатов о картине мира. Он воспринимался в качестве одного из результативных способов распространения. В этом смысле тактические проповеднические установки северного буддизма значительно отличались от установок православного духовенства, которым религиозный синкретизм признавался нежелательным явлением, результатом поверхностного восприятия христианских догм, неправильным пониманием сути обрядов неофитами. Шаманские практики считались менее сложными в плане искоренения, одним из миссионерских приёмов был убедительный аргумент – указание на то, что принесение в жертву животных – расточительство. Бурханизм же стал более серьёзным противником, поскольку в противопоставление шаманизму отказался в своей культовой деятельности от принесения жертв. Но и в том, и в другом случае православные священнослужители использовали одинаковые способы приобщения к христианским постулатам: регулярное посещение потенциальной паствы и неофитов, душеспасительные и обличительные беседы. Разница заключалась, главным образом, в необходимости изучения идейных основ нового учения и интенсивности поездок [ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 85. Л. 2–4]. Миссионеры Алтайской духовной миссии на рубеже 1900–1910-х гг. усматривали в бурханизме явные элементы буддийской обрядности, выражающиеся в календарном совпадении молений и в использовании монгольских культовых атрибутов [ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 42. Л. 39 об.]. Эти эпизоды нашли подтверждение в этнографических наблюдениях этнографа А.В. Анохина в 1915 г. [СПФ АРАН. Ф. 148. Оп. 1. Д. 80. Л. 21].

В связи с этой особенностью механизм распространения буддизма может рассматриваться в качестве гибкой, приспосабливающейся к конкретным обстоятельствам системой, предполагающей как явное проникновение и закрепление в культурной среде (например, в районах Прибайкалья и Забайкалья), так и формирование региональных синкретических вариаций (юг Западной Сибири).

Однако данный аспект распространения буддизма выходит за рамки фронтирных исследований и предполагает привлечение иных концептуальных походов. Теория фронтира позволяет сконцентрироваться на изучении основных форм и направлений распространения буддизма, в то время как содержательные характеристики межконфессионального взаимодействия при внедрении данного вероучения в этнокультурную среду конкретного региона требуют дополнительных исследовательских моделей. Среди них наиболее перспективным представляется аккультурационный подход.

Заключение

Таким образом, использование теории фронтира в качестве концептуального подхода для изучения процесса распространения буддизма на юге Западной Сибири позволяет акцентировать внимание на ряде важных аспектов. Среди них соотношение трансграничных конфессиональных процессов. С этой точки зрения рассматриваемой территории в дореволюционный период происходит пересечение двух разнонаправленных в географическом пространстве религиозных фронтиров: буддийского, разворачивающегося из Центральной Азии в северном направлении и затрагивающего коренное население Южной Сибири, а также православного, выступающего одним из основных способов государственного освоения восточных территорий. Теория фронтира также даёт возможность охарактеризовать феномен квазиграничности, определив различия в восприятии переселенцами и коренным населением приграничного положения территории взаимодействия. Вместе с тем, содержательные аспекты внедрения буддизма в этнокультурную среду региона и результаты межконфессионального взаимодействия могут быть детально изучены, как представляется, только при комбинировании теории фронтира с другими концептуальными подходами (например, аккультурационным).

Список сокращений

ГААК – Государственный архив Алтайского края
ГАТО – Государственный архив Томской области
СПФ АРАН – Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук

Библиографический список

1. Алексеев, В.В. Фронтирная модернизация в имперской России / В.В. Алексеев // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. – 2017. – Т. 17. – № 2. – С. 6–13.
2. Басалаева, И.П. Критерии фронтира: к постановке проблемы / И.П. Басалаева // Теория и практика общественного развития. – 2012. – № 2. – С. 46–49.
3. Бостан, К.А. Идея «фронтира»: выгодное приобретение или опасный «фантом»? / К.А. Бостан, А.М. Кузнецов // Ойкумена. Регионоведческие исследования. – 2018. – № 1. – С. 73–84.
4. Государственный архив Алтайского края. Ф. 164. Оп. 1. Д. 85, Оп. 2. Д. 42.
5. Государственный архив Томской области. Ф. 3. Оп. 12. Д. 688.
6. Дронов, А.М. Междисциплинарная практика изучения границ и пограничий / А.М. Дронов // Историческая экспертиза. – 2017. – № 3. – С. 128–143.
7. Забияко, А.П. Порубежье как данность человеческого бытия / А.П. Забияко // Вопросы философии. – 2016. – № 11. – С. 26–36.
8. Замятина, Н.Ю. Зона освоения (фронтир) и её образ в американской и русской культурах / Н.Ю. Замятина // Общественные науки и современность. – 1998. – № 5. – С. 75–88.
9. Записка священника Иоанна Смирнова об истории старообрядчества на Алтае // Документы по истории церквей и вероисповеданий в Алтайском крае (XVII – начало XX вв.). – Барнаул: Управление архивного дела администрации Алтайского края, 1997. – С. 281–286.
10. Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии священника Василия Вербицкого / Сост. И. Кропочев. – Новосибирск: Сретение, 2008. – 372 с.
11. Зберовская, Е.Л. Социокультурные аспекты освоения Сибири в контексте теории фронтира / Е.Л. Зберовская // Вестник Красноярского государственного аграрного университета. – 2013. –№ 12. – С. 280–285.
12. Зубков, К.И. Фронтир как исследовательская парадигма / К.И. Зубков // Уральский исторический вестник. – 2018. – № 4 (61). – С. 61–71.
13. Иванов, А.В. «Бытие-на-границе» как геополитическая и культурная константа Евразии / А.В. Иванов // Мир науки, культуры, образования. – 2009. – № 3 (15). – С. 102–108.
14. Иванова, Л.М. Сибирский фронтир: изучение вопроса в отечественной исторической науке / Л.М. Иванова // Вестник Томского государственного университета. – 2016. – № 410. – С. 72–76.
15. Липинская, В.А. Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае. XVIII – начало XX в. / В.А. Липинская. – М.: Наука, 1996. – 269 с.
16. Мизис, Ю.А. Проблема формирования русского фронтира на юге России в XVI – первой половине XVIII в. в отечественной историографии / Ю.А. Мизис, С.Г. Кащенко // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. – 2011. – № 1. – С. 9–16.
17. Насонов, А.А. Аккультурация в межконфессиональном взаимодействии на юге Западной Сибири (XVIII – начало XIX века) / А.А. Насонов // Научный диалог. – 2016. – № 12 (60). – С. 278–289.
18. Панарина, Д.С. Граница и фронтир как фактор развития региона и/или страны / Д.С. Панарина // История и современность. – 2015. – № 1. – С. 15–41.
19. Побережников, И.В. Фронтирная модернизация на востоке Российской империи: региональные вариации / И.В. Побережников // Уральский исторический вестник. – 2018. – № 4 (61). – С. 72–80.
20. Резун, Д.Я. Сибирь, конец XVI – начало XX в.: фронтир в контексте этносоциальных и этнокультурных процессов / Д.Я. Резун, М.В. Шиловский. – Новосибирск: Сова, 2005. – 196 с.
21. Рябцева, В.А. Миграционные потоки старообрядцев в Западную Сибирь / В.А. Рябцева // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. – 2013. – № 24. – С. 63–70.
22. Соболева, Т.Н. Современная российская историография концепции фронтира / Т.Н. Соболева, Д.С. Бобров // Известия Алтайского государственного университета. Серия. История, политология. – 2011. – № 4–1. – С. 189–193.

23. Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук. Ф. 148. Оп. 1. Д. 80.
24. Тадина, Н.А. Бурханизм и этикет у алтайцев / Н.А. Тадина // Этнографическое обозрение. – 2011. – № 6. – С. 127–140.
25. Хромых, А.С. Сибирский фронтир. Встреча цивилизаций от Урала до Енисея (последняя треть XVI – первая четверть XVII в.) / А.С. Хромых. – Красноярск: ИПК КГПУ, 2012. – 312 с.
26. Цыремпилов, Н.В. «Чужие» ламы. Российская политика в отношении заграничного буддийского духовенства в XVIII – начале XX в. / Н.В. Цыремпилов // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. – 2010. – № 4. – С. 9–18.
27. Шерстова, Л.И. Бурханизм и проблема новых идентичностей народов Горного Алтая / Л.И. Шерстова // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. – 2013. – № 6. – С. 243–250.
28. Якушенков, С.Н. Внутренний фронтир как фактор международных отношений / С.Н. Якушенков // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2018. – № 3 (56). – С. 125–133.
29. Baeva, L.V. South-Russian and Siberian Frontier: Analogies and Specific Character / L.V. Baeva // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. – 2015. – Vol. 8. – Issue 5. – P. 994–1002.
30. Znamenski, A. Power for the Powerless: Oirot / Amursana Prophecy in Altai and Western Mongolia, 1890s–1920s [Электронный ресурс] / A. Znamenski // Etudes mongoles et siberiennes, centrasiatiques et tibetaines. – 2014. – Vol. 45. – URL: https://journals.openedition.org/emscat/2444 (дата обращения 20.11.2019).

Текст поступил в редакцию 30.11.2019.
Принят к публикации 20.01.2020.
Опубликован 30.06.2020.

References

1. Alekseev V.V. *Vestnik Iuzhno-Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Sotsial'no-gumanitarnye nauki* [Bulletin of South State University. Social Sciences and the Gumanities]. Chelyabinsk, 2017, vol. 17, no. 2, pp. 6–13 (in Russian).
2. Basalaeva I.P. *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya* [Theory and Practice of Social Development]. Krasnodar, 2012, no. 2, pp. 46–49 (in Russian).
3. Bostan K.A., Kuznetsov A.M. *Oikumena. Regionalnye issledovaniia* [Ojkumena. Regional Researches]. Nakhodka, 2018, no. 1, pp. 73–84 (in Russian).
4. *Gosudarstvennyj arhiv Altajskogo kraya* [State Archive of the Altai Region]. Fund 164. Inventory 1. File 85, Inventory 2. File 42 (in Russian).
5. *Gosudarstvennyj arhiv Tomskoj oblasti* [State Archive of the Tomsk Region]. Fund 3. Inventory 12. File 688 (in Russian).
6. Dronov A.M. *Istoricheskaya ekspertiza* [Historical Expertise]. Moscow, 2017, no. 3, pp. 128–143 (in Russian).
7. Zabiyako A.P. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. Moscow, 2016, no. 11, pp. 26–36 (in Russian).
8. Zamiatina N.Iu. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'* [Social Sciences and Contemporary World]. Moscow, 1998, no. 5, pp. 75–88 (in Russian).
9. *Dokumenty po istorii cerkvej i veroispoveda nij v Altajskom krae (XVII – nachalo XX vv.)* [Documents on the History of Churches and Faiths in the Altai Region (XVII – early XX centuries)]. Barnaul: Upravlenie arhivnogo dela administracii Altajskogo kraya Publ., 1997, pp. 281–286 (in Russian).
10. *Zapiski missionera Kuzneckogo otdeleniya Altajskoj duhovnoj missii svjashhennika Vasiliya Verbickogo* [Notes of the Missionary of the Kuznetsk Branch of the Altai Spiritual Mission Priest Vasily Verbitsky]. Novosibirsk: Sretenie Publ., 2008, 372 p. (in Russian).
11. Zberovskaya E.L. *Vestnik Krasnoyarskogo gosudarstvennogo agrarnogo universiteta* [Bulletin of Krasnoyarsk State Agrarian University]. Krasnoyarsk, 2013, no. 12, pp. 280–285 (in Russian).
12. Zubkov K.I. *Ural'skij istoricheskij vestnik* [Ural Historical Journal]. Ekaterinburg, 2018, no. 4 (61), pp. 61–71 (in Russian).
13. Ivanov A.V. *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniya* [The World of Science, Culture and Education]. Gorno-Altaisk, 2009, no. 3 (15), pp. 102–108 (in Russian).
14. Ivanova L.M. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Tomsk State University Journal]. Tomsk, 2016, no. 410, pp. 72–76 (in Russian).
15. Lipinskaya V.A. *Starozhily i pereselentsy: Russkie na Altae. XVIII – nachalo XX veka* [Old-timers and Settlers: Russians in the Altai. The 18th – early 20th centuries]. Moscow: Nauka Publ., 1996, 269 p. (in Russian).
16. Mizis Iu.A., Kashchenko S.G. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 2. Istoriya* [Vestnik of Saint Petersburg University. History]. St. Petersburg, 2011, no. 1, pp. 9–16 (in Russian).

17. Nasonov A.A. *Nauchnyj dialog* [Scientific Dialogue]. Ekaterinburg, 2016, no. 12 (60), pp. 278–289 (in Russian).
18. Panarina D.S. *Istoriya i sovremennost'* [History & Modernity]. Moscow, 2015, no. 1, pp. 15–41 (in Russian).
19. Poberezhnikov I.V. *Ural'skij istoricheskij vestnik* [Ural Historical Journal]. Ekaterinburg, 2018, no. 4 (61), pp. 72–80 (in Russian).
20. Rezun D.Ya., Shilovskii M.V. *Sibir', konets XVI – nachalo XX veka: frontir v kontekste etnosotsial'nykh i etnokul'turnykh protsessov* [Siberia, the late 16th – early 20th centuries: Frontier in the Context of Ethnosocial and Ethnocultural Processes]. Novosibirsk: Sova Publ., 2005, 196 p. (in Russian).
21. Ryabtseva V.A. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv* [Bulletin of Kemerovo State University of Culture and Arts]. Kemerovo, 2013, no. 24, pp. 63–70 (in Russian).
22. Soboleva T.N., Bobrov D.S. *Izvestiya Altaiskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya Istoriya, politologiya* [Izvestiya of Altai State University. Historical and Political Sciences]. Barnaul, 2011, no. 4–1, pp. 189–193 (in Russian).
23. *Sankt-Peterburgskij filial arhiva Rossijskoj akademii nauk* [Saint Petersburg Branch of the Archive of the Russian Academy of Sciences]. Fund 148. Inventory 1. File 80 (in Russian).
24. Tadina N.A. *Jetnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. Moscow, 2011, no. 6, pp. 127–140 (in Russian).
25. Khromykh A.S. *Sibirskii frontir. Vstrecha tsivilizatsii ot Urala do Eniseya (posledniaya tret' XVI – pervaya chetvert' XVII veka)* [Siberian Frontier. The Meeting of Civilizations from the Urals to the Yenisei (the last third of the 16th – the first quarter of the 17th centuries)]. Krasnoyarsk: Krasnoyarsk State Pedagogical University Publ., 2012, 312 p. (in Russian).
26. Tsyrempilov N.V. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Vostokovedenie i afrikanistika* [Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies]. St. Petersburg, 2010, no. 4, pp. 9–18 (in Russian).
27. Sherstova L.I. *Mirovozzrenie naseleniya Juzhnoj Sibiri i Central'noj Azii v istoricheskoj retrospective* [Worldview of the Population of Southern Siberia and Central Asia in Historical Retrospective]. Barnaul, 2013, no. 6, pp. 243–250 (in Russian).
28. Yakushenkov S.N. *Kaspiiskii region: politika, ekonomika, kul'tura* [The Caspian Region: Politics, Economics, Culture]. Astrakhan, 2018, no. 3 (56), pp. 125–133 (in Russian).
29. Baeva L.V. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. Krasnoyarsk, 2015, vol. 8, iss. 5, pp. 994–1002 (in English).
30. Znamenski A. *Etudes mongoles et siberiennes, centrasiatiques et tibetaines* [Mongolian and Siberian, Central Asian and Tibetan studies]. 2014, no. 45, available at: https://journals.openedition.org/emscat/2444 (accessed on November 20, 2019) (in English).

Submitted for publication: November 30, 2019.
Accepted for publication: January 20, 2020.
Published: June 30, 2020.

Религиоведение. 2020. № 2. С. 15–22
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 2. P. 15–22.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.2.15-22

Евтехов Р.А.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова
119991, Россия, г. Москва, ул. Ленинские горы, 1
lib-lab-scan@mail.ru

Институты церкви и полиции в поддержании городского благочиния XVIII–XX вв. (на примере г. Верхнеудинска)

Аннотация. В статье рассмотрены вопросы взаимодействия полиции и церкви уездного города Верхнеудинска в сфере защиты православной морали и благочиния. Церковь, как и полиция, в контексте общей политики регламентации государством частной жизни общества была наделена основными функциями поддержания правопорядка в обществе. Автор, используя архивные материалы, приводит ряд сюжетов для характеристики основных направлений совместной деятельности этих двух институтов. Особую важность взаимодействие полиции и духовной власти имело для сохранения православной морали и этических норм, присущих данному историческому периоду. В рамках этих задач полиция имела достаточно полномочий для сохранения влияния священнослужителей и православия как основы идейного содержания общества. Оба этих ведомства вмешивались в частную жизнь общества, регламентируя исполнение необходимых церковных мероприятий, интимную жизнь и так далее. В случае отказа отдельных лиц от исполнения обязательных постановлений следовали меры репрессивного характера, которые вызывали определённого рода протесты и сопротивления. По мнению автора, церковь, как и полиция, была бюрократическим ведомством, действовавшим в интересах правящей власти.

Ключевые слова: городская полиция, история Верхнеудинска, духовное правление, комендант крепости, Иркутская губерния, взаимодействие светской и духовной власти, Иркутская духовная консистория

Roman A. Evtekhov

Lomonosov Moscow State University
1 Leninskie gory st., Moscow, Russia, 119991
lib-lab-scan@mail.ru

The Institutions of Church and Police in the Maintenance of Urban Decorum in the 18th – 20th Centuries (on the example of Verkhneudinsk)

Abstract. The paper discusses the interaction of the police and the church of county town of Verkhneudinsk in the protection of Orthodox morality and decorum. The church, like the police, in the context of common policy by the state regulation of private society, was endowed with the basic functions of maintaining law and order in society. By using archival materials, author results in a number of subjects for the characteristics of the main directions of joint activities of the two institutions. The special importance of the interaction of police and spiritual power was the preservation of Orthodox morality and ethics inherent in the historical period. Within the framework of these tasks, the police provided a sufficient level of authority to preserve the influence of the clergy and Orthodoxy as the basis of the ideological content of society. Both of these authorities intervened in the private life of the society, regulating the execution of necessary church activities, private life and so on. In case of failure of individuals to perform the mandatory regulations, there were repressive measures, which caused some kind of protest and resistance. According to the author, the church on equal terms with the police was a bureaucratic agency, acting on behalf of the ruling power.

Key words: city police, history of Verkhneudinsk, church administration, commandant of the fortress, Irkutsk Province, interaction of secular and spiritual power, Irkutsk spiritual consistory

Для России XVIII век – время утверждения абсолютной монархии. Обладающая специфическими чертами, молодая империя за своё стремление к повсеместному контролю общества в ряде исследований определяется как полицейское государство. Одной из важных черт, дающих право исследователям представлять Россию именно в таком ключе является вмешательство власти в сферу духовной и интимной жизни общества, что особенно ярко проявилось на протяжении XVIII–XX столетий. Российская империя в этом отношении не была уникальна, те же черты обнаруживались в западноевропейских странах.

В ходе становления абсолютизма в России Русская Православная церковь (РПЦ) была лишена автономного управления (упразднено патриаршество) и подчинена светской власти. Церковь, имевшая существенное влияние на светскую власть, до начала XVIII в. была полностью удалена от возможности реального влияния на управление. Став частью государственного аппарата, она подчинилась его интересам и устремлениям. Для контроля такого мощного идеологического и экономического института был создан Святейший синод. Православие стало официальной идеологией государства, его ресурсом и, как следствие, находилось под его защитой.

Лояльность к РПЦ должны были выказывать не только городские власти, полиция, но и высший управленческий корпус – губернаторы [Кальмина, 2016, 46]. Получая покровительство губернской власти, церковь, в свою очередь, была подотчётна в финансовых и некоторых других вопросах. Закреплённая среди властных институтов, церковь стала закостенелым и, по мнению некоторых современников, опасным рычагом государственного контроля и управления. С.Ю. Витте в своих воспоминаниях в начале XX в. написал: «У нас церковь обратилась в мёртвое, бюрократическое учреждение, церковные служения – в службы не Богу, а земным богам, всякое православие – в православное язычество. Вот в чём заключается главная опасность для России» [Витте, 1922, 329].

В полной мере взаимодействие церкви и светской власти в вопросах укрепления государственности прослеживается на приграничных окраинах империи. Часто союзником церковных органов в поддержании нравственного порядка в городах оказывалась полиция. Регулярные органы полиции в городах Российской империи появились существенно позднее регулярного административно-церковного управления. Отчасти в этом можно увидеть и то, что растущее население городов стало менее послушным церковным указаниям. Подтверждением этого стало включение церкви как особого предмета охраны в действительные инструкции полиции, в частности, «Устав благочиния» 1782 г. Важной особенностью полицейского контроля в Российской империи была не столько защита граждан и их имущества, сколько сохранение общей тишины и внешнего порядка – благочиния. Это выразилось в основных статьях важнейших документов о деятельности полиции: «Устав благочиния» (1782 г.); «Учреждение для управления Сибирских губерний» (1822 г.), «Уложение о наказаниях уголовных и исправительных» (1845 г.), «Устав предупреждения и пресечения преступлений» (1876 г.). В них прямо указывается на необходимость поддержания тишины и порядка (благочиния) методами предупреждения и пресечения, об охране интересов граждан говорится мало.

Православная мораль, занимавшая доминирующие позиции в мировоззрении общества, оказывала серьёзное влияние на полицейское законодательство Российской империи. Это отразилось в 11 пунктах «правил добронравия», пронизанных христианской этикой, в «Уставе благочиния» (1782 г.), которые составили существенную часть общего понятия благочиния. Согласно «Уставу предупреждения…» (1876 г.), деятельность полиции распространялась на все стороны жизни общества. При этом роль духовного компонента в этом документе занимала существенное место, так как почти треть устава посвящалась защите православной религии и её монопольному праву на деятельность в государстве.

Верхнеудинская городская полиция появилась после учреждения в 1765 г. комендантской канцелярии во главе с комендантом секунд-майором И.С. Мертвецовым. С 1798 г. в городе был сформирован самостоятельный штат городской полиции, преобразованный в окружное полицейское управление в 1867 г. Духовное правление Верхнеудинска было создано, вероятно, только в последней трети XVIII в.

До этого времени оно располагалось в г. Селенгинске, но с утратой городом уездного статуса было передано в Удинск (Верхнеудинск).

15 января 1727 г. были созданы Иркутская и Нерчинская епархии. Верхнеудинское духовное правление в конце XVIII в. находилось при Одигитриевской соборной церкви в деревянном здании из двух помещений (комнат). В середине XIX в. все духовные правления за исключением Читинского, которое в конце века было преобразовано в Забайкальскую духовную консисторию, были упразднены.

Взаимодействие полиции и духовного правления (церкви) касалось в основном вопросов общественной морали, преступности и «дерзостного» отношения к священникам и церкви в целом. Одним из средств наблюдения за порядком и предотвращения бесчинств городской полицией были дневные и ночные обходы города. Очевидно, что теми же методами пользовались священники. В августе 1816 г. к городничему через причётчика[1] обратился благочинный священник Кузнецов, который, посетив дом рабочего Худикова, обнаружил стоящих в ряд с иконами «глиняных кукол и истуканов», поставленных для украшения дома [ГАРБ. Ф. 90. Оп. 1. Д. 518. Л. 136–136об, 178]. При этом священник жаловался на дерзостные и укоризненные слова в свой адрес, за что Худяков был арестован городничим, а по освобождении ему было предписано просить прощения у «обиженного» священника. Не получив удовлетворения, священник обратился к городничему с повторной просьбой принудить Худикова принести извинения. Священники такими обходами контролировали паству и её приверженность православию. Полиция в этом отношении гарантировала неприкосновенность церкви и вынуждала общество почтительно относиться к священникам, что не могло не вызывать ещё большей неприязни к церкви. К слову, обязательные атрибуты православной веры были широко распространены не только в жилых домах обывателей, которые позволяли им избавиться лишних подозрений. Все описи казённого имущества присутственных мест начинались непременно с перечисления хранящихся в них икон, крестов, лампадок. Это свидетельствует о проявлении обязательной лояльности к православной церкви и проводимой в этом направлении государственной политики.

Подтверждать свою преданность церкви были обязаны не только рядовые горожане, чиновники, но и воинские чины. Об этом свидетельствует распоряжение коменданта И.А. Аппелгреина, последовавшее в марте 1773 г., накануне празднования Воскресения Христова (Пасхи) [ГАРБ. Ф. 88, Оп. 1. Д. 108. Л. 31]. В день празднования всем батальонным служителям, «нерегулярной команде», нижним чинам и «господам офицерам и унтер-офицерам» рекомендовалось быть в чистой одежде и опрятности. Последним предписывалось привести к церковной службе нижних чинов, а до того времени всем читать военный артикул и прочие указы. Полиции необходимо было следить за тишиной, предотвращать драки и шум, следить за уличной чистотой, вести дневной и ночной обход по городу и выискивать праздношатающихся. Такими профилактическими мерами обеспечивалось общее благочиние в городе и подчинённость всего общества «железному» распорядку. Подобные распоряжения от коменданта поступали в преддверии каждого воскресенья, когда всем военным сообщалось о недопустимости в этот день казённых работ и рекомендовалось придерживаться вышеописанного распорядка дня. По мнению правительства, строго расписанный распорядок дня и обязательных дел способствовали тому, что у низших чинов сокращалось свободное время для пьянства, драк, карточных игр и развлечений, последнее само по себе уже считалось злом.

Одной из важнейших задач, как православной церкви, так и полиции была забота о чистоте информации. Публикацией официальных распоряжений и указов от губернского правления занималось городничее правление или полиция. Правительственные документы, подлежащие объявлению «во всенародное услышание», провозглашались и вывешивались вблизи церквей. Сведениям, опубликованным из других источников, согласно указу правительствующего сената, рекомендовалось не доверять [ГАРБ. Ф. 88. Оп. 1. Д. 144. Л. 284]. В Верхнеудинске основной массив документов для всенародного опубликования поступал из Иркутского губернского правления. Так, коменданту А.И. Крупскому предписывалось опубликовать указ синода об установлении праздника Казанской пресвятой богородицы 22 октября

[ГАРБ. Ф. 90. Оп. 1. Д. 470. Л. 89, 91]. Сообщения о значимых событиях внутри города, как освещение соборной церкви в мае 1785 г., рассылались по отдельным присутственным местам и «всенародно оглашались» городскому населению [ГАРБ. Ф. 20. Оп. 1. Д. 5876. Л. 1].

Тесное взаимодействие церкви и полиции отмечалось в области учёта естественного и миграционного движения населения. Духовные правления, занимавшиеся управлением церковной жизнью в уездах, располагались в уездных городах, направляя и контролируя работу священнослужителей по ведению метрических книг, которые, составлялись в нескольких экземплярах и были важнейшим информационным ресурсом в условиях подушного налогообложения, позволявшим оценивать объём прямых и косвенных налогов. Кроме этого, учёт в первую очередь крестьянского населения был необходим для выработки стратегии обеспечения воинских частей довольствием. Именно в этих целях в начале 30-х годов XVIII в. Забайкалье было разделено на дистрикты. Метрическая запись в условиях сословного общества играла ведущую роль в поиске и определении сословной принадлежности человека. Контролем малейших изменений населения в городе занималась городская полиция. Ежедневно квартальные надзиратели всех городов Российской империи подавали вышестоящим начальникам рапорты со сведениями о числе родившихся, умерших, а также о том, кто, какого звания и по каким надобностям прибыл в город или покинул его [ГАРБ. Ф. 90. Оп. 1. Д. 506. Л. 2]. Необходимость такого детального контроля существовала в условиях полностью регулируемой бюрократическим аппаратом миграции населения из села в город, чтобы не допустить оттока самых бедных слоёв крестьянства в города. Этой мерой также удерживался достаточно невысокий уровень преступности, потому как в ходе проверок устанавливалась личность и причастность к какому-либо преступлению въезжающего или выезжающего. Не теряло своей бдительности в этом плане духовное правление. Например, своим сообщением от 1797 г. [ГАРБ. Ф. 90. Оп. 2. Д. 3. Л. 66] на имя коменданта оно информировало об обнаружении в городе рудокопца Осокина, который был направлен в Нерчинск к священнику Гробову отбывать церковное покаяние. Осокин был обнаружен в городе праздношатающимся, потому его требовалось выдворить из города и направить для исполнения положенного ему наказания.

Полиция и духовное правление объединялось кроме всего и общими социальными обязанностями – наблюдением за нищими и убогими, заботой о их трудоустройстве, по возможности насущном обеспечении. Об этом свидетельствует рапорт полицейского правления от 16 января 1785 г. о смерти жены отставного солдата Тарачеева, которая числилась в числе неимущих (получала содержание из пожертвований в церкви, которые опускались в специальные ящики), и по случаю смерти должна была быть вычеркнута из списка [ГАРБ. Ф. 20. Оп. 1. Д. 44. Л. 18]. Освобождённое место, по рапорту полицейского правления в комендантскую канцелярию, могла занять жена умершего отставного солдата Моржавина, находящаяся «в недвижимой болезни», что было одобрено комендантом. В конечном счёте, всё это делалось за счёт всё тех же свободных и работающих горожан, щедро жертвовавших на нужды церкви.

К вопросу о социальных заботах РПЦ целесообразно привести один очень интересный сюжет конца XVIII в. [Постников, 1914, 7–8]. В городе Бежецк Углицкой провинции на средства городского общества содержалась богадельня для стариков и «несчастнорождённых детей» (незаконнорождённых). Детей приучали к христианским традициям, для чего приглашался священник, проводивший требы. За 1798 год, по сведениям бежецкого старосты, священник исполнил 55 треб в богадельне, в том числе 35 из них над «гробками» умерших детей. Однако такое частое посещение священником брошенных детей как, оказалось, щедро оплачивалось горожанами, которые в общей сложности выплатили ему за год 5 рублей 50 копеек. Для сравнения, единственная наёмная работница, заведовавшая всей богадельней, в год получала 6 рублей. При отсутствии всех прочих духовных институтов институт церкви играл достаточно важную роль в социокультурном пространстве уездного города [Паликова, 2009, 300].

«Порядочная» жизнь общества, основанная на христианской морали, была основной целью имперской идеологии, потому как нацеливала людей на тяжёлый труд, отказ от пьянства, праздного времяпрепровождения, развратной жизни и т.д. Попытки стимулирования к работе и отвращения от пьянства выразились в выписке специальных похвальных листов от губернского правления крестьянам, отличившимся усердным трудом и трезвостью. Но и на местном уровне инструкциями Удинской провинциальной канцелярии, которой была подведомственна земская полиция, в 1776 г. сельским старостам вменялось в обязанность наблюдение за ведением крестьянами порядочной, христианской жизни [Жалсараев, 2015, 48]. Одним из способов контроля её исполнения были ежегодные исповеди и причастия у священников. Важность этого, как выразился академик Н.П. Покровский, «способа поверки» [Пулькин, 2009, 162–163] подтверждается особым указанием в полицейских допросах, когда допрашиваемый был последний раз у исповеди. Посещение церковных треб было подтверждением благонадёжности человека. Это было настолько важной частью общественного благочиния, что полицейское правление отдельно сообщало коменданту о положении дел в этой области с указанием фамилии, причины и давности непосещения, в случае длительного отсутствия прихожан. Об этом свидетельствует рапорт сержанта С. Садовского из полицейского правления в комендантскую канцелярию от 10 апреля 1784 г. [ГАРБ. Ф. 20. Оп. 1. Д. 3. Л. 17], в котором он не только отмечает нежелание жителей Верхнеудинска причащаться и исповедоваться, но и указывает на необходимость принятия определённых мер для исправления данного положения. Исправительными мерами часто были не только увещевания, но и штрафы, и прочие наказания. Учёт посещения жителями церкви был ещё одной важной стороной взаимодействия полиции и духовного правления. Собственно, уездный Верхнеудинск в данном смысле не является исключением из правил. Уменьшение числа прихожан и не посещавших исповеди горожан было общей тенденцией в развитии общества того периода в целом и Забайкалья в частности.

Вообще попытки властей контролировать морально-этическое поведение граждан с той же строгостью, что и уголовные преступления, интересный феномен. Обязанность поддержания православия возлагалась не только на полицию и церковь, но и на городское самоуправление. Так, 23 февраля 1786 г. Верхнеудинский городовой магистрат сообщил коменданту об обвинении вдовы кяхтинского мещанина П. Кошкаровой в прелюбодеянии и заключении её под стражу [ГАРБ. Ф. 88. Оп. 1. Д. 457. Л. 1]. Согласно материалам дела, она обвинялась в прелюбодеянии с военным фурштатской команды. Через несколько дней после ареста Кошкарова приказом коменданта переведена в тюремный острог, где находилась под арестом вплоть до 30 июня года, когда бургомистр городового магистрата сообщил о вынесении решения палатой Иркутского уголовного суда. Палата уголовного суда постановила передать дело в консисторию, чтобы та приказала проживавшему в Удинске священнику учинить над обвиняемой церковное покаяние, с её освобождением из-под стражи. Об этом указом Иркутского наместнического правления было сообщено коменданту, который поспешил исполнить указание, что стало причиной курьёза. Комендант приказал освободить Кошкарову и направить к священнику, но последний не принял обвиняемую так как ещё не получил указание от Иркутской консистории. Только 8 января 1787 г. [ГАРБ. Ф. 88. Оп. 1. Д. 457. Л. 14], фактически через год после первоначального ареста, духовное правление приняло Кошкарову для наложения на неё церковного покаяния. Приговор к посещению и исполнению церковных обрядов в качестве наказания не всегда исполнялся, точнее от него уклонялись всеми доступными способами. Священник Попов в 1787 г. уведомил коменданта о непосещении церковных служб приговорённой к десятилетнему церковному покаянию солдатской женой В. Лифановой, которая была осуждена за прелюбодеяние и убийство собственного младенца [ГАРБ. Ф. 88. Оп. 1. Д. 457. Л. 28]. Солдатка была объявлена комендантом в розыск. Полицейское правление, почти сразу обнаружив Лифанову с помощью десятников, доставило её в канцелярию коменданта. Из объяснения Лифановой следовало, что всё это время она жила у солдата Лапина и из города не отлучалась, а посещать церковные службы не могла по причине болезни. Прелюбодеяние и убийство новорождённых детей было одним из наиболее совершаемых

женских преступлений, подвергавшихся тщательному дознанию, правда, чаще всего за них наказывали церковным покаянием. Даже обстоятельства рождения женщиной мёртвого ребёнка расследовались, правительство не позволяло избавляться какими бы то ни было способами от нежелательных детей. В убийстве новорождённых чаще всего обвинялись крестьянки и солдатские жёны – то есть самый малообеспеченный слой населения.

Но не только интимная часть жизни общества интересовала полицию и церковь в качестве сферы, подлежащей регулированию, к ней относился и порядок во внутрисемейной жизни, подчинение детей родителям и т.д. Жалоба в полицию от матери или отца на сына была вполне обыденным делом. Причины разлада между родителями и отпрыском могли быть самыми разнообразными, от сожительства со служанкой [ГАРБ. Ф. 90. Оп. 2. Д. 85. Л. 61] до пьянства и «буйства» [ГАРБ. Ф. 11. Оп. 4. Д. 345. Л. 6–6об; ГАРБ. Ф. 128, Оп. 1. Д. 1314. Л. 40–42]. И при этом полиция пыталась не только наказать или увещевать ослушника, но и находила способы примирения сторон. Поддержание морального облика касалось не только рядовых слоёв населения, но и канцелярских служащих и офицеров армии. За 1843 г. полицией за пьянство были арестованы пятеро канцелярских служащих (из них один канцелярист полиции, трое земского суда, один писец окружного суда) в основном за пьянство. Где-то полиция ограничивалась выговорами и строжайшими предупреждениями, где-то воспитывала розгами, а где-то предлагала отослать предмет ссор – служанку – к родственникам или в прачки в городскую больницу.

В духовное правление поступали не только граждане, совершившие аморальные преступления. К церковному покаянию приговаривались в том числе и признанные виновными в непредумышленном убийстве [ГАРБ. Ф. 90. Оп. 1. Д. 19. Л. 6]. В случае же неподчинения служителей внутри церкви нередкими были обращения в полицию или лично к коменданту, чтобы они могли авторитетно повлиять на ослушавшегося [ГАРБ. Ф. 90. Оп. 2. Д. 3. Л. 31–31об]. Таким образом, очень часто наказание за уголовные преступления осуществлялись через церковь, в то время как полиция могла по прошению церкви приводить в покорность ослушавшихся священников.

Церковь ревностно охраняла не только свою идейно-религиозную, но экономическую монополию. Согласно указу от 28 августа 1808 г. [ГАРБ. Ф. 90. Оп. 1. Д. 69. Л. 1–2], в обязанность церковных старост входило наблюдение за соблюдением монопольного права церкви на ряд товаров. Так, 29 октября 1809 г. церковный староста соборной церкви В. Кулаков сообщили в полицию о том, что в торговых рядах купцом И. Налетовым ведётся незаконная продажа восковых свечей. Проверка квартального надзирателя Широковских подтвердила этот факт, указанный купец сознался в продаже, у него было изъято более 4 пудов свечей (порядка 70 кг). По закону полагалось конфискованные свечи передать в церковное владение, а купца наказать штрафом в два раза превосходящим цену свечей. Несмотря на то, что Верхнеудинский магистрат пытался отстоять интересы купечества, разрешив торговлю свечами в объёмах менее 20 фунтов [ГАРБ. Ф. 90. Оп. 1. Д. 69. Л. 38], губернское правление сочло такое решение противозаконным по исключительному праву церкви на розничную торговлю.

Заключение

Выявленные исторические сюжеты позволяют говорить об организации взаимодействия органов городской полиции и церкви как в области поддержания городского благочиния, православной морали среди обывательского и военно-служилого общества, так и в сфере исполнения властных интересов и исполнения наказаний. Обеспеченная достаточным уровнем полномочий полиция была важным институтом защиты прав православной церкви от негативного общественного отношения, ослушаний, а также содействовала исполнению обязательных религиозных обрядов, понуждала общество к посещению церкви и поддерживала её монопольные права. Внутренняя переписка церкви и полиции по различным вопросам в целом наводит на мысль о полном переходе церкви в разряд управленческого института власти. Полиция и церковь на протяжении XVIII – начала XX вв., таким образом, являясь бюрократическими структурами, были основными элементами поддержания благочиния в городах империи, осуществдяемого путём принуждения общества к исполнению

обязательных постановлений правительства. Принуждение к соблюдению православной морали в обществе (иногда полицейскими средствами – аресты, принуждения, штрафы) не могло не вызывать недовольства и, в конечном итоге, стало причиной разочарования общество как в деятельности полиции, так и в деятельности церкви.

Библиографический список

1. Витте, С.Ю. Воспоминания. Царствование Николая II: в 2х томах / С. В. Витте. – Берлин: Слово, 1922. – Том I. – 512 с.
2. Государственный архив Республики Бурятия. Ф. 11. Оп. 1. Д. 3; Оп. 4. Д. 345.
3. ГАРБ. Ф. 20. Оп. 1. Д. 44, 5876.
4. ГАРБ. Ф. 88. Оп. 1. Д. 108, 144, 457.
5. ГАРБ. Ф. 90. Оп. 1. Д. 19, 69, 470, 506, 518; Оп. 2. Д. 3, 85.
6. ГАРБ. Ф. 128. Оп. 1. Д. 1314.
7. Дорская, А.А. Соотношение полицейского (административного) и церковного права в Российской империи / А.А. Дорская // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. – 2008. – № 72. – С. 175–184.
8. Евтехов, Р.А. Взаимодействие городской полиции и духовного правления города Верхнеудинска / Р.А. Евтехов // Православие и дипломатия в странах Азиатско-Тихоокеанского региона: мат-лы междунар. науч.-практ. конф. – Улан-Удэ : Бурятский гос. ун-т, 2015. – С. 110–115.
9. Жалсараев, А.Д. История православия в Забайкалье (середина XVII – начало XX вв.) / А.Д. Жалсараев. – Улан-Удэ: ОАО «Республиканская типография», 2015. – 264 с.
10. Кальмина, Л.В., Малыгина, О.А. «Желательно нарушение обособленной сплочённости инородцев…» (инородческий вопрос в представлениях военных губернаторов Забайкальской области) / Л.В. Кальмина, О.А. Малыгина // Известия Иркутского государственного университета. Серия: История. – 2016. – № 15. – С. 39–49.
11. Митыпова, Г.С. Православная культура Забайкалья – приходская община как основа инкультурационной динамики (XVII–XIX вв.) / Г.С. Митыпова // Вестник Иркутского государственного технического университета. – 2006. – № 2–1 (26). – С. 177–182.
12. Паликова, Т.В. Православная церковь в социокультурном пространстве городов Забайкалья конца XIX–XX века / Т.В. Паликова // Историческая наука и историческое образование на Дальнем Востоке: сб. науч. ст. – Владивосток: Дальневосточный государственный университет, 2009. – С. 300–305.
13. Паликова, Т. В. Церковь в городском пространстве Забайкалья конца XIX – начала XX века / Т. В. Паликова // Вестник Томского государственного университета. История. – 2011. – № 2. – С. 106–111.
14. Постников, И.Н. Записки Бежецкого городового старосты. Черты городского общественного быта конца XVIII столетия / И.Н. Постников. – Тверь: Типо-Литография М.В. Блинова, 1914. – 19 с.
15. Пулькин, М.В. Православный приход и власть в средине XVIII – начале XX в. (по материалам Олонецкой епархии) / М.В. Пулькин. – Петрозаводск: Изд-во Карельский научный центр РАН, 2009. – 422 с.

Текст поступил в редакцию 17.12.2019.
Принят к публикации 03.02.2020.
Опубликован 30.06.2020.

[1] Член причта церкви; общее название всех клириков, за исключением священника и диакона: дьячков, чтецов, псаломщиков, пономарей.

References

1.Vitte S.Ju. *Vospominanija. Carstvovanie Nikolaja II: v 2h tomah* [Memories. The Rule of Nikolai II: in 2 vols.]. Berlin: Slovo, 1922, vol. I, 512 p. (in Russian).
2. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Burjatija* [State Archive of the Republic of Buryatiya]. Fund 11. Inventory 1. File 3; Inventory 4, File 345 (in Russian).
3. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Burjatija* [State Archive of the Republic of Buryatiya]. Fund 20. Inventory 1. Files 44, 5876 (in Russian).
4. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Burjatija* [State Archive of the Republic of Buryatiya]. Fund 88. Inventory 1. Files 108, 144, 457 (in Russian).

5. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Burjatija* [State Archive of the Republic of Buryatiya]. Fund 90. Inventory 1. Files 19, 69, 470, 506, 518; Inventory 2. File 3, 85 (in Russian).
6. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Burjatija* [State Archive of the Republic of Buryatiya]. Fund 128. Inventory 1. File 1314 (in Russian).
7. Dorskaja A.A. *Izvestija RGPU im. A.I. Gercena* [Bulletin of Herzen Russian State Pedagogical University]. 2008, no. 72, pp. 175–184 (in Russian).
8. Evtehov R.A. *Pravoslavie i diplomatija v stranah Aziatsko-Tihookeanskogo regiona: mat-ly mezhdunar. nauch.-prakt. konf.* [Orthodoxy and Diplomacy in APR Countries: Proc. of International Science and Practice Conference]. Ulan-Ude: Burjatskij gos. un-t, 2015, pp. 110–115 (in Russian).
9. Zhalsaraev A.D. *Istorija pravoslavija v Zabajkal'e (seredina XVII – nachalo XX vv.)* [History of Orthodoxy in Transbaikalia (mid. 17th – early 20th centuries)]. Ulan-Ude: "Respublikanskaja tipografija" Publ., 2015, 264 p. (in Russian).
10. Kal'mina L.V., Malygina O.A. *Izvestija Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija: Istorija* [Bulletin of Irkutsk State University]. 2016, no. 15, pp. 39–49 (in Russian).
11. Mitypova G.S. *Vestnik Irkutskogo gosudarstvennogo tehnicheskogo universiteta* [Bulletin of Irkutsk State Technical University]. 2006, no. 2–1(26), pp. 177–182 (in Russian).
12. Palikova T.V. *Istoricheskaja nauka i istoricheskoe obrazovanie na Dal'nem Vostoke: sb. nauch. st.* [Historical Science and Historical Education in the Far East: Collection of Papers]. Vladivostok: Dal'nevostochnyj gosudarstvennyj universitet, 2009, pp. 300–305 (in Russian).
13. Palikova T.V. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istorija* [Bulletin of Tomsk State University. History]. 2011, no. 2, pp. 106–111 (in Russian).
14. Postnikov I.N. *Zapiski Bezheckogo gorodovogo starosty. Cherty gorodskogo obshhestvennogo byta konca XVIII stoletija* [Notes of Bezhekov Town Head. The Features of Urban Social Life of the Late 18th Century]. Tver: Tipo-Litografija M.V. Blinova, 1914, 19 p. (in Russian).
15. Pul'kin M.V. *Pravoslavnyj prihod i vlast' v sredine XVIII – nachale XX v. (po materialam Oloneckoj eparhii)* [Orthodox Parish and Authorities in the Mid-18th – Early 20th Centuries]. Petrozavodsk : Izd-vo Karel'skij nauchnyj centr RAN, 2009, 422 p. (in Russian).

Submitted for publication: December 17, 2019.
Accepted for publication: February 3, 2020.
Published: June 30, 2020.

Религиоведение. 2020. № 2. С. 23–28
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 2. P. 23–28.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.2.23-28

Шахматова Е.В.

Российский институт театрального искусства – ГИТИС
1250009, Россия, Москва, Малый Кисловский пер., 6
Elena.Shahmatova@gmail.com

Антропософское движение в советский период: власть и художественная интеллигенция

Аннотация. В статье рассматривается трагическая судьба русской художественной интеллигенции в первые годы советской власти на примере расправы с антропософским движением в России: закрытие «Русского антропософского общества» (1923), «Дело 27 антропософов» (1931), коснувшееся писателя Андрея Белого и его близких, входивших в Ломоносовскую группу. Антропософия имела большое количество сторонников, мечтавших о духовной революции и не приемлющих репрессивные методы диктатуры пролетариата. Андрей Белый по материалам дела был признан идеологом антисоветской группы антропософов, ставящей конечной целью своей деятельности изменение существующего строя и реставрацию капитализма в СССР. В период «оттепели» антропософия возрождается, благодаря отдельным энтузиастам, а за год до распада СССР, в декабре 1990 г., в Москве была зарегистрирована Международная общественная организация «Антропософское Общество в России» (АОР). Духовная наука Р. Штейнера вышла из вынужденного забвения. Антропософия связана с расцветом русской культуры Серебряного века. Её влияние на искусство и литературу этой эпохи ещё не осознано в полной мере, а катакомбный советский период и возрождение в 60-е годы только начинают изучаться.

Ключевые слова: Рудольф Штейнер, Русское антропософское общество, власть и интеллигенция, Андрей Белый, дело антропософов

Elena V. Shakhmatova

Russian Institute of Theatre Arts – GITIS
6 Maly Kislovsky Lane, Moscow, Russia, 1250009
Elena.Shahmatova@gmail.com

Anthroposophical Movement in the Soviet Period: the Authorities and Artistic Intelligentsia

Abstract. The article reveals the tragic fate of the Russian artistic intelligentsia in the early years of Soviet power on the example of the massacre of the anthroposophical movement in Russia: the closure of the "Russian Anthroposophical Society" (1923), "The Case of 27 Anthroposophists" (1931), which concerned the writer Andrei Bely and his relatives who were the members of Lomonosov group. Anthroposophy had a large number of supporters who dreamed of a spiritual revolution and who did not accept the repressive methods of the dictatorship of the proletariat. Andrei Bely, according to the materials of the case, was recognized as the ideologue of the anti-Soviet anthroposophical group, which set as the ultimate goal of his activity the change of the existing system and the restoration of capitalism in the USSR. During the "thaw" period, anthroposophy is being revived thanks to individual enthusiasts, and a year before the collapse of the USSR in December 1990, the International Public Organization Anthroposophical Society in Russia (AOP) was registered in Moscow. The spiritual science of R. Steiner emerged from forced oblivion. Anthroposophy is associated with the flourishing of the Russian culture of the Silver Age. Its influence on the art and literature of this era has not yet been fully realized, and the catacomb Soviet period and revival in the 60s are just beginning to be studied.

Key words: Rudolf Steiner, Russian Anthroposophical Society, power and intelligentsia, Andrei Bely, case of anthroposophists

Увлечение антропософскими идеями Р. Штейнера испытали многие известные деятели культуры России. Его лекции были столь популярны у художественно-интеллектуальной элиты Серебряного века, что среди слушателей можно было встретить и маститых литераторов, и начинающих поэтов, художников, музыкантов, известных философов и просто любопытных. Антропософией в той или иной мере интересовались Н. Бердяев, Н. Лосский, Г. Флоровский, Б. Вышеславцев, В. Зеньковский, Д. Мережковский, З. Гиппиус, Э. Метнер, М. Цветаева, В. Кандинский, М. Чехов, А. Скрябин, Р. Глиэр и многие другие.

Антропософия – «наука о духе», способ сверхчувственного познания мира через познание человеком самого себя – предлагала своим адептам при помощи специальных методик возможность управления интуитивным творческим процессом. Антропософия была особенно притягательна для творческой интеллигенции. Распространение идей Р. Штейнера в России началось ещё в 1906 г., когда Д. Мережковский и Н. Минский вернулись с теософского конгресса в Париже.

Рудольф Штейнер (1861–1925) был избран в 1902 г. секретарём немецкого отделения Теософского общества, а в 1912 г. он вместе с учениками заявил о выделении антропософской группы. В России среди сторонников теософии формируется устойчивый интерес к антропософскому движению. Приглашению Р. Штейнера в Россию воспрепятствовал Святейший Синод, и тогда в столице Финляндии Гельсингфорсе для русских слушателей в сезон 1912–1913 гг. были организованы специальные курсы. Этому способствовал и тот факт, что его ближайшей ученицей, а с 1914 г. – женой была Мария фон Сиверс, русская по происхождению, дочь генерала царской армии. В лекциях Р. Штейнер говорил об особой миссии России, о том, что «русская народная душа обладает неизмеримыми глубинами и возможностями для будущего» [Штейнер, 2013, 19]. Для многих представителей художественно-интеллектуальной элиты Серебряного века антропософия и личность Р. Штейнера стали до такой степени значимым моментом в процессе духовного роста, что накануне Первой мировой войны они трудились на строительстве Гётеанума, антропософского храма в Дорнахе (Швейцария). Среди них были [Renata von Maydell, 1997, 160] поэт и художник Максимилиан Волошин и его первая жена, художница Маргарита Сабашникова; поэт Андрей Белый и сёстры Тургеневы (Ася – спутница А. Белого – и Наталья со своим мужем, юристом А. М. Поццо); переводчик Алексей Петровский и историк культуры Трифон Трапезников; поэт-символист *Эллис (Лев Львович Кобылинский)* и *Борис Павлович Григоров* со своей супругой, сёстры Ильины и др.

В России возникают многочисленные кружки по изучению трудов Р. Штейнера, а 20 сентября 1913 г. (в день закладки краеугольного камня будущего антропософского храма Гётеанума в Дорнахе) в Москве было основано Русское антропософское общество (РАО). По воспоминаниям участников тех событий, на торжественном собрании присутствовало более 100 человек. Официально общество просуществовало до 1923 г., когда новая власть приступила к ликвидации всех объединений и организаций, представляющих собой опасное инакомыслие. 3 августа 1922 г. вышло постановление ВЦИК РСФСР «О порядке утверждения и регистрации обществ и союзов, не преследующих цели извлечения прибыли, и надзора за ними». Было понятно, что о получении разрешения на дальнейшую деятельность в ситуации, когда советская власть начала активную борьбу за ликвидацию свободы мысли, следует забыть.

В августе 1921 г. по подозрению в участии в заговоре «Петроградской боевой организации В.Н. Таганцева» был расстрелян Николай Гумилев. Умер Александр Блок, которого не выпускали на лечение за границу. Правоохранительные органы уже вели активную подготовку насильственной высылки за границу интеллигенции, вошедшей в историю под названием «Философский пароход».

По воспоминаниям одной из участниц РАО М.Н. Жемчужниковой, члены общества решали дилемму, как поступить в сложившейся обстановке: прекратить деятельность или доказать, что «антропософия не враждебна советской власти, она видит величие её задач» [Жемчужникова, 1988].

Необходимые справки были собраны и отправлены по инстанциям. Ответ властей был отрицательный. Р. Штейнер советовал своим сторонникам временно

отказаться от какой-либо общественной деятельности, сохраняя при этом дух учения в беседах с близкими друзьями и помнить о том, что миссия русских антропософов и русской нации заключается в духовном преобразовании Европы [Rzeczycka, 2017, 49–57].

Участники антропософского движения пытались ещё некоторое время предпринимать попытки неофициальных действий, объединившись для этого в Вольное содружество духовных течений, куда входили Христианский студенческий союз, анархомистики и толстовцы. У толстовцев имелась вегетарианская столовая в Газетном переулке, где и проходили встречи искателей духовного обновления. Но это «содружество» просуществовало не более года. Вегетарианская столовая была закрыта. Власть насильственными методами внедряла единую идеологию. Волны арестов в 1927 и 1931 гг. привели к тому, что антропософские собрания практически прекратились. Разгром антропософского движения сопровождался конфискацией имущества, архивов и книг, которые в 1930-е гг. продавались на Западе.

В 1931 г., как отмечалось в докладе Секретно-политического отдела ОГПУ «Об антисоветской деятельности интеллигенции», «в Москве была вскрыта подпольная организация антропософов, состоявшая, главным образом, из педагогов средней и низшей школы и нескольких библ[иотечных] работников» [Власть,1999, 162].

«Дело антропософов» серьёзнейшим образом коснулось судьбы писателя Андрея Белого [Спивак, 2002, 262–340; Спивак, 2006, 366–422]. В апреле 1931 г. вместе со своей гражданской женой К.Н. Васильевой он переехал из подмосковного Кучино в Детское Село (бывшее Царское) в надежде, что сможет сосредоточиться на творческой работе. Но в ночь на 30 мая Клавдия Николаевна была арестована и препровождена в Москву, на Лубянку. Так началась очередная идеологическая зачистка. В окружении А. Белого было много людей, причастных к антропософии. Арестовали почти всех: Клавдию Николаевну, её официального мужа – П.Н. Васильева, сестру – Е.Н. Кезельман и др. В московскую квартиру, где хранился архив писателя, нагрянули с обыском представители правоохранительных органов. Они конфисковали сундук, в котором хранились рукописи, неопубликованные заметки и наброски, дневниковые записи, увезли даже пишущую машинку.

А. Белый тотчас написал А. М. Горькому с просьбой о срочном вмешательстве. Ходатайствовал перед Е.П. Пешковой о содействии через возглавляемую ею организацию «Помощь политическим заключённым» (1922–1937). Обратился он и к Всеволоду Мейерхольду, который организовал ему встречу с влиятельным лицом на Лубянке, следователем Я.С. Аграновым, «курировавшим» интеллигенцию (он руководил «делом В.Н. Таганцева» и был причастен к расстрелу Н. Гумилёва). Писатель задавался вопросом: если приехали за Клавдией Николаевной, почему не за ним? Он не знал, что по материалам дела его признали идеологом антисоветской группы антропософов, ставящей конечной целью своей деятельности изменение существующего строя и реставрацию капитализма в СССР. Власть решила приберечь козырного туза для другой игры. И если бы А. Белый не умер собственной смертью в 1934 г., то, скорее всего, его имя вошло бы в мартиролог жертв 37 года.

Писатель использовал своё главное оружие – слово – в заявлениях «В коллегию ОГПУ» и прокурору ОГПУ Р.П. Катаняну. Он предлагал следствию ознакомиться с изъятой у него рукописью «Почему я стал символистом», где изложил думы о судьбах западного Антропософского общества, в рядах которого он состоял в 1912–1916 годах. А. Белый, вернувшись из Дорнаха, вошёл в состав РАО, легально существовавшего при советском строе до 1923 г. А. Белый «решительно ставил на вид», что Антропософское общество занималось культурой, искусством и наукой, а не политикой.

По делу №27006 на процессе 1931 г. проходило 27 человек, обвинённых в участии в нелегальной контрреволюционной организации антропософов по политическим статьям 58-10 и 58-11 УК РСФСР. В ходатайстве к Е.П. Пешковой А. Белый приложил список своих друзей, в котором было указано 9 фамилий бывших членов, так называемой Ломоносовской группы антропософов, за политическую благонадёжность которых он поручился [По делу, 1931].

10 июля А. Белый подал старшему помощнику прокурора Верховного Суда СССР по специальным делам Р.П. Катаняну заявление [Из «секретных» фондов,

1993, 357–360], в котором старательно разъяснял свою позицию по отношению к «Международному антропософскому обществу». Он настаивал на том, что настрой в Дорнахе, где строилось здание «Гётеанума», «был резко революционен по отношению к мировой войне, что вызывало ряд неприятностей, подозрений <…> со стороны контр-разведок Антанты, Германии и даже нейтральной Швейцарии». Он подчёркивал своеобразие русской антропософии, приводил конкретные примеры положительного отношения многих антропософов к Октябрьской революции и выражал категорическое несогласие с официальной оценкой. Писатель резко критиковал статью в «Советской Энциклопедии», согласно которой антропософия была представлена как «выявление германского милитаризма». Он приводил факты травли Р. Штейнера и сожжения «Гётеанума» и ручался за своих близких друзей. Он просил приобщить это заявление к делу об антропософах и считал своим долгом отвести клевету как от стиля деятельности Р. Штейнера, так и от своих арестованных друзей, бывших членов Русского антропософского общества.

Поступок Андрея Белого вызывает уважение. Писатель ощущал себя без вины виноватым, единственным из антропософов, оставленным на свободе, в то время как все его друзья оказались в застенках ОГПУ. Он сделал всё, что было в его силах. Своим авторитетом, заступничеством известных лиц, заявлениями в органы власти он пытался повлиять на следствие и объяснить, что преследование антропософов за политическое инакомыслие – это следствие незнания литературы Р. Штейнера и специфики деятельности общества. Он готов был разделить участь Клавдии Николаевны и отправиться вместе с ней на поселение. В связи с этим его очень волновали финансовые проблемы и он всячески пытался вернуть архив и печатную машинку. Машинка была единственной ценной вещью, которую можно было продать, и эти деньги могли стать «фондом устройства где-нибудь вдали, куда, может быть попадёт Клавдия Николаевна, а за ней – я. <…> Мейерхольд уже обещал мне её приобрести для театра», – писал он П.Н. Зайцеву [Зайцев, 2008, 299, 302], поручая ему тягостные хлопоты по вызволению из недр ОГПУ машинки № 2017 системы «SMS».

В начале июля Васильевых освободили под подписку о невыезде для оформления юридических формальностей, поскольку К.Н. Васильева официально не являлась женой Андрея Белого. Через две недели после освобождения, 18 июля 1931 г., в районный ЗАГС отправились трое: Клавдия Николаевна и двое мужчин, П.Н. Васильев и А. Белый. В тот же день был оформлен развод с первым мужем и зарегистрирован брак Клавдии Николаевны с гражданином Бугаевым Борисом Николаевичем (и она стала Бугаевой). Семейная коллизия была, таким образом, разрешена, и позднее А. Белый мрачно шутил, что их поженило ОГПУ. Однако, согласно подписке о невыезде, Клавдия Николаевна, хотя и стала официальной женой А. Белого, должна была оставаться по месту прописки, т.е. в Москве. Эту проблему, несмотря на несколько заявлений в ОГПУ и писем в прокуратуру, решить не удавалось. И тогда Андрей Белый предпринял отчаянную попытку написать самому И.В. Сталину. В письме к вождю от 31 августа 1931 г. он напрямую обратился с «горестным вопросом»: неужели итог его тридцатилетней литературной деятельности должен сводиться к постоянной борьбе за существование? Писатель сетовал на постоянные придирки к своим произведениям, задержку публикаций, отсутствие материального вознаграждения. И случай с женой на этом фоне он оценивал для себя как трагедию [Демин, 2007, 386–388].

Столь решительные действия возымели положительный результат. Клавдии Николаевне разрешили выезд за пределы Москвы, и «молодожёны» наконец-то смогли вернуться в Детское Село. Андрей Белый в результате борьбы с Левиафаном слёг с сердечным приступом.

Не всем так повезло, как К.Н. Васильевой и её бывшему мужу, которым «три года ограничения проживания с прикреплением» заменили условным сроком. 8 сентября 1931 г. по делу антропософов был оглашён приговор. Так, например, её сестра Елена Николаевна Кезельман оказалась на 3 года «прикреплённой» к г. Лебедянь. «Три года ограничения проживания с прикреплением» получили также Н.С. Клименкова, Л.В. Каликина, Е.Н. Краснушкина. К трём годам ссылки приговорили П.Н. Зайцева, Е.В. Невейнову, М.А. Твердову, О.Н. Аненкову (последней ссылку

заменили на ограничение проживания). А друга юности со студенческих времён, активного члена кружка «аргонавтов» и «Мусагета», на момент ареста – сотрудника Румянцевской библиотеки, А.С. Петровского, отправили на три года в исправительно-трудовые лагеря на строительство Беломор-канала. Такая суровая мера наказания из двадцати семи осуждённых коснулась двоих, которых власть позиционировала как руководителей, – А.С. Петровского, и Б.П. Григорова, первого председателя РАО.

С М.Н. Жемчужниковой, автором «Воспоминаний об антропософском обществе», система играла в «кошки-мышки». Её арестовали позднее, в апреле 1933 г., потом выпустили, затем снова арестовали в 1935 г. и отправили в ссылку в Марийскую область на 3 года. В 1937 г. приговорили к десяти годам лагерей, затем снизили срок до пяти лет. В 1952 г. её арестовали как «повторницу» и отправили на вечное поселение в Новосибирскую обл. В 1956 г. она была реабилитирована по делу 1937 г. и поселилась в Москве, где и прожила до конца своей жизни, т.е. до 1987 г.

А вот Юлиану Константиновичу Шуцкому (1897–1938), известному востоковеду, переводчику классической китайской «Книги перемен», активному деятелю ленинградской группы, увлечение антропософией и причастность к анархомистической организации «Орден тамплиеров» стоило жизни. В августе 1937 г. он был арестован по обвинению в «шпионаже», осуждён на «десять лет лагерей без права переписки», что означало смертный приговор, реабилитирован посмертно в 1958 г. [Из обзорной справки, 2003, 304–306]. Так государственная власть расправилась с Российским антропософским обществом.

В период «оттепели» антропософская деятельность постепенно возрождается. Первую группу в середине 60-х организовал Г.А. Бондарев – автор многочисленных трудов по антропософии, ставших доступными читателям в эпоху перестройки [Бондарев, 1996]. Среди сторонников антропософии встречаются имена кинорежиссёра Андрея Тарковского, писателя и политика Звиада Гамсахурдия. В 1970–1980-е гг. зачинателем многих антропософских инициатив становится А.А. Демидов: до 1989 г. просуществовала руководимая им группа у Марии Александровны Скрябиной, дочери композитора, также входившей в число пострадавших 27 антропософов. До регистрации Антропософского общества в России её квартира фактически являлась главным антропософским центром.

В декабре 1990 г. в Москве состоялось Учредительное собрание, а затем была зарегистрирована Международная общественная организация «Антропософское Общество в России» (АОР) как член Всеобщего антропософского общества (ВАО) с центром в Гётеануме (Дорнах, Швейцария). Духовная наука Р. Штейнера вышла из вынужденного забвения.

Библиографический список

1. Бондарев, Г.А. О положении в Антропософском обществе [Электронный ресурс] / Г.А. Бондарев // Приложение к двухтомнику «Антропософия на скрещении оккультно-политических течений современности». – М., 1996. – URL: http://rudolf-steiner.ru/50000018/1612.html/ (дата обращения 6.11.2018).
2. Власть и художественная интеллигенция. Документы ЦК РКП(б)-ВКП(б), ВЧК-ОГПУ-НКВД о культурной политике 1917–1953 гг. / Сост. А. Артизов, О. Наумов. – М.: Международный фонд «Демократия», 1999. – 871 с.
3. Дёмин, В.Н. Андрей Белый / В.Н. Дёмин. – М.: Молодая гвардия, 2007. – 413 с.
4. Жемчужникова, М.Н. Воспоминания о московском антропософском обществе [Электронный ресурс] / М.Н. Жемчужникова // Минувшее. Исторический альманах. – Париж, 1988. – Вып. 6. – URL: http://bdn-steiner.ru/modules.php?name=Books&go=page&pid=6701/ (дата обращения 10.12.2018).
5. Зайцев, П.Н. Воспоминания / П.Н. Зайцев. – М.: НЛО, 2008. – 750 с.
6. Из обзорной справки по архследделу П-404162 на Шуцкого Ю.К. / Мистические общества и ордена в Советской России. В 5 тт. / Публикация, вступительные статьи, комментарии, указатель А.Л. Никитина.– М.: Минувшее, 2003. – Т. 2. Орден Российских тамплиеров. Документы 1930–1944 гг. – 376 с.
7. Из «секретных» фондов в СССР. Публикация Дж. Мальмстада // Минувшее. Исторический альманах. – М., СПб.: ATHENEUM-Феникс, 1993. – Вып. 12. – 521 с.

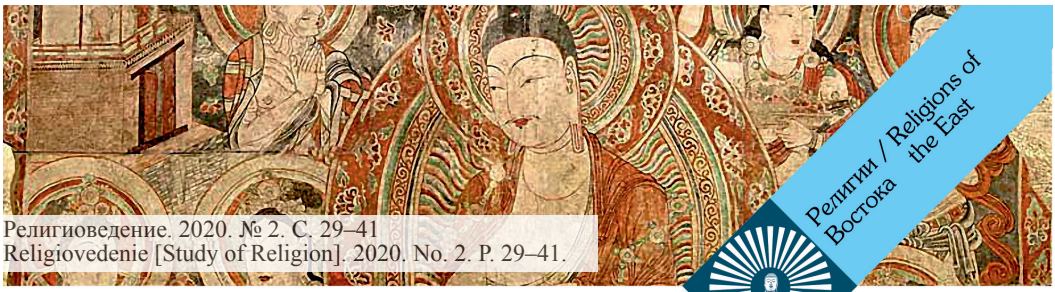
8. По делу об «антропософах» – Пешковой Е.П. Список и письмо А. Белого от 7 августа 1931 г. [Электронный ресурс]. – URL: http://pkk.memo.ru/letters_pdf/001848.pdf / (дата обращения 8.01.2019).
9. Спивак, М. Андрей Белый в следственном деле антропософов / М. Спивак // Лица: Биографический альманах 9. – СПб.: Феникс, 2002. – 572 с.
10. Спивак, М. Андрей Белый – мистик и советский писатель / М. Спивак. – М.: РГГУ, 2006. – 577 с.
11. Штейнер, Р. О России. Из лекций разных лет / Р. Штейнер. – СПб.: Ключи, 2013. – 464 с.
12. Maydell, R. Antroposophy in Russia [Электронный ресурс] / Renata von Maydell // The occult in Russia and soviet culture. – N.Y.: Cornell University Press, 1997. – P. 153–167. – URL: https://books.google.ru/books?id=Kumg5iYYkWkC&pg=PA153&hl=ru&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false (дата обращения 07.02.2019).
13. Rzeczycka, M. Esoteric Mythologies in Action: Images and Symbols of Russian Anthroposophic Historiosophy (From Ludvig A.Novikov's archive) / Monica Rzeczycka // Studia Humanistyczne Agn. – 2017. – T. 16/4.

Текст поступил в редакцию 02.12.2019.
Принят к публикации 03.02.2020.
Опубликован 30.06.2020.

References

1. Bondarev G.A. *O polozhenii v Antroposofskom obshhestve* [On the Position in the Anthroposophy Society]. Available at: http://rudolf-steiner.ru/50000018/1612.html/ (accessed on November 6, 2018) (in Russian).
2. *Vlast' i hudozhestvennaja intelligencija. Dokumenty CK RKP(b)-VKP(b), VChK-OGPU-NKVD o kul'turnoj politike 1917–1953 gg.* [Authorities and Artistic Clerisy. Documents of CC RCP(b)-AUCP(b), Cheka-USPD-NKVD]. Moscow: Mezhdunarodnyj fond "Demokratija", 1999, 871 p. (in Russian).
3. Djomin V.N. *Andrei Bely.* Moscow: Molodaja gvardija, 200*7, 413 p. (in Russian).*
4. Zhemchuzhnikova M.N. Minuvshee. Istoricheskij al'manah [The Past. Historical Almanac]. Paris, 1988, vol. 6. Available at: http://bdn-steiner.ru/modules.php?name=Books&go=page&pid=6701/ (accessed on December 10, 2018) (in Russian).
5. Zajcev P.N. *Vospominanija* [Memories]. Moscow: NLO, 2008, 750 p. (in Russian).
6. *Misticheskie obshhestva i ordena v Sovetskoj Rossii. T. 2. Orden Rossijskih tamplierov. Dokumenty 1930–1944 gg.* [Mystic Communities and Orders in Soviet Russia. Vol. 2. The Russian Order of Knight Templars. Documents of 1930–1940]. Moscow: Minuvshee, 2003, 376 p. (in Russian).
7. *Minuvshee. Istoricheskij al'manah* [The Past. Historical Almanac]. Moscow, St. Petersburg: ATHENEUM-Feniks, 1993, vol. 12, 521 p. (in Russian).
8. *Po delu ob "antroposofah" – Peshkovoj E.P. Spisok i pis'mo A. Belogo ot 7 avgusta 1931 g.* [On the Case of "Anthroposophists" – Peshkova E.P. The List and Letter of A. Bely, August 7, 1931]. Available at: http://pkk.memo.ru/letters_pdf/001848.pdf / (accessed on January 8, 2019) (in Russian).
9. Spivak M. *Lica: Biograficheskij al'manah 9* [Faces: Bibliographical Almanac 9]. St. Petersburg: Feniks Publ., 2002, 572 p. (in Russian).
10. Spivak M. *Andrej Belyj – mistik i sovetskij pisatel'* [Andrey Bely – A Mystic and Soviet Writer]. Moscow: RGGU, 2006, 577 p. (in Russian).
11. Steiner R. *O Rossii. Iz lekcij raznyh let* [About Russia. From Lectures of Different Years]. St. Petersburg: Kljuchi Publ., 2013, 464 p. (in Russian).
12. Maydell R. *The Occult in Russia and Soviet Culture.* NY.: Cornell University Press, 1997. Available at: https://books.google.ru/books?id=Kumg5iYYkWkC&pg=PA153&hl=ru&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false (accessed on February 07, 2019) (in English).
13. Rzeczycka M. Esoteric Mythologies in Action: Images and Symbols of Russian Anthroposophic Historiosophy (From Ludvig A. Novikov's archive). *Studia Humanistyczne Agn.* Vol 16/4, 2017 (in English).

Submitted for publication: December 2, 2019.
Accepted for publication: February 3, 2020.
Published: June 30, 2020.



Религиоведение. 2020. № 2. С. 29–41
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 2. P. 29–41.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.2.29-41

Трубникова Н.Н.

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации
119606, Россия, г. Москва, просп. Вернадского, д. 82, стр. 9
trubnikovann@mail.ru

«Живой ради живых»: японские славословия бодхисаттве Каннон

Аннотация. В статье сопоставлены три текста в жанре «японских славословий», васан – стихотворные величания бодхисаттвы Каннон (Авалокитешвары), Внимающего Звукам Мира. По ним можно видеть, какие положения канонических текстов, посвящённых этому бодхисаттве, считаются главными в различных традициях японского буддизма. Одно из «славословий» строится на описании милосердной заботы Каннон обо всех живых существах из XXV главы «Лотосовой сутры», дополненном учением об обетах, лежащих в основе чудесного могущества бодхисаттвы. Другое стихотворение опирается на «Сутру о Каннон в десять строк для продления жизни», и в нём Каннон выступает как наставник, открывает людям учение о том, что «все мысли происходят из сердца». Третье величание, записанное в виде ребуса, представляет традицию почитания Каннон в амидаизме – как проводника в Чистую землю, воплотившегося в Японии в облике царевича Сётоку. Общая черта трёх васан – установка на тождество бодхисаттвы с человеком, произносящим славословие. Осуществляется эта установка средствами не столько повествовательными или дидактическими, сколько собственно поэтическими: свойство «внимать звукам» изменчивого мира, милосердно откликаться на них, оказывается присущим не только бодхисаттве, но и его почитателю, выражающему свои чувства в стихах.

Ключевые слова: буддизм в Японии, бодхисаттва Каннон, гимны васан

Nadezhda N. Trubnikova

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
build. 9, 82 Vernadsky prosp., Moscow, Russia, 119606
trubnikovann@mail.ru

“Living for the Living”: *Wasan* Hymns to Bodhisattva Kannon

Abstract. The article compares three texts in wasan genre – poetic laudations to bodhisattva Kannon (Avalokiteśhvara). From them one can see which provisions of the canonical texts dedicated to the bodhisattva are considered to be the main ones in various traditions of Japanese Buddhism. One of the wasan is based on the description of the merciful care of Kannon for all living beings from the 25th chapter of *the Lotus Sutra,* supplemented by the doctrine of the vows underlying the miraculous power of the bodhisattva. The other wasan is based on *the Sutra of Kannon in ten lines for prolonging life,* and in it, Kannon acts as a mentor, reveals to people the teaching that “all thoughts come from the heart”. The third wasan, written in the form of a rebus, represents the tradition of veneration of Kannon in Amidaism – as a guide to the Pure Land, embodied in Japan as Ptince Shōtoku. A common feature of the three wasan is the identification of Kannon with a person pronouncing the hymn. This setting is carried out by means of not only narrative or didactic, but actually poetic: the ability to “listen to the sounds” of the changing world, to respond mercifully to them, turns out to be inherent not only to the bodhisattva, but also to the adept, who expresses his feelings in verse.

Key words: Buddhism in Japan, Bodhisattva Kannon, wasan hymns

Введение: жанр «японских славословий»

«Японскими славословиями», *васан*, называются стихотворные величания будд, бодхисаттв, знаменитых наставников[1]. Это сравнительно длинные стихотворения, обычно в несколько десятков строк, они строятся на чередовании строк по пять и семь слогов и предназначаются для пения. *Васан* отличают от «санскритских» и «китайских» славословий (*бонсан, кансан*), исполняемых в японских храмах. Как указывает Ито Масахиро, кроме восхваления благих деяний подвижников, «славословия» обычно содержат краткий рассказ об учениях, которым те следовали [Ито:, 1992, 800]. Несколько широко известных *васан* представляют собой толкования к важнейшим понятиям – таким, которые та или иная буддийская традиция кладёт в основу своего учения. В.Н. Горегляд называет три разновидности *васан* – собственно славословия, наставления и «гатхи», то есть стихотворные фрагменты канонических текстов, переложенные на японский язык; напевы для *васан* по крайней мере отчасти восходят к придворной традиции празднеств в честь богов ками [Горегляд, 1997, 78].

В качестве жанрового определения в заглавиях *васан* часто встречается только второй знак, *сан* – «славословие», «величание». Первый знак, *ва* (和, реже 倭), обозначает и «родное», «японское», и «простое», «лёгкое». Главное значение «славословий» исследователи видят в том, что они понятным языком пересказывают для общинников-мирян и неучёных монахов содержание наставлений из книг буддийского канона, которые в Японии принято изучать в основном на китайском, с отдельными фрагментами на санскрите. При этом строки васан хорошо запоминаются, что позволяет обычным людям не только слушать буддийские наставления, но и воспроизводить их самим, устно или на письме [Ито:, 1992, 800].

Хотя тексты *васан* и написаны по-японски, к японской классической поэзии *вака* их не относят (*вака* – это за редкими исключениями малые формы, прежде всего пятистишия *танка*). В обзорных работах по истории японской словесности васан обычно занимают немного места. Так, В.Н. Горегляд, указывая, что *васан* «представляли самый мощный пласт буддийской поэзии Японии», уделяет им всего несколько строк. И неслучайно Такэиси Акио, один из главных исследователей традиции «славословий», называет её заимствованным словом *поэдзи*; это «поэзия» скорее в западном смысле слова, чем в японском [Такэиси, 1986]. Нередко термин васан переводят как «гимн», сопоставляя этот жанр с религиозными гимнами других традиций. О гимнах авторы журнала «Религиоведение» писали не раз [Зорин, 2006; Фишелев, 2010; Андреюшкина, 2014; Шперл, 2018], и мне хотелось бы продолжить этот ряд.

Предысторию жанра часто связывают с древними «Песнями о камне со стопами будды» (仏足石歌, «Буссокусэки-ка», VIII в.), см.: [Левченко-Шмаевская, 2019] и ещё несколькими буддийскими стихотворениями VIII в., а начало традиции васан как таковой относят к X в.[2] Появление васан исследователи рассматривают как один из шагов на пути «одомашнивания» буддийского учения в эпоху Хэйан (IX–XII вв.); таким же образом в Японии тех столетий были усвоены, укоренены и многие другие заимствования из материковых культур. Самым ранним из «японских славословий» считается текст под названием «Похвала исконной просветлённости» (本覚讃, «*Хонгакусан*»), приписываемый монаху Рёгэну (912–985); возможно, на самом деле это стихотворение появилось даже раньше, в конце IX в. В нём подвижник славит тридцать семь будд и бодхисаттв, созерцая их, будто на картине, в собственном сердце-сознании; см.: [Трубникова, Бабкова, 2014, 237].

За «Похвалой…» последовало «Японское славословие Амиде и стране Высшей Радости» (極楽国弥陀和讃, «*Гокураку-коку Мида-васан*») монаха Сэнкана (918–984). Оно принадлежит к традиции почитания будды Амиды (Амитабхи) и молений о возрождении в буддийском раю – в Чистой земле, созданной силою обетов Амиды, она же страна Высшей Радости, Гокураку (санскр. *Сукхавати*). Сэнкана как поэта, сочинившего *васан* 倭讃 в двадцать строк, упоминает Ёсисигэ-но Ясутанэ (933–1002) в знаменитом сборнике жизнеописаний подвижников Чистой земли – «Японских записках о возрождении в краю Высшей Радости» (日本往生極楽記, «*Нихон о:дзё: Гокураку-ки*», 985 г., эпизод 18). «В столице и в деревнях, стар

и млад – все повторяли эти строки, и повсюду много было таких, кто завязал связь со [страной] Высшей Радости» [О:дзё:дэн, 1995, 29]. Насколько я знаю, это первое в японской словесности сообщение о том, как воспринимались «славословия». Отмечу здесь выражение «завязать связь» 結縁, *кэтиэн*. В японском буддизме в целом этот термин обозначает главный итог любых обрядовых действий: установление связи между человеком и буддой (бодхисаттвой, божеством, чтимым наставником). Эта связь значима по закону воздаяния, она создаёт причину для того, чтобы будда помогал именно этому человеку – как в нынешней жизни, так и после смерти. Вместе с тем, *кэтиэн* указывает на связь между всеми людьми, которые сейчас, в прошлом и в будущем обращаются к этому будде; таким образом, обряд соединяет, сплачивает людей, то есть исполняет своё главное назначение, как его понимает светская, конфуцианская мысль. Рассказ о Сэнкане из «Японских записок о возрождении» воспроизводится во многих сборниках поучительных историй (в XII в. и позже), и благодаря им стихотворение Сэнкана хотя бы по заглавию стало широко известно и в последующие века.

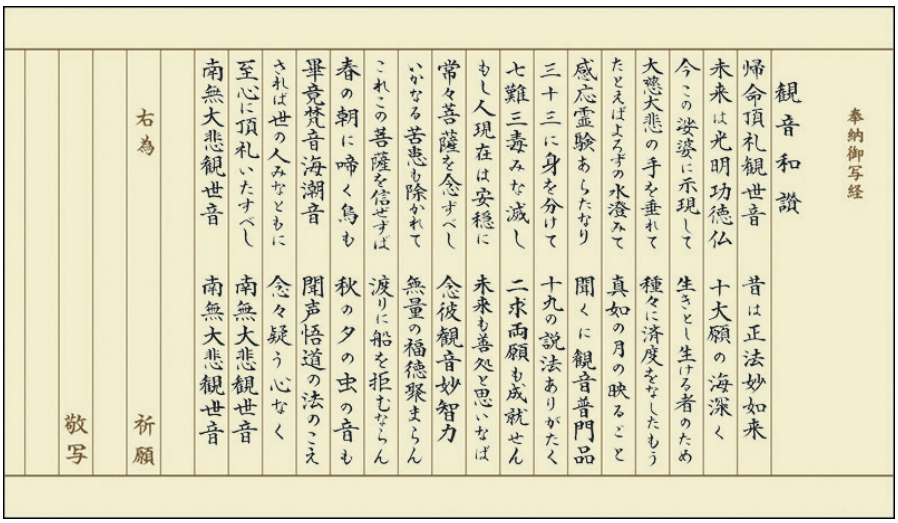
Славословия X–XII вв. по большей части входят в традицию буддийской школы Тэндай – самой универсальной, нацеленной на охват всех известных в Японии способов почитания будд. Несколько *васан* составил, как считается, ученик Рёгэна Гэнсин (942–1017), впервые в Японии выстроивший целостное амидаистское учение. В числе его стихотворений – «Японское славословие пришествию [Амиды]» (来迎和讃, «*Райго:-васан*») и «Славословие стране Высшей Радости для шести частей суток» (極楽六時讃, «*Гокураку рокудзи-сан*»). Здесь заглавия указывают на то, какое место эти *васан* занимали в обрядовом обиходе: второе, видимо, читалось ежедневно раз в четыре часа, задавая меру «постоянному подвижничеству» приверженцев Чистой земли, а первое предназначалось для поры, когда один из собратьев по общине умирает, а его товарищи с верою ждут, что к нему явится Амида со свитой бодхисаттв и проводит его в Чистую землю. Атрибуция многих хэйанских «славословий» сомнительна, но темы их обычно отсылают к почитанию будды Амиды и Чистой земли в том виде, как оно принято в школе Тэндай. Упоминания *васан* и цитаты из них встречаются в повестях *моногатари*, в памятниках других светских жанров в XI в. и далее; по словам Ито Масахиро, это значит, что буддизм стал «японским» уже в эпоху Хэйан, а не в XIII в., как считают приверженцы так называемых «камакурских» школ [Ито:, 1992, 802].

Расцвет жанра *васан*, однако, приходится именно на эпоху Камакура (XII–XIV вв.), когда многие традиции, такие как амидаизм и дзэн, выделяются в самостоятельные школы, причём строят свои учения как «исключительные», не допускающие смешения с другими традициями. Самыми знаменитыми поэтами васан на все времена стали опять-таки амидаисты – вышедшие из школы Тэндай и положившие начало собственным традициям: Синран (1173–1263), основатель школы Дзёдо-Син, и Иппэн (1239–1289), основатель школы Дзи. Из всех *васан* именно стихотворения Синрана включены в японский буддийский канон (ТСД 83, №№ 2650–2653); переводы см.: [Санович, 1999; Трубникова, Бабкова, 2014]. Среди более поздних авторов *васан* следует назвать Хакуина (1686–1769), наставника традиции Риндзай-Дзэн; см.: [Платунова, 2011].

В современном буддийском обиходе представлено множество *васан*, в том числе таких, для которых точно не известны ни время создания, ни составители. Славословия не только поют[3]; миряне их переписывают, самостоятельно или по прописям, их обсуждают в блогах и на сетевых форумах. Ниже я разберу несколько примеров широко известных *васан*. Выбираю я именно их по тому же признаку, что и в других своих статьях по истории японской буддийской словесности: они обращены к бодхисаттве Каннон (Кандзэон), он же Авалокитешвара, Внимающий Звукам Мира. Такой подход – сопоставление текстов в разных жанрах, но на одну тему, – как мне кажется, лучше всего позволяет показать, в чём состоят особенности каждого жанра.

«Японское славословие Каннон»

Первое стихотворение – «Японское славословие Каннон» (観音和讃, «*Каннон васан*»). Его автор точно не известен, чаще всего его приписывают монаху Дзёкэю



Илл. 1. *«Каннон васан». Пропись. Источник: https://sobunsya.com/SHOP/8ot.html.*
Illus. 1. *Wasan Hymns to Bodhisattva Kannon. Handwriting manual. Source: https://sobunsya.com/SHOP/8ot.html.*

(1155–1213) [Такэиси, 2004, 142]. Работавший на рубеже эпох Хэйан и Камакура, этот наставник знаменит как самый непримиримый из критиков «исключительного» амидаизма и вообще любых учений, которые отрицают многообразие способов подвижничества, требуют выбрать какой-то один путь и отбросить все остальные. Сам Дзёкэй принадлежал не к школе Тэндай, а к традиции так называемых «школ города Нара», учился он в храме Кофукудзи, где бодхисаттву Каннон почитают ещё с VIII в. Дзёкэй писал и о Будде Сякамуни (Шакьямуни), и о грядущем будде Мироку (Майтрейе), и о других буддах и бодхисаттвах; особенно важны его обрядовые руководства в жанре 講式 *ко:сики*, написанные для разных храмовых общин и служившие своего рода сценариями ритуалов с участием монахов и мирян. О Дзёкэе и его «Правилах обряда Внимающего Звукам» (觀音講式, «*Каннон ко:сики*», 1201 г.), подробнее см.: [Трубникова, 2019]. Стихотворение «Каннон васан», если и не принадлежит Дзёкэю, то по меньшей мере следует традиции, приверженцем которой он был: традиции старинных японских храмов, где почитание Каннон жёстко не связывается ни с учением Тэндай, ни с амидаизмом, даже умеренным.

Каннон васан	**Японское славословие Каннон**
Кимё: тё:рай Кандзэон	Склоняя голову, ищем прибежища у Кан-дзэон, Внимающего Звукам Мира!
Мукаси ва Сё:бо: Мё:нёрай	В старину – Чудесно Пришедший своим путём при Правильном Законе,
Мирай ва Ко:мё: кудоку буцу	В будущем – будда Чудесно сияющих достоинств,
Дзю: дайган-но уми фукаку	Десять его обетов глубоки, как море,
Има коно Сяба ни дзигэн ситэ	И ныне он явился в наш мир Сяба,
Ики-то си икэру моно-но тамэ	Живой ради живых, протянул нам руки
Дайдзи дайхи но тэ-о тарэтэ	С великим состраданием, с великим милосердием,
Сюдзю-ни сайдо-о наситамау	Всячески устроил нам обе переправы.
Татоэба ёродзу-но мидзу су-митэ	Как если тысячи водных источников проясняются,
Синнё-но цуки-но уцуругото	То в них отражается луна истинной сути –
Канно: рэйгэн арата нари	Так и он откликается на молитвы, снова и снова являет чудеса.

Каннон васан	Японское славословие Каннон
Кику-ни Каннон фумонбон	Как известно из главы «Открытые для всех врата Внимающего Звукам»,
Сандзю:сан-ни ми-о вакэтэ	Он принимает тридцать три разных обличья,
Дзю:ку-но сэппо: аригатаку	Девятнадцать наставлений Закона его драгоценны!
Ситинан сандоку мина мэцу-си	Уничтожает семь бед и три яда,
Нигу рё:ган мо дзё:дзюсэн	Помогает исполнить два стремления, оба желания.
Моси хито има ва аннон-ни	Если человек пожелает ныне жить мирно и спокойно,
Ноти мо дзэнсё-то омоинаба	А в будущем возродиться в лучшем месте,
Цунэдзунэ босацу-о нэн-дзубэси	То пусть всегда молится, памятуя о бодхисаттве,
Нэн би Каннон мё:тирики	Помня о чудесной мудрости и силе Внимающего Звукам!
Ика нару кугэн мо нод-зокарэтэ	Как мы избежим всяческих бед и мучений,
Мурё:-но фукутоку ацумаран	Как соберём неизмеримые блага и заслуги?
Корэ коно босацу-о синдзэд-зуба	Если не доверимся этому бодхисаттве –
Ватари-ни фунэ-о имунаран	Разве пустит он нас к себе в лодку на пере-праве?
Хару-но асита-ни наку тори мо	И птичьи песни утром по весне,
Аки-но ю:бэ-но муси-но нэ мо	И стрекот насекомых осенним вечером,
Хиккё: боннон кайтё:он	Напевы индийских молений, шум морских волн –
Монсё: годо:-но нори-но коэ	Всё это звуки Закона: кто слушает, тем они возвещают путь к спасению.
Сарэба ё-но хито мина томо-ни	А потому люди в нашем мире все вместе
Нэннэн утагау кокоро наку	Пусть молятся и ни на миг не сомневаются,
Сисин-ни тё:рай итасубэси	Пусть всем сердцем почитают его!
Наму дайхи Кандзэон	Слава великому милосердному, Внимающему Звукам Мира!
Наму дайхи Кандзэон	Слава великому милосердному, Внимающему Звукам Мира!
Наму дайхи Кандзэон	Слава великому милосердному, Внимающему Звукам Мира!

В этом славословии учение о Каннон восходит к «Лотосовой сутре» (妙法蓮華教, «*Мё:хо: рэнгэ-кё:*», ТСД 9, № 262), где в главе XXV («Открытые для всех врата бодхисаттвы по имени Внимающий Звукам Мира») перечислены тридцать три обличья бодхисаттвы: образы монахов и мирян, мужчин и женщин, старых и молодых, людей и богов. Во всех этих телах бодхисаттва является, «живёт», то есть, хотя и мог бы выйти из круговорота перерождений, остаётся в нём, чтобы помочь живым существам сообразно их нуждам. «Девятнадцать наставлений Закона» в этой же главе сутры описывают помощь Каннон при различных бедствиях: в плавании по бурному морю, при падении с высоты, нападении разбойников, притеснениях от мирских властей и др. К «семи бедам» причисляются нарушение правильного хода солнца и луны, а также созвездий, пожары, наводнения, ураганы, засухи, мятежи (есть и другие списки). «Три яда» – это алчность, гнев и глупость, которыми отравлена вся земная жизнь. «Два стремления» – родить сына или дочь; «оба желания» здесь – вероятно, обрести богатство (имущество, славу, влияние и пр.) и жить как можно дольше, наслаждаясь всем этим. Под «двумя переправами» понимаются путь через земной мир Сяба (Саха) от рождения до смерти, а также путь к будущему рождению; Каннон предстаёт как податель благ и в нынешней жизни, и в посмертии. Эта двуединая помощь бодхисаттвы подчёркивается и в *ко:сики*, и в других японских

текстах о Каннон. На главе XXV «Лотосовой сутры» строится почитание Каннон в школе Тэндай и не только в ней; часто эту главу называют «Сутрой о Каннон» и рассматривают как самостоятельный текст.

Однако, как и у Дзёкэя в «Правилах обряда…», к «Лотосовой сутре» учение о Каннон здесь не сводится. Десять обетов Каннон восходят к «Сутре о десяти великих обетах Внимающего Звукам Мира» (觀世音十大願經, кит. «*Гуаньшиинь шидаюань-цзин*»); сама она не сохранилась, но цитаты из неё встречаются в сочинениях таких китайских наставников, как Цзи-цзан (549–623) и Хуэй-чжао (648–714). Эти два мыслителя принадлежали как раз к тем школам, чьи традиции в Японии продолжали храмы города Нара. Звучат обеты так: 1) полностью понять Закон (или понять «все дхармы», всё, что составляет обыденный опыт); 2) взойти на корабль премудрости; 3) поймать ветер мудрости; 4) обрести благие «уловки» (*хо:бэн*, санскр. *упая*), средства спасения, подходящие для разных существ; 5) взять с собой всех людей в путь на тот берег; 6) переплыть через море рождений и смертей; 7) обрести заповеди и встать на верный путь; 8) взойти на гору нирваны; 9) встретиться с буддами, пребывающими в безусловном покое; 10) стать равным телу Закона-Дхармы, вселенскому будде. Список обетов развёртывает образ «переправы», уточняет роль Каннон как кормчего, ведущего корабль через море страданий к берегам освобождения. Если иметь в виду «десять обетов», то и помощь Каннон при разных бедах оказывается не просто откликом на молитвы, способом облегчить людскую жизнь в мире Сяба, но планомерным руководством к выходу прочь из этого мира, к настоящему спасению. При этом «лучшее место», где Каннон помогает возродиться, может быть понято по-разному: или как Чистая земля будды Амиды, или как собственная страна Каннон, счастливый остров Фудараку (Поталака), или же как вообще любое место, где участь данного живого существа переменится к лучшему.

В самом начале славословия бодхисаттва Каннон отождествляется с Буддой Сякамуни – это он «пришёл в мир своим путём», положив начало эпохе «Правильного Закона» (его величают Так Пришедшим, санскр. Татхагата). И в следующей же строке говорится о тождестве Каннон с будущим буддой Мироку. Единство этих троих – постоянная тема сочинений Дзёкэя; Каннон из трёх времён соответствует настоящему, он действует в мире, когда наставления Сякамуни уже почти забыты, а срок пришествия Мироку ещё не настал. Помогая людям в мирских делах, Каннон одновременно действует и как наставник: он учит всех «внимать звукам мира», слышать в шуме повседневной суеты голос Закона. Тем самым почитание Внимающего Звукам мыслится как путь к уподоблению бодхисаттве, что соответствует установке на милосердное подвижничество ради других – общей для большинства буддийских традиций Японии. Поиски благ для себя и решимость встать на путь милосердия здесь неразрывно связаны. Известные мне тексты о Каннон в других жанрах не выделяют так чётко, как здесь, подобие человека и Каннон именно в умении «внимать звукам»; возможно, эту черту следует считать особенной для *васан*, что соответствует и самому жанру, коль скоро гимны должны «звучать».

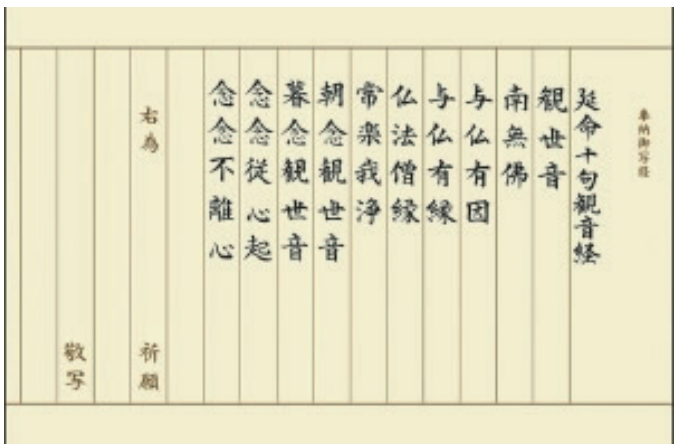
Текст «Японского славословия Внимающему Звукам» едва ли можно назвать простым: чтобы его понять, нужно по меньшей мере знать, как расшифровываются термины из текстов канона, такие как «десять обетов». Васан в таком случае не заменяет толкование сутр, а скорее, позволяет монахам и хорошо обученным мирянам вспомнить эти толкования, когда-то уже слышанные или прочитанные, заново повторить и закрепить в памяти термины, важные для учения о Каннон.

«Японское славословие Каннон по сутре в десять строк для продления жизни»

Рассмотрим ещё одно славословие. Оно строится на ином понимании отношений между человеком Каннон и представляет собой переложение «Сутры о Каннон в десять строк для продления жизни» 延命十句観音経, «*Эммэй дзикку Каннон-гё:*». Эта краткая сутра в буддийский канон входит в составе «Полной летописи будд и патриархов» (佛祖統紀, кит. «*Фоцзу тунцзи*», XIII в., ТСД 49, № 2035, 345 с.). В Японии она стала особенно популярна в традиции дзэн, важнейшую роль в её распространении сыграл Хакуин; см.: [Ёкота 2014; Уоделл 2012, 205–206][4]. Авторство «Японского славословия Каннон [по сутре] в десять строк для продления жизни»

(延命十句観音和讃, «*Эммэй дзикку Каннон васан*»), как и в предыдущем случае, под сомнением, но принадлежит оно к традиции Хакуина.

В «Сутре в десять строк» Каннон выступает примерно в той же роли, что и в гораздо более знаменитой «Сутре сердца праджня-парамиты» (般若心経, «*Хання сингё:*», ТСД 8, № 251), а именно, созерцает «пустоту» вещей: ни одна из них не существует сама по себе, все возникают лишь в нашем мыслящем сердце и в нём же исчезают, а на деле нет ни рождения, ни смерти, ни страдания, ни освобождения. «Сутра в десять строк» сочетает в себе слова молитвы к Каннон и краткую формулировку учения о «пустоте».



Илл. 2. *«Эммэй дзикку Каннон-гё:». Пропись. Источник: https://sobunsya.com/SHOP/7se.html.*
Illus. 2. *The Sutra of Kannon in ten lines for prolonging life. Handwriting manual. Source: https://sobunsya.com/SHOP/7se.html.*

Эммэй дзикку Каннон-гё:	**Сутра Каннон в десять строк для продления жизни**
Кандзэон наму буцу	Внимающий Звукам Мира славит будд,
Ё:буцу уин	Имеет причины стать буддой,
Ё:буцу уэн	Имеет связи с буддами,
Буппо:со:эн,	Связан с Буддой, Законом и Общиной,
Дзё:ракугадзё:	Вечен, радостен, свободен и чист.
Тё: нэн Кандзэон	Утром памятуем о Внимающем Звукам Мира,
Бо: нэн Кандзэон	Вечером памятуем о Внимающем Звукам Мира!
Нэннэн дзю:синки	И каждая мысль в каждый миг родится из сердца,
Нэннэн фурисин	Каждая мысль в каждый миг неотделима от сердца.
Наму Кандзэон босацу	Да славится бодхисаттва Внимающий Звукам Мира!

Здесь «вечность, радость, свобода/самость и чистота» противоположны «непостоянству, страданию, отсутствию самости и неведению» – четырём составляющим всякого опыта непросветлённого существа. Опыт подчинён всеобщему закону воздаяния, но те же закономерные связи причин позволяют и выйти за его пределы, освободиться из круговорота перерождений. В сутре сказано, что Каннон имеет и «причины», *ин*, и «условия», «связи», *эн*, такие же, как у будд (хотя и остаётся бодхисаттвой, не уходит в нирвану); эти же строки можно прочесть и так, что человек имеет «причины и условия» стать буддой. Я считаю возможным выделить в переводе «связи» со всеми теми, кто уже стал буддой или станет им (так в предыдущем стихотворении говорится о связи Каннон с Сякамуни и Мироку). Словами «каждая мысль в каждый миг» я перевожу выражение *нэннэн*, оно пишется двумя одинаковыми знаками, но на мой взгляд, здесь важны оба значения знака 念, *нэн* – «думать,

памятовать» и «мгновение, миг». Памятуя о бодхисаттве, люди в этой сутре не просто «завязывают связь» с ним (а через него и со всеми буддами, и с учением, и с общиной); они приобщаются к его просветлённому созерцанию, понимают, что никакая мысль не существует отдельно от сердца-сознания. В случае с «мыслями о Каннон» это понять легче – человек свободен в том, почитать или не почитать бодхисаттву; от этого опыта далее делается шаг к осознанию того, что таким же образом человек сам создаёт себе всё остальное, чем занята его мысль.

В славословии, построенном на сутре, как мне кажется, происходит важный сдвиг в понимании того, какие «мысли» имеются в виду.

Эммэй дзикку Каннон васан	**Японское славословие Каннон по сутре в десять строк для продления жизни**
Дайдзи дайхи-но Кандзэон	Великий Сострадательный, Великий Милосердный, Внимающий Звукам Мира,
Ики-то си икэру моно мина-но	Живой – всех живых
Курусими наями котоготоку	От всех страданий и бед
Сукуи тамаэ-то инору нари	Спаси! – так мы молим.
Курусими нодзоки моро томо-ни	Все страдания и надежды –
Сиавасэ инору кокоро косо	Именно в сердце, молящем о счастье,
Варэра макото-но кокоро-нитэ	В нашем истинном сердце:
Иноти ару моно мина субэтэ	Все, кто жив, при рождении
Умарэнагара ни сонаэтари	Полностью ими наделяются.
Хотокэ-но дзихи-но ути-ни итэ	Внутри милосердия будд
Мусабори икари орока-ни мо	Даже алчность, гнев и глупость
Коно кокоро оба миусинаи	Это сердце вмиг покидают.
Самаёу кото дзо орока нару	Блуждающие в глупости своей,
Варэра има коко михотокэ-но	Мы здесь и сейчас встретились
Миосиэ-ни ау сайвай дзо	С наставлением будд – на счастье!
Осиэ-о манабу накама косо	Пока мы усваиваем наставление,
Коно ё-о икиру такара нари	Жизнь в этом мире драгоценна.
Варэ-о васурэтэ хито-но тамэ	Забыть себя, ради других,
Магокоро комэтэ цукусу косо	Само сердце исчерпать до конца –
Цунэ-ни каварану таносими дзо	Вот вечно неизменная радость!
Макото-но онорэ-ни мэсамэтэ ва	Проснуться тем, кто ты есть на самом деле,
Киёки иноти-о икиру нари	Жить чистой жизнью,
Аса-ни ю:бэ-ни Каннон-но	Утром и вечером всегда памятовать
Микокоро ицу-мо нэндзу нари	О сердце Внимающего Звукам!
Итинэн итинэн нани ситэ мо	Каждая мысль в каждый миг, что бы ни случилось,
Магокоро-ёри ва окосу нари	Возникает из самого сердца,
Итинэн итинэн Кандзэон-но	И в каждый миг каждая мысль не отделяется
Дзихи-но кокоро-о ханарэдзари	От сострадательного сердца Внимающего Звукам.

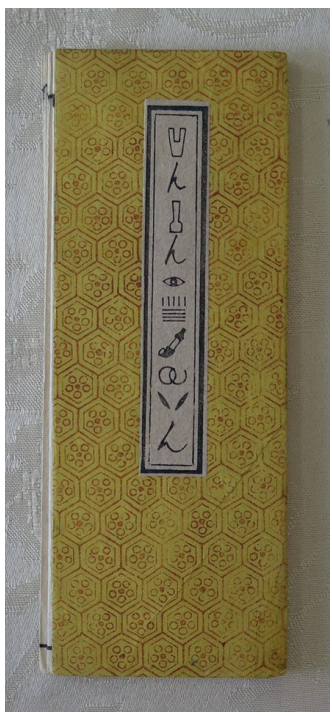
Вначале будто бы говорится всё о том же: и страдания, и желания зависят только от нашего сердца. Однако оно названо «истинным», *макото-но кокоро*, и получается, что речь идёт об истинной сути сердца, одной и той же у непросветлённого человека и будды. Каннон же только помогает очистить это сердце от ядов, чтобы оно снова стало таким, каково оно «само по себе», изначально. И самость,

и постоянство, и радость, и чистота оказываются здесь свойствами человека, а не бодхисаттвы, точнее, совпадают у них двоих; все мысли возникают не из «нашего сердца», а из «сердца Каннон», и это значит, что сам же обыденный опыт оказывается опытом просветления. В этом смысле можно толковать и слова из предыдущего славословия – о луне, отражённой в чистых водах: Каннон не просто откликается тому, чьё сердце чисто, но отражается в нём, обнаруживает своё тождество с ним. Всё это отсылает к тому учению об исконной просветлённости всякого живого существа, которому была посвящена «Похвала…», первая в истории жанра *васан*. Слово *эммэй* в заглавии сутры и славословия означает «продление жизни» и может пониматься двояко: осознав своё единство с Каннон, подвижник выходит из-под власти мирового непостоянства, и вместе с тем величание работает как заклинание, обеспечивая человеку долголетие на земле.

Язык этого стихотворения гораздо проще, чем предыдущего, термин «три яда» расшифрован по-японски (*мусабори, икари, орока* – «алчность, гнев, глупость»). «Постоянство, свобода/самость, радость и чистота» не просто названы, как в сутре, но и раскрыты в действии, соотнесены с милосердной заботой о других и с почитанием Каннон.

«Японское славословие Каннон для тёмных людей»

Ещё один своеобразный способ «исполнения» славословий представлен в небольшой книжечке под заглавием «*Каннон мэкура васан*» начала XX в. из собрания Библиотеки Конгресса США. Перевести заглавие можно как «Японское славословие Каннон для неграмотных / тёмных людей». Книжка необычна прежде всего тем, что написана хоть и по-японски, но не азбукой и не иероглифами, а в виде ребуса. Здесь каждый слог зашифрован картинкой, а затем дано «толкование картинок», этоки – словарь, где уже обычным письмом подписаны значения рисунков. Причём словарь охватывает все слоги, возможные в японском языке, а не только те, которые нужны для прочтения данного *васан*.



Илл. 3. *«Каннон мэкура васан». Обложка и разворот. Источник: https://www.facebook.com/libraryofcongressinternationalcollections/posts/hymn-of-praise-to-kannon-for-the-illiterate-kannon-mekura-wasan-this-small-accor/514037428962464/.*

Illus. 3. *Japanese hymn to Kannon for the illiterate. Cover and fold. Source: https://www.facebook.com/libraryofcongressinternationalcollections/posts/hymn-of-praise-to-kannon-for-the-illiterate-kannon-mekura-wasan-this-small-accor/514037428962464/.*

Подобные ребусы в Японии были в большом ходу уже в эпоху Эдо (XVII–XIX вв.) и сохранились до недавней поры; их считают предшественниками современных значков *эмодзи*, популярных в сетевом общении. Ребусами могли записываться и классические стихи, и небольшие буддийские тексты (например, «Сутра

сердца»), и всевозможные рекламные объявления; сохранились географические карты, где такими же ребусами надписаны города и провинции [Ивасаки, 2014; Симонова-Гудзенко, 2018]. Рисунки изображают части тела (*тэ*, «рука», *мэ*, «глаз»), предметы (*хо*, «парус», *я*, «стрела»); животных (*нэ*, «мышь», *у*, «заяц») и т.п. Некоторые слоги переданы комбинациями чёрточек или точек, какие используются на игральных костях или при подсчёте товаров на складе (*си*, «четвёрка», *ку*, «девятка»). Есть и более сложные ребусы: *но* – «бутылка» (имеется в виду глагол *ному*, «пить»), *кэ* – «курица» (подписано: так кудахчут куры). За некоторыми рисунками скрыты сочетания, для которых при обычной записи понадобилось бы несколько букв: *каи* (пишется *ка* + *и*) – «ракушка»; *ня* (пишется *ни* + *я*) – «кошка» (так мяукают кошки). Отметим достаточно частые здесь картинки, отсылающие к звукам: ещё, например, *а* – это «крик» (изображается человеческая голова с раскрытым ртом), *мо* – «так мычат коровы», *дзу* – «звон колокольчика» и др. Только для одного звука рисунка не нашлось, потому что такого цельного слова нет: это слоговое *н*, рисунком для него служит крупное изображение соответствующей буквы. Текст на обложке (в староя́понской орфографии くわんのんめくらわさん, «*Куваннон мэкура васан*») передан так: «мотыга» (*кува*) + буква *Н* + «бутылка» (*но*) + буква *Н* + «глаз» (*мэ*) + «девятка» (*ку*) + «курительная трубка» (*ра*) + «кольца» (*ва*) + «ростки бамбука» (са) + буква *Н*. Ниже имя *Кандзэон*, «Внимающий звукам мира» рисуется как «казённый дом» (*кан*, здание под изогнутой крышей) + «монета» (*дзэ*, от *дзэни*, «деньги») + «хвост» (*о*, нарисован лошадиный хвост) + буква *Н*.

Как отмечает Е.К. Симонова-Гудзенко, подобные ребусы едва ли рассчитаны именно на неграмотных. В нашем случае текст зашифрован таким, как он пишется: чтобы его разобрать, надо знать правила правописания. Среди значков есть едва ли понятные «тёмным людям», например, *мя* – «пульс» (изображается рука с точками на запястье); *ка* – «запах» (передаётся условной схемой наподобие тех, какие приняты в японской классификации благовоний). Скорее перед нами игра для вполне грамотных горожан, и главное в ней – удовольствие от взаимопонимания. Верно разгадывая картинки, узнавая за ними одни и те же слова, люди понимают, что принадлежат к одной традиции – и в бытовом смысле, и в религиозном. Таким образом, уже сам способ записи работает на то же, на что и другие тексты о Каннон – объединяет общину. Что же касается слова *мэкура*, то его можно понимать как относимое к любому из людей: все они «тёмные», раз ещё не обрели просветления.

Славословие здесь гораздо короче и проще, чем два предыдущих, оно принадлежит к амидаистской традиции. Каннон в нём предстаёт как спутник будды Амиды. В час «пришествия», *райго*, в пору кончины человека они являются, чтобы проводить умершего в Чистую землю. Как и в славословиях Синрана, здесь говорится, что Каннон в своё время сам жил в Японии в теле человека – царевича Сётоку-тайси (VI–VII вв.), который, как считается, заложил основы японского буддизма. По преданиям, точно так же Каннон жил и в Индии, и в Китае, Сётоку помнил те свои рождения. В книжке «для неграмотных» перед текстом славословия помещено традиционное для японских храмов изображение: лотосовый помост, на нём лунный круг, в круге санскритская буква – знак Авалокитешвары, а по четырём сторонам от неё китайские знаки 大悲利生, «великое милосердие на пользу живым». Тем самым славословие связывается и с индийскими мантрами, и с китайскими сутрами, и за этот счёт получается, что *васан* – это столь же значимый текст, но уже японский. Он занимает место вне круга, что опять-таки соответствует традиции «почитания царевича»: как говорится во многих сочинениях, в том числе в славословиях Синрана, Каннон родился в теле Сётоку-тайси, чтобы принести Закон Будды в отдалённые, «окраинные» земли – на Японские острова. Той же традиции, представленной у Синрана, следует величание милосердия Каннон как «материнского», обозначения связи человека с бодхисаттвой как «детско-родительской», *ояко*. Венец на голове – постоянный атрибут Каннон на японских изображениях, будь то статуи, живописные свитки и пр.

Здесь само изображение следует завету «внимать звукам». В обычных бытовых вещах скрыты слова Закона Будды, в голосах людей, зверей и птиц, в шуме ткацких станков, в стуке поварских ножей, в звоне денег – всюду слышится величание

Каннон. Таким образом, перед нами текст, который срабатывает как бы автоматически: разбирая его, каждый человек тем самым уподобляется бодхисаттве, и именно это лежит в основе взаимопонимания между людьми.

Каннон мэкура васан	**Японское славословие Каннон для тёмных людей**
Кимё: тё:рай Кандзэон	Склоняя головы, ищем себе прибежища
у Кандзэон, Внимающего Звукам Мира!	Живой – всех живых
Райго: конно соно мука-ни	В час пришествия он – первый
Амида нёрай-но дайити-ни	Спутник будды Амиды,
Фудзюн Тайси-то мосу на-ри	Незапятнанный Царевич – так его зовут!
Сайхо Дзё:до-о татиидэтэ	Он выходит из Чистой земли, что на западе,
Сяба-ни дзо бокэн сита-маири	Матерински заботится о мире Сяба.
Коно кай иннэн фукаки юэ	Глубока его связь с нашим миром,
Сюдзё:о митибики тамо нари	Милостиво ведёт он живые существа.
Касира-ни хо:кан итада-китэ	На голове его драгоценный венец,
Ояко гономи-о кэндзи	Любит он нас, как родитель – детей,
Матадзару токи ва хама-кури ни	Не ждём его – а он тут как тут!
Какэоу	Конец.

Заключение

Я привела только три текста из обширной традиции «японских славословий». Думается, уже из этой подборки видно, что не только сочинения выдающихся поэтов, таких как Синран, Иппэн и Хакуин, но и другие тексты в жанре *васан* заслуживают внимания. Интересны они, как мне кажется, прежде всего тем, что в них обрядовые задачи осуществляются внутри самого текста, за счёт его построения, а порой и за счёт способа записи. Славословия не содержат развёрнутых описаний того, как милосердие Каннон было явлено в Японии (такие описания характерны и для «записок о чудесах» *рэйгэнки*, и для храмовых преданий *энги*, и для обрядовых руководств *ко:сики*); чудо в традиции *васан* – не вдохновляющий пример из прошлого, а нечто происходящее здесь и сейчас, во время, когда звучит стихотворение. При этом о каких-либо конкретных благах исполнители гимнов не молятся, для них главное – осмысление связи человека с бодхисаттвой и с общиной единомышленников.

Библиографический список

1. Андреюшкина, Т.Н. История развития немецкой поэзии о Богоматери (Mariendichtung) / Т.Н. Андреюшкина // Религиоведение. – 2014. – № 4. – С. 135–144.
2. Горегляд, В.Н. – Японская литература VIII–XVI вв. Начало и развитие традиций / В.Н. Горегляд. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1997. – 416 с.
3. Ёкота, Нанрэй. Молитвенная сутра о Каннон в десять строк для продления жизни / Ёкота Нанрэй. – Токио: Сюндзю:ся, 2014. – 216 с. (横田　南嶺．祈りの延命十句観音経．東京: 春秋社, 2014. 216ページ).
4. Зорин, А.В. Культовое значение индо-тибетских буддийских гимнов / А.В. Зорин // Религиоведение. – 2006. – № 3. – С. 96–102.
5. Ивасаки, Хитоси. Азбука картин-ребусов / Ивасаки Хитоси. – Киото: Сэйгэнся, 2014. – 320 с. (岩崎均史．いろは判じ絵．京都: 青幻舎, 2014. 320 ページ).
6. Иноуэ, Сё:сай. Собрание буддийских гимнов всех школ / Иноуэ Сё:сай. – Токио: Хо:бункан, 1912. – 278 с. (井上松翠．仏教各宗和讃集．東京: 法文館, 1912. 278 ページ. URL: https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/917662/82?tocOpened=1).
7.Ито:, Масахиро:. Роль гимнов васан в японском буддизме / Ито: Максахиро: // Индогаку буккё:гаку кэнкю:. – 1992. – Т. 40. – № 2. – С. 800–802 (伊藤真宏．日本仏教における和讃の役割．– 印度學佛教學研究 – 40(2) – 1992. – ページ800–802).

8. Левченко-Шмаевская, Е.Н. «Песни о камне со стопами Будды»: первые древнеяпонские тексты и формирование языкового сознания / Е.Н. Левченко-Шмаевская // Письменные памятники Востока. – 2019. – Т. 16. – № 2 (вып. 37). – С. 40–62.
9. Мицуи, Масаси. Собрание буддийских гимнов / Мицуи Масаси. –Токио: То:бо: сёин, 1931. – 483 с. (三井晶史．仏教和讃集．東京：東方書院, 1931. 483 ページ).
10. Предания о возрождении в Чистой земле. Записки о чудесах Лотосовой сутры / Под ред. Иноуэ Мицусада, Ооконэ Сёсукэ. – Токио: Иванами, 1995. – 774 с. (往生伝． 法華験記．井上光貞，大曽根章介校注．東京．岩波書店．1995. 774 ページ).
11.«Хакуин дзэндзи дзадзэн васан» («Славословие дзадзэн Хакуин Экаку») / Пер. и коммент. А.В. Платуновой // История и культура традиционной Японии 2 / Отв. ред. А.Н. Мещеряков. – М.: РГГУ, 2011. – С. 332–355.
12. Санович Виктор. Русский перевод «Дзё:до васан» Синрана // Бюллетень Института буддийской культуры университета Рю:коку. – 1999. Вып. 38. – С. 27–1 (обратная пагинация) (サノヴィッチ ヴィクトル．ロシア語訳『浄土和讃』．龍谷大学仏教文化研究所紀要 38. 1999. ページ 27–1).
13. Симонова-Гудзенко, Е.К. Географическая карта Японии для неграмотных (1843–1847) / Е.К. Симонова-Гудзенко // История и культура традиционной Японии 11. – СПб.: Гиперион, 2018. – С. 228–244.
14. Такахаси, Нобуюки. Собрание паломничьих песен и гимнов / Такахаси Нобуюки. – Токио: Кэнъюкан, 1999. – 384 с. (高橋信之． 御詠歌・和讃集． 東京： 健友館, 1999. 384 ページ).
15. Такэиси, Акио. Полное собрание буддийских песен и гимнов. В 3 т. / Такэиси Акио. – Токио: Кокусё канко:кай, 1985. – 674+521+665 с. (武石彰夫．仏教和讃御詠歌全集．東京：国書刊行会, 1985. 674+521+665 ページ).
16. Такэиси, Акио. Гимны васан – буддийская поэзия / Такэиси Акио. – Токио: Хо:дзо:кан, 1986. – 225 с. (武石彰夫.和讃：仏教のポエジー．東京：法蔵館, 1986. 225 ページ).
17. Трубникова, Н.Н. Обряд почитания бодхисаттвы Каннон в Японии начала XIII в.: версия Гэдацубо Дзёкэя / Н.Н. Трубникова // Современные востоковедческие исследования. – 2019. – № 1 (2). – С. 40–55.
18. Трубникова, Н.Н., Бабкова, М.В. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XII–XIV вв. / Н.Н. Трубникова, М.В. Бабкова. – М.: Политическая энциклопедия, 2014. – 745 с.
19. Дикий плющ. Духовная автобиография дзэнского наставника Хакуина. Перевод и предисловие Нормана Уоделла / Н. Уоделл, Хакуин. – СПб.: Евразия, 2012. – 256 с.
20. Фишелев, М.М. Ангелы в кумранском свитке благодарственных гимнов (1QH 3:19-36 И 1 Н 5:20-6:34) / М.М. Фишелев // Религиоведение. –2010. – № 2. – С. 15–20.
21. Шперл, К.А. Параллели древнеегипетских молитвенных произведений и ветхозаветных псалмов: Псалом 103 и «Большой гимн Атону» / К.А. Шперл // Религиоведение. – 2018. – № 2. – С. 5–11.

Текст поступил в редакцию 15.01.2020.
Принят к публикации 16.03.2020.
Опубликован 30.06.2020.

[1] Основные издания см.: [Иноуэ, 1912; Мицуи, 1931; Такэиси, 1985; Такахаси, 1999].
[2] Есть и другие мнения насчёт того, с чего начинается традиция *васан*; см.: [Горегляд, 1997, 78].
[3] Пример исполнения васан в храме Сё:фукудзи традиции Риндзай-Дзэн см.: http://shofukuji.net/3-10kannon.htm.
[4] Переводов сутры на русский язык я не знаю, за исключением сетевой публикации в сообществе «Мир тайного учения» 密教の世界, Миккё:-но сэкай. См.: https://vk.com/@mikkyou_no_sekai-desyatistrofnaya-sutra-avalokiteshvary-prodlevauschaya-zhizn. Там же см. аудиозапись чтения сутры.

References

1. Andreyushkina T.N. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2014, no. 4, pp. 135–144 (in Russian).
2. Fishelev M.M. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2010, no. 2, pp. 15–20 (in Russian).
3. Goreglyad V.N. *Yaponskaya literatura VIII–XVI vv. Nachalo i razvitie traditsii* [Japanese Literature in 8th–16th Centuries. Beginning and Evolution of Traditions]. St. Petersburg: Peterburgskoe voctokovedenie, 1997 (in Russian).
4. Inoue Mitsusada, Ōsone Shsuke, eds. *Ōjōden. Hokke genki*. Tokyo: Iwanami, 1995 (in Japanese).
5. Inoue Shōsai. *Bukkyō kakushū wasan shū* [Collected wasan Hymns of All Buddhist Schools].Tokyo: Hōbunkan, 1912 (in Japanese).

6. Ito Masahiro. *Journal of Indian and Buddhist studies*.1992, vol. 40(2), pp. 800–802 (in Japanese).
7. Iwasaki Hitoshi. *Iroha hanji-e* [Japanese Rebuses Alphabet]. Kyoto: Seigensha, 2014 (in Japanese).
8. Levchenko-Shmaevskaya E.N. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka* [Written Monuments of the East]. 2019, vol. 16, no. 2 (37), pp. 40–62 (in Russian).
9. Mitsui Masashi. *Bukkyō wasan shū* [Collected Buddhist wasan Hymns]. Tokyo: Tōbō shoin, 1931 (in Japanese).
10. Platunova A.V., trans. *Istoriya i kultura traditsionnoi Yaponii 2* [History and Culture of Traditional Japan 2]. 2011, pp. 332–355 (in Russian).
11. Sanovich V.S. *Ryūkoku daigaku Bukkyō bunka kenkyūjō kiyō*. 1999, vol. 38, pp. 27–1 (reverse pagination, in Japanese and Russian).
12. Shperl Ksenia A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2018, no. 2, pp. 5–11 (in Russian).
13. Simonova-Gidzenko E.K. *Istoriya i kultura traditsionnoi Yaponii 11* [History and Culture of Traditional Japan 11]. 2018, pp. 228–244 (in Russian).
14. Takahashi Nobuyuki. *Goeika wasan shū* [Collected goeika Songs and wasan Hymns]. Tokyo: Ken'yukan, 1999 (in Japanese).
15. Takeishi Akio. Wasan: Bukkyō poeji [Wasan: Buddhist Poetry]. Tokyo: Hōzōkan, 1986 (in Japanese).
16. Takeishi Akio, ed. *Bukkyō wasan goeika zenshū* [Complete Buddhist goeika Songs and wasan Hymns]. 3 Vols. Tokyo: Kokusho kankōkai, 1985 (in Japanese).
17. Trubnikova N.N. *Modern oriental studies*. 2019, vol. 1(2), pp. 40–55 (in Russian).
18. Trubnikova N.N., Babkova M.V. *Obnovlenie traditsii v yaponskoi religiozno-filosofskoi mysli XII–XIV vv.* [Japanese Religious Philosophy in 13th – 14th Centuries: Renewing Traditions]. Moscow: Politicheskaya enciklopediya, 2014 (in Russian).
19. Waddell N., transl. *Wild Ivy: The Spiritual Autobiography of Zen Master Hakuin*. Boston, London: Shambala, 2001, 177 p.
20. Yokota Nanrei. *Inori no Enmyō jikku Kannongyō* [Kannon Sūtra in Ten Lines for Longevity for Prayers]. Tokyo: Shiunjūsha, 2014 (in Japanese).
21. Zorin A.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2006, no. 3, pp. 96–102 (in Russian).

Submitted for publication: January 15, 2020.
Accepted for publication: March 16, 2020.
Published: June 30, 2020.

Религиоведение. 2020. № 2. С. 42–52.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 2. P. 42–52.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.2.42-52

Сидакова М.О.

МГУ им. Ломоносова
Россия, Москва, 119192, Ломоносовский просп., 27, к. 4
sidacova@gmail.com

Проблематизация значения понятия «синкретизм» и его синонимы

Аннотация. Понятие «синкретизм» пришло в российское религиоведение с запада уже в более-менее определённом значении. В словаре «Религиоведение» оно определяется как «состояние религиозного явления, характеризующееся невыделенностью качественно различных элементов или их смешением во внутренне противоречивую систему». Однако в англоязычных исследованиях вопрос об интерпретации понятия и сегодня вызывает серьёзные дискуссии, и это не случайно: проблематизация значения, казалось бы, обыденного понятия на протяжении долгого периода времени в работах европейских исследователей осуществлялась через призму отношения того или иного исследователя к феномену религиозного синкретизма как таковому. Данное обстоятельство привело к тому, что до сих пор в европейском религиоведении не существует однозначно закреплённого определения понятия «синкретизм». Религиоведы XX века разделились на два спонтанных лагеря: одни предлагали заменить его более нейтральными по их мнению, синонимами, вроде «синтеза», «инкультурации», «мультикультурации», даже несколько неуклюжим для русского уха «бриколажем», другие – напротив, считали необходимым «смыть» с него все негативные коннотации и вернуть в активный научный словарь. В российских исследованиях «синкретизм» заменяют (а иногда и совмещают с ним) такими близкими по значению терминами как «народная религия» и «двоеверие». О последних будет подробнее сказано ниже, но прежде всего мы обратимся к истории понятия «синкретизм» в западноевропейской и американской науке.

Ключевые слова: религиозный синкретизм, бриколаж, инкультурация, западноевропейские исследования, двоеверие

Marina O. Sidakova

Lomonosov Moscow State University
GSP-1, 27-4 Lomonosovsky prosp., Moscow, Russia, 119991
sidacova@gmail.com

Problematization of Meaning of the Concept “Syncretism” and Its Synonyms

Abstract. The notion “syncretism” came to Russian religious studies from the West in a more or less definite sense. In the dictionary “Religious Studies” it is defined as “the state of a religious phenomenon characterized by the non-allocation of qualitatively different elements or their mixing into an internally contradictory system”. However, in English-language studies, the question of interpretation of the term still causes serious debate today, and this is no accident: the problem of the meaning of a seemingly ordinary notion for a long period of time in the works of European scholars was realized through the prism of the attitude of one or another researcher to the phenomenon of religious syncretism as such. This circumstance has led to the fact that so far in European religious studies there is no uniquely fixed definition of "syncretism". Religious scholars of the 20th century were divided into two spontaneous camps: some suggested replacing it with more neutral in their opinion, synonyms, such as “synthesis”, “inculturation”, “multiculturalism”, even a little awkward for the Russian ear “bricolage”, while others, on the contrary, considered it necessary to wash away its negative connotation and return it to an active scientific dictionary. In Russian studies, “syncretism” is replaced (and sometimes combined with it) by such close-meaning terms as “folk religion” and “dual faith”. The latter will be discussed in more detail below, but first we turn to the history of the concept of “syncretism” in Western European and American science.

Key words: religious syncretism, bricolage, inculturation, Western European studies, dual faith

Исследователи отмечают первое упоминание «синкретизма» в «Моралиях» Плутарха, тексте «О братской любви»[1], в котором древнегреческий философ использовал его для обозначения способности критян, несмотря на разногласия, объединяться перед лицом опасности.

В религиозный контекст понятие пришло как минимум в середине XVII века – в 1645 году на церковной конференции в Торне лютеранский богослов Георг Каликст из Хельмштедта использовал термин «синкретизм» в значении преодоления теологической разобщённости между протестантскими деноминациями. В Католической энциклопедии, статье немецкого историка Клеменса Лёфнера «Синкретизм» [Loffler, 1979], отмечается, что выступление Каликста было лишь эпизодом в серии яростных религиозных дебатов того времени, которые позднее получили название «синкретическая распря». «Распря» привела не только к затяжному внутрицерковному конфликту, охватившему период с 1640 по 1686 годы, но и соответствующим образом отразилась на восприятии понятия «синкретизм» протестантскими богословами. Экуменистические деятельность Каликста не дала результатов: на фоне «римской угрозы» его богослове стало «рассматриваться как опасное и прокатолическое», а синкретизм оказался нежелательным термином. Ещё одним важным аспектом, который, как отмечают исследователи, повлиял на формирование негативной коннотации понятия является тот факт, что с конца XVI веке вплоть до XVIII века «синкретизм» ассоциировался с деятельностью миссии – местные религиозные представления не искоренялись, а трансформировались под влиянием христианства, образуя синкретические формы, которые воспринимались как искажение изначальной «чистой» религии. Особенно наглядным примером синкретизма явился опыт христианизации Северной Америки, к которому исследователи особенно пристально обратятся в XX веке.

К 30-м годам XX века историки религии стали характеризовать синкретизм как «религиозную путаницу», признак упадка религиозного мировоззрения, однако такое понимание сопровождалось признанием повсеместности явления как переходного этапа в процессе становления любой религии, включая христианство, что дало импульс для дальнейшей разработки теории. Период с 70-х по 90-е годы оказался самым активным: именно тогда ряд исследователей предприняли попытку реанимировать понятие «синкретизм», определить его границы, в том числе и через типологизацию близких по значению синонимов, и вернуть его в активный научный словарь.

В западноевропейских и американских исследованиях религиозный синкретизм сосуществует с рядом других в большей или меньшей степени синонимичных понятий: мультикультурализм, инкультурация и *development of doctrine*, бриколаж, синтез и другие.

Одним из первых религиоведов, исследующих проблематику, стал представитель экуменизма Хендрик Кремер. В своих работах он писал, что в зависимости от контекста, в частности, условий возникновения, явление синкретизма можно считывать как с негативной, так и с нейтральной коннотациями. Однако его использование правомерно лишь в определённых случаях: религии откровения по своей природе не являются синкретичными, а значит и использование в их контексте понятия «синкретизм» неуместно. При этом для естественных религий и для культуры в целом синкретизм вполне закономерное явление – «это всего лишь то, что должно происходить», поэтому, раздираемый предубеждением против использования термина в контексте христианства и одновременным признанием за явлением повсеместности по отношению к культуре и религии, Кремер предложил разделять синкретизм как феноменологическую проблему и синкретизм как проблему теологическую. И если с феноменологической точки зрения всё более-менее понятно (Кремер пишет, что мы можем задаваться вопросами о том, «что представляет собой синкретизм, когда мы смотрим на его функции конкретно в религиях и культурах» [Kraemer, 1956, 392]), с теологической точки зрения всё оказалось не так просто – Кремер предлагает ряд альтернативных понятий, однако он не приводит объективной аргументации в пользу их необходимости – за это оценочное отношение к термину его впоследствии упрекнут исследователи.

Итак, Кремер предложил три «заменителя» термину «синкретизм» для трёх форм явления, которое он может называть. Для описания религий откровения он предлагает использовать понятие «поглощение» (*absorption*) или «принятие изначально чуждых элементов» (*adoption of originally extraneous elements*) [Kraemer, 1956, 398], которое считает намного более подходящим для христианского и исламского контекстов – особенно когда речь идёт о заимствовании и дальнейшем усвоении компонентов других религий авраамическими – и относит его к признакам динамизма последних.

Кремер не в одной своей публикации отмечал, что синкретизм является в первую очередь проблемой миссионерской деятельности. Однако для такого рода примеров (локальный, национальный религиозный синкретизм) он вводит понятие «адаптация» (*adaptation*), которое считает намного менее противоречивым, чем «синкретизм» с его сложной историей. Адаптацию Кремер оценивает как сложный случай, как правило, приводящий к конфликтам.

И, наконец, в статье «Синкретизм» [Kraemer, 2005] исследователь пишет о применении термина «амальгамирование»[2] (*amalgamation*) для обозначения случаев намеренного смешения различных религиозных элементов, вроде рёбу синто – религии, сочетающей элементы буддизма и синтоизма, которая является наглядным примером целенаправленного и гармонизирующего смешения двух религий. Любопытно, что одним из аргументов в пользу понятия «амальгамирование» была подразумевающаяся целенаправленность, которая, по мнению исследователя, чаще всего не ассоциируется с синкретизмом, «поскольку он естественен как дыхание». Вместе с тем в более поздней своей работе определяет Кремер синкретизм как «систематическую попытку объединить, смешать и примирить негармоничные, даже часто противоречащие друг другу религиозные элементы в новый так называемый синтез». И тут он уже добавляет, что «эта попытка является преднамеренной, основанной на рефлексии» [Kraemer, 1956, 392].

«Синтез» (*synthesis*), который фигурирует в формулировке Кремера, довольно часто встречается в исследовательских текстах в качестве объясняющего, а иногда и заменяющего «синкретизм» понятия. Примечательно, что несколькими годами ранее этого кремерского определения о соотношении синтеза и синкретизма писал Рене Генон. В сочинении «Заметки об инициации» отдельную главу он посвятил разнице между этими терминами, которую большинство исследователей, опирающихся на историческую методологию и рассматривающих их «как предмет чистой эрудиции», по его мнению, просто не понимают. Дискурс, который развивает Генон вокруг явления, имеет совершенно иной ракурс, чем исследования, о которых будет идти речь дальше, однако он отражает оценку явления изнутри, которую также важно учитывать.

Генон считает, что религиоведы, претендующие на беспристрастное знание, очень часто ошибочно считают областью своего исследования «множество вещей, не имеющих в действительности ничего религиозного, к примеру, <…> инициатические мистерии античности» [Генон, 2008, 386]. Данное замечание весьма любопытно, поскольку довольно часто в исследовательских текстах, посвящённых синкретизму, в качестве примера приводятся именно античные мистерии.

Однако дальнейшие рассуждения Генона во многом предопределили более поздние исследования. Так, синкретизм, согласно Генону, с точки зрения светского подхода, «есть не что иное, как простое рядополагание элементов различного происхождения, собранных, так сказать, “извне”, без какого-либо объединяющего их более глубокого принципа. Очевидно, что подобное соединение реально не может составить доктрины, как груда камней не может стать зданием…» [Генон, 2008, 387]. Сопоставляя синтез и синкретизм, Генон отмечает, что если первый относится к внутреннему, второй – к внешнему, если первый следует «от центра окружности», второй – «удерживается на самой окружности». Последнее замечание особенно интересно – о чём-то похожем писал нидерландский религиовед Герард Ван дер Леув, предполагавший существование в любой религии некоторого неизменного центра и разместивший синкретизм вокруг него [van der Leeuw, 2005, 98]. Однако в отличие от Леува Генон не считал синкретизм повсеместным явлением: он типичен для оккультизма,

теософии, но не для традиционных доктрин – в этом Генон бы солидарен с Кремером. «….Любая традиционная доктрина непременно имеет в качестве центра и отправной точки знание метафизических принципов, и всё то, что она содержит сверх того, в конечном счёте является применением этих принципов к различным областям; и это ещё раз подчёркивает, что она по преимуществу синтетична, а синтез – как мы говорили выше – по самой своей природе исключает синкретизм» [Генон, 2008, 390].

К сопоставлению синкретизма и синтеза позднее, кто вскользь, а кто подробно, будут возвращаться многие исследователи, и не все они, очевидно, интересовались текстом Генона. Так, Анре Дроогерс, отстаивающий объективную оценку синкретизма, писал, что, как и синтез, синкретизм часто «интерпретируется как инструмент угнетения, создающий обманчивое единство и скрывающее социальные конфликты» [Droogers, 1989, 18]. В 1994 году термины сравнил один из важнейших исследователей синкретизма Майкл Пай, который отмечал, что синкретическая ситуация – это не ситуация простого смешения (*mere mixture*), она намного интереснее, так как всегда вариативна в своём развитии, в отличие от ситуации синтеза. В то время как синтез предполагает, что из некоторого числа возможных вариантов уже достигнут определённый новый итог, «в ситуации синкретизма потенциал составных элементов всё ещё жив», это динамичный и открытый процесс. «Поэтому, – пишет Пай, – синкретизм следует отличать и от простого смешения, и от синтеза» [Pye, 1994, 220] . Исследователь отмечает, что синкретизм допускает несколько вариантов развития сценария: это может быть доминирование одного составляющего над другим – пример ассимиляции (*assimilation*) или же полное разделение элементов – распад (*dissolution*) и т.д.

Но вернёмся к хронологии: как уже отмечалось, в 70-е годы XX века исследователи обратили на понятие «синкретизм» особенно пристальное внимание, что спровоцировало волну дискуссий, которая продолжалась вплоть до начала 21 века. Знаковый немецкий исследователь, без упоминания которого не обходится ни одна современная работа посвящённая синкретизму, Карстен Колпе в своей первой публикации на эту тему – «Совместимость исторических и структурных положений синкретизма» [Colpe, 1975] предпринял попытку типологизировать синкретизм, и это дало толчок для последующих опытов классификации явления как самим Колпе, так и другими исследователями. В статье Колпе выделил три базовых признака, которые составляют «закон синкретической структуры»:

1. Компоненты синкретической формации должны существовать независимо друг от друга на протяжении долгого времени или же явно стремиться возникнуть вновь внутри неё [формации];

2. Эти компоненты должны балансировать между сохранением и размыванием собственного независимого своеобразия;

3. Объединение этих компонентов должно транслировать их жизненную способность возрождаться в истории.

Колпе выделил три категории интенсивности, ассоциируемые с синкретической формой: 1) симбиоз (*symbiosis*) – по большей части обезличенная и этнически ограниченная категория; 2) аккультурация (*acculturation*) – интеграция, преимущественно сознательная; 3) отожествление.

Курт Рудольф, специалист по гностицизму, в 1979 году опубликовал статью под названием «Синкретизм: от богословской брани до концепции в религиоведении» [Rudolph, 2005], в которой он дополнил и немного уточнил список Колпе. Собственно, важно зафиксировать, что Колпе и Рудольф – исследователи, которые в отличие от Кремера, ставили своей задачей в первую очередь определить синкретизм в его нейтральном значении, зафиксировать границы явления, в том числе через составление типологии возможных его форм.

Для этого Рудольф сфокусировал внимание на ключевом признаке, по которому можно провести более-менее точную, но при этом местами всё равно условную дифференциацию: сознательный и несознательный синкретизм. На первый взгляд этот признак может показаться безошибочно определяемым, однако исследователь очень верно замечает, что, учитывая различного рода политические и исторические

события, которые влияют на развитие религиозной культуры, категорическое обобщение будет неправомерным. Помимо прочего, он расширяет и доводит до логического конца классификацию синкретических категорий Колпе. Первой он называет всё тот же симбиоз, который исследователь определяет как «”сожительство” двух внешне самостоятельных форм религиозного выражения, которые верующие считают относительным единством» [Rudolph, 2005, 80]. К этой категории Колпе относит религии Индии и Китая: конфуцианство, синтоизм, даосизм и другие.

Вторая категория – уже упоминавшееся Кремером амальгамирование (или *fusion* – «слияние»), являющееся, по мнению Рудольфа, типичной формой синкретизма, начиная с античности, заканчивая современностью. При этом аккультурацию, адаптацию и ассимиляцию, эклектизм и частично теокрасию он относит к формам данного типа.

Следующие три категории: отожествление (*identification*), которое относится к развитию концепции бога («может также дорасти до вытеснения или трансформации»); метаморфоза или трансформация (metamorphosis or transformation) – «успешно завершившийся синкретизм достигнутый через синтез амальгамирования и отожествления»; и, наконец, разъединение (*isolation*) или также распад (*dissolution*), возможный пишет Рудольф, в ситуации столкновения религий и миссии, которая может привести к тому, что «религиозные формы, претерпев некоторые изменения, преодолеваются и выталкиваются на дно» [Rudolph, 2005, 81] (в суеверия, народную религию).

Представленные Куртом Рудольфом типы, по мнению самого исследователя, включают далеко не весь спектр заключённых в понятии «синкретизм» смыслов, однако в этом случае справедливым кажется упрёк Майкла Пая, который отмечал, что приведённая исследователями дифференциация не подкреплена должным образом примерами.

Взгляд антропологов

В 1994 году был опубликован важный сборник под редакцией антропологов из США и Великобритании Чарльз Стюарт и Розалинд Шоу, посвящённый реабилитации понятия «синкретизм» в науке, «Синкретизм/Антисинкретизм», в который вошла также статья нидерландского исследователя Петера ван дер Веера. Веер отожествил понятия «синкретизм» (в его позитивном значении XVII века) и «мультикультурализм» (в значении XX века). Ключевая разница между терминами, по Веру, заключается в том, что последнее используется в привычном для современной Европы и, особенно Америки, секулярном дискурсе: «мультикультурализм» естественным образом отражает позитивные стороны культурного синтеза, собственно на котором и строилась широко применимая в американской культуре XX века концепция «плавильного котла» [Veer, 1996]. Однако тождественность этих двух понятий, конечно, весьма условна ввиду разности контекстов.

Другой исследователь, Бриджит Майер, чьим объектом исследования был протестантизм в Африке, отмечала, что для африканского контекста «синкретизм» не слишком удачный термин, поскольку он часто фигурирует в теории аккультурации, которая классифицирует религиозные формы, отталкиваясь от «западных» и «традиционных» предпосылок. А значит, религиовед, используя понятие «синкретизм», отражающее односторонность процесса христианизации, не просто описывает исследовательское поле, но становится в оппозицию местным интерпретациям. Поэтому Майер вводит в использование понятие «апроприация» (*appropriation*) и определяет его как процесс присвоения христианства (в буквальном смысле делание его «своим»), который может закончиться в том числе подрывом миссионерских деятельности. При этом она отмечает, что использование в этом случае близкой по значению «апроприации» «адаптации» (adaptation) менее удачно, так как последняя препятствует восприятию африканцев как активных участников исторического процесса [Meyer, 1996, 43].

А в 1999 году в журнале «Диакритика» была опубликована статья Чарльза Стюарта «Синкретизм и его синонимы: размышления о культурном смешении» [Steward, 1999], в которой исследователь отметил, что антропологи и другие представители социальных наук имеют амбивалентное отношение к трём терминам:

синкретизм, гибридность (*hybridity*) и креолизация (*creolization*), каждый из которых может обозначать некоторое взаимодействие двух и более культур на протяжении продолжительного периода времени, и каждый из которых на том или этапе характеризовался исследователями как неоднозначный и оценочный. И в заимствованной из лингвистики «креолизации», и в ещё более сложном с точки зрения истории термине «гибридность» (не говоря уже о «синкретизме») исследователи отмечали эхо колониализма. «Сомнительность наших основных слов для обозначения смешения способствовала тому, что некоторые антропологи стали избегать их вовсе, и предпочитали использовать термины, не имеющие подоплёки вне антропологической теории, вроде «бриколажа»». Вместе с тем, если выстраивать эти термины по степени сложности их историографии, синкретизм, безусловно, займёт лидирующее место – Стюарт пишет, что ко второй половине XX столетия вопрос с гибридизацией был решён и понятие вошло в повседневный английский словарь как «смесь, пересечение двух явлений».

В то же время, как и в случае с синтезом, некоторые исследователи формулируют определение «синкретизма» через «гибридность». Именно продолжительной во времени и отчётливо различимой гибридизацией американский антрополог Ричард Вербнер называет синкретизм, отмечая при этом необходимость отличать его от бриколажа, который, не в пример первому, предполагает «формирование свежих культурных форм из находящихся под рукой обломков старых» [Werbner, 1996, 203]. При этом Вербнер отмечает, что порою избежать путаницы между синкретизмом и бриколажем довольно непросто, но примеров не приводит.

Чарльз Стюарт отмечает, что при анализе синкретизма как явления необходимо учитывать и религиоведческие и этнографические исследования. И в этом смысле даже в рамках данной статьи можно отметить разнообразие синонимов, которые рассматривают антропологи и религиоведы. Здесь стоит отдельно упомянуть разницу подходов: одни религиоведы сосредотачивают своё внимание на нейтральных по значению в исторической и смежных науках терминах, другие – отталкиваются от теологии. Так или иначе, понятие «синкретизм» является универсально-проблематичным сразу для трёх областей знания: истории религии, антропологии и теологии.

Теологическая оценка

Религиовед Гидеон Гусен в статье «Синкретизм и развитие доктрины» (*Syncretism and the Development of Doctrine*) [Goosen, 2000] выделяет три вида значения понятия: позитивное значение, нейтральное и негативное. Синкретизм в позитивном смысле Гусен считал близким к термину инкультурация (*inculturation*). На этом синониме стоит остановиться подробнее, так как он, наряду с коренизацией (*indigenization*) и контекстуализацией (*contextualization*), в современном западной теологии считается базовым для определения того, как различные народы адаптируют под себя христианство. Как отмечает исследователь Росс Кейн, в целом разница между каждым из этих терминов и синкретизмом не столь существенна.

Любопытно, что, равно как и антропологи, теологи избегали, пишет исследователь, упоминать синкретизм именно из-за его колониалистского прошлого. Хоть все три термина обозначают разнообразные выражения христианства, в отличие от двух других «инкультурация» находится в поле зрения большинства исследователей, в том числе антропологов. Этот термин апеллирует к католической лексике и обозначает адаптацию способов трансляции христианского знания для нехристианских культур, а также влияние, оказываемое последними на эволюцию этого знания. Понятие содержит в себе целый ряд концептов: это и семиотика культуры, и формирование идентичности, и социализация, и ин- и аккультурация и т.д. Исследователи отмечают, что термин представляет собой соединение слов: «боголословы специально объединили понятие “аккультурация”, взятое из социальных наук, и “воплощение” из христианского богословия». Период после 60-х годов считается эпохой инкультурации: особое внимание на термин обратили после упоминания его в Ad Gentes – декрете второго Ватиканского собора Католической церкви (1962–1965). Теологи определяют инкультурацию как «процесс выражения фундаментальных христианских истин на местном языке веры народа Божьего» [Kane, 2017, 131].

Кейн приводит также более обстоятельное определение инкультурации иезуитского священника Педро Аррупе, который объяснил её как «воплощение христианской жизни и христианского послания в конкретном культурном контексте таким образом, что этот опыт не только выражается через элементы, рассматриваемой культуры, но становится принципом, который оживляет, объединяет культуру, трансформирует её и переделывает так, что возникает "новое творение"» [Kane, 2017, 131].

Гидеон Гуссен справедливо поставил вопрос о том, насколько существенно различие между синкретизмом в позитивном смысле и понятием «инкультурация»: «….инкультурация, – пишет он – может указывать на тот самый феномен, который мы обозначаем термином "синкретизм", в том случае если последний демонстрирует успешный конечный результат» [Kane, 2017, 131]. При этом, конечно, важно отметить, что инкультурация является конфессиональным термином, так как он привязан к католическому контексту второй половины XX века. В то же время имеющее более давнюю историю понятие «коренезация» (*indigenization*) использовалось среди протестантов, главным образом до 60-х годов. Как и многие другие термины, в XX веке оно поменяло своё изначальное значение (процесс перехода церквей в местное руководство) и стало выражать «изложение основ Евангелия в терминах, подходящих и резонирующих с конкретными культурами». Однако с появлением в католическом словаре термина «инкультурация» протестантские теологи заметили некоторую узость своего понятия, исключающего социальный и политические аспекты, и в экуменических дискуссиях оно было заменено «контекстуализацией» (*contextualization*) [Kane, 2017, 131], в которой заключены сразу два очевидных из самой структуры слова аспекта – это контекст и текст. Британский религиовед Энрю Уоллс отмечал в рамках дискурса о контекстуализации, что христианство изначально являлось продуктом определённой культуры, а значит это учение остаётся объективно верным во всё времена и все зависимости от культурного контекста, в который оно попадает [Walls, 1996]. «Контекстуализация, – цитирует "Новый теологический словарь" Росс Кейн, – это динамичный процесс церковной рефлексии в рамках учения Христа и Его миссии в мире, основанный на взаимодействии текста как слова Божия и контекста как специфической человеческой ситуации» [Kane, 2017, 133].

Однако исследователи отмечают, что и инкультурация, и коренезация, и контекстуализация – термины, являющиеся своего рода «ответом на репрессии колониализма», тем не менее не выходят за рамки колониалистической концепции и сохраняют бинарный взгляд на процесс: западное христианство и локальный культуры других частей мира.

Гидеон Гуссен рассматривает в рамках своей публикации [Goosen, 2000] термин *development of doctrine* (дословно «развитие доктрины»), который впервые появился в эссе кардинала Джоном Генри Ньюмена *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Отбиваясь от нападок со стороны протестантов, Ньюмен отметил, что Писание и правила Вселенских соборов хоть и выражают суть христианства, но не являются его окончательным словом. Иначе говоря, развитие доктрины возможно, хоть и исключительно в рамках традиции. Затем понятие использовалось другими теологами для описания способов, посредством которых католическое учение детализировалось и уточнялось на протяжении веков без ущерба для более ранних положений.

По мнению исследователей, позитивный – а Гуссен считает, что и негативный – синкретизм может привести к *development of doctrine*, поскольку вариативность символического языка в ходе адаптации одной культуры для другой как правило способно породить новые его интерпретации. Однако тут в очередной раз подчёркивается принцип непротиворечивости догмату и допущение возможности выражения общей истины различными способами. Может ли локальная религиозная практика способствовать развитию общей доктрины? Не станет ли признание вариативности символического языка источником для порождения альтернативных смыслов? Все эти вопросы закономерны, но едва ли разрешимы.

В контексте соотношения этих трёх понятий (синкретизм, инкультурация, развитие доктрины) Гуусен отмечает, что, описывая одно и то же явление, каждый

термин, тем не менее, делает это с индивидуальной позиции и акцентирует внимание на различных теологических аспектах.

Отечественные исследования

Определения синкретизма российских исследователей едва ли отличаются от формулировки, данной А.П. Забияко в словаре «Религиоведение»: «состояние религиозного явления, характеризующееся невыделенностью качественно различных элементов или их смешением во внутренне противоречивую систему» [Забияко, 2006, 984]. Анализ исследователей в основном направлен на его категоризацию (Е.В. Беляева[3]) и выявление особенностей (Ю.В. Гаврилова[4]), а также обзор историографии (Е.А. Конталева[5]).

Наиболее близкие по значению синкретизму термины, используемые в отечественной науке, – это «народная религия» и «двоеверие» (последний имеет чётко определённую ассоциативную отсылку к «русскому христианству»). Некоторые исследователи считают эти два понятия равнозначными, однако не все религиоведы такой подход разделяют. Наиболее полное исследование, посвящённое феномену двоеверия, принадлежит американской исследовательнице Ив Левин – «Двоеверие и народная религия, которая рассматривает и определяет двоеверие как «религиозную систему, в которой языческие верования и обряды сохраняются под наружным слоем христианства» [Левин, 2004, 11]. Примечательный факт: то, за что упрекали синкретизм немецкие религиоведы, Левин приписала двоеверию. Ссылаясь на материалы допёртовского времени, она отметила, что долгое время понятие «двоеверие» носило негативные коннотации – «его использование подразумевало, что русское православие в том виде, в каком оно широко практиковалось, было несовершенным» – и со времён Средневековья слово обозначало конфликт отличающихся друг от друга язычества и христианства, двойственность. «Этого оттенка, – пишет Левин – нет в термине "синкретизм", который, напротив, подчёркивает слияние» [Левин, 2004, 13]. Левина не считает двухстороннюю модель (церковь против народа / народ против церкви) удачной и отмечает, что концепция двоеверия подтолкнула исследователей к категорическому подходу и стремлению отделить языческое от христианского, «не допуская частичных совпадений между двумя системами». Поставленный в центр проблематики конфликт в итоге исказил факты – Левин приводит сведения, доказывающие, что взаимоотношения между народом и церковью были вполне мирными, и в этой связи предлагает реинтерпретировать религию средневековой России и считать её народной версией христианства. В этом случае «термину "двоеверие" больше не придётся выполнять функцию обозначения народной религии. Вместо этого ему можно будет вернуть первоначальный смысл, очищенный от уничижительного оттенка: сознательная и преднамеренная практика христианства и язычества одним человеком» [Левин, 2004, 34]. В тоже время Левин, говоря о народной религии, не поясняет, чем она отличается от синкретизма и отличается ли вообще. Однако, вероятно, её понимание в той или иной степени приближено к позиции А.Н. Волковой, полагающей, что народная вера является «продуктом синкретизма», в свою очередь продуцирующим «синкретические тенденции в соответствующем конфессиональном пространстве: взаимодействие теологического и мифологического, – отмечает исследовательница, – порождает синкретизм» [Волкова, 2009, 4].

Исследователь Ю.В. Педро в статье «Двоеверие и религиозный синкретизм как составляющие религиозно-исторического процесса» поставила знак равенства между двоеверием и синкретизмом, не артикулируя этого прямо, однако систематически смешивая их в ходе своего рассуждения. Отталкивая от этой логики, Педро фиксирует, что феномены двоеверия и синкретизма пронизывают всю мировую культуру с древнейших времени вплоть до современности [Педро, 2013, 295]. Не в пример А.Н. Данненбергу, который отмечает, что далеко не каждый синтез религиозных систем можно отнести к явлению синкретизма и даже взаимодействие христианства и язычества в период становления православия на Руси исследователь исключает из этой категории.

Взгляд на проблематику А.Н. Данненберга, пожалуй, можно назвать наиболее оригинальным и обоснованным из российских исследований. Он не упустил из виду проблематичность определения явления и выделил ключевой его признак –

незавершённость: «…под синкретической религией будет пониматься та религия, которая находится в процессе трансформации, но не завершившая его окончательно» [Данненберг, 2011, 166]. Руководствуясь этим тезисом, Данненберг вводит понятие «религия переходного типа», которым и определяет синкретическую религию и пытается провести свою собственную дифференциацию явления и синонимичных ему понятий (включая тех, что были упомянуты выше) на три типа по степени влияния друг на друга участников взаимодействия. Итак, в первую очередь он выделяет религиозную ассимиляцию, называющую полное исчезновение одной из религиозных систем, вступивших во взаимодействие. Религиозная ассимиляция может быть как полной, так и частичной (сохранённой на бытовом уровне, без сокрытия факта поклонения старым богам), поэтому народную религию исследователь считает «проявлением рудиментов старой веры», а религиозную диссимуляцию (сознательное сокрытие старых верований) и её прямой результат – двоеверие – следствием частичной ассимиляции. К третьему типу относится религиозный синкретизм, сопряжённый с появлением религии переходного типа, которая, в отличие от первых двух категорий, приводит к появлению новой религиозной концепции.

Популярный среди западных исследователей термин «аккультурация» Данненберг, так же как и вышеупомянутая Майер, считает неудачным, поскольку он предполагает наличие более высокой культуры у одного из участников процесса – что в принципе едва ли возможно оценить объективно.

Неоднозначность понятия «синкретизм» в западноевропейской и американской науке отмечают большинство западных и американских исследователей, в российской науке его определение не столь проблематично ввиду того, что сложная история термина, его многочисленные коннотации чаще всего просто не учитываются.

Как правило, за понятием фиксируют три перспективы: позитивную, нейтральную и негативную. Позитивная уходит корнями в историю возникновения термина: в интересующем нас религиозном контексте, вероятнее всего, первым его использовал Георг Каликст в значении объединения и преодоления теологической разобщённости. Позднее, уже в XX веке, теологи предпочитали ему другие близкие по значению термины – такие как «инкультурация», «коренезация», «контекстуализация» – в связи с тем, что, во-первых, среди протестантов распространилось понимание синкретизма как искажения чистой религиозной традиции, во-вторых, постколониальная теория наложила тень на деятельность миссии, с которой синкретизм имеет выраженные контекстуальные связи. Хотя некоторые религиоведы считают, что и в упомянутых синонимах сохранена колониальная бинарность: западная культура и некая другая, с которой происходит взаимодействие.

Попытка обозначить границы синкретизма, определить его значение была инициирована религиоведами, однако его возвращением в науку вплотную занялись антропологи. Для определения границ явления исследователями была составлена типология форм синкретизма, в которую были включены симбиоз, амальгамирование, теократия, трансформация, аккультурация и другие. Примечательно, что некоторые антропологи, также опасаясь колониалистского прошлого синкретизма, стремились использовать более нейтральные термины, не вполне тождественные ему по смыслу, вроде бриколажа, симбиоза, апроприации.

Одним из ключевых признаков синкретизма, который отмечают многие исследователи (из приведённых в статье – Колпе, Пай, Данненберг), является его непрерывность. То есть, говоря о синкретизме, исследователи подразумевают процесс синкретизации. Для точности передачи этой характеристики явления Данненбергом был предложен термин «религия переходного типа», однако не совсем понятным остаётся то, каким образом можно определить, что религия продолжает находиться в состоянии синкретизации? Значит ли это, что идентифицировать явление возможно лишь постфактум? В то же время Даннербергом был разрешён вопрос соотношения синкретизма, двоеверия и народной религией, которые для целого ряда российских исследователей воспринимаются как взаимозаменяемые.

Так или иначе, проблема применения термина «синкретизм» – это проблема в первую очередь западноевропейской науки, российские исследователи чаще всего и не поднимают проблематику значения понятия, ввиду отсутствия связанных с ним негативных коннотаций, и сосредотачивают своё внимание на эмпирическом материале.

Библиографический список

1. Беляева, Е.В. Исторические типы религиозного синкретизма / Е.В. Беляева // Вестник Брестского университета. – 2008. – № 4. – С. 45–52.
2. Волкова, А.Н. Мифологические элементы и проявления син-кретизма в народной религии / А.Н. Волкова // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. – 2009. – № 3. – Т.1. – С. 1–8.
3. Гаврилова, Ю.В. Особенности исторических форм религиоз-ного синкретизма / Ю.В. Гаврилова // Гуманитарный вектор. – 2019. – № 2. – Т. 14. – С. 73–78.
4. Генон, Р. Символика креста / Р. Генон; пер. с фр. – М.: Изд-во «Прогресс-Традиция», 2008. – 704 с.
5. Данненберг, А.Н. Религии переходного типа: к постановке проблемы на материале афро-кубинского религиозного синкретизма» / А.Н. Данненберг // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2011. – №. 1. – С. 165–172.
6. Забияко, А.П. Синкретизм религиозный // Религиоведение: энцикл. слов. / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М., 2006. – С. 984.
7. Конталева, Е.А. Религиозный синкретизм в интерпретации российских и зарубежных исследователей / Е.А. Конталева // Религиоведение. – 2017. – № 4. – С. 62–78.
8. Левин, И. Двоеверие и народная религия в истории России / И. Левин; пер. с англ. – М.: Изд-во «Индрик», 2004. – 214 с.
9. Педро Ю.В. Двоеверие и религиозный синкретизм как со-ставляющие религиозно-исторического процесса / Ю.В. Педро // Знание. Понимание. Умение. – 2013. – № 3. – С. 293–296.
10. Плутарх. О братской любви // Плутарх [Электронный ресурс]. – URL: http://simposium.ru/ru/node/14046 (дата обращения 22.01.2020).
11. Colpe, C. Die Vereinbarkeit historischer und struktureller Bestimmungen des Syncretismus / C. Colpe. – Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1975. – P. 15–37.
12. Droogers, A. Syncretism: the problem of definition, the definition of the problem / A. Droogers. – Amsterdam: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 1989. – P. 7–25.
13. Goosen, G. Syncretism and the Development of Doctrine / G. Goosen. – Colloquium, 2000. – P. 137–150.
14. Rudolph, K. Syncretism: From Theological Invective to a Concept in the Study of Religion / K. Rudolph. – New York: Routledge, 2005. – P. 68–85.
15. The Syncretism of Tradition: Reappraising Cultural Mixture in Christianity [Электронный ресурс] / R. Kane. – URL: https://doi.org/10.18130/V30C9H (дата обращения 22.01.2020).
16. Kraemer, H. Religion and the Christian Faith / H. Kraemer. – Cambridge: James Clarke Lutterworth, 1956. – 460 p.
17. Kraemer, H. Syncretism / H. Kraemer. – New York: Routledge, 2005. – P. 68–85.
18. Loffler, K. Syncretism [Электронный ресурс] / K. Loffler. – URL: https://www.catholic.com/ (дата обращения 22.01.2020).
19. Meyer, B. Beyond syncretism: translation and diabolization in the appropriation of Protestantism in Africa / B. Meyer. – London: Routledge, 1996. – P. 43–64.
20. Pye, M. Syncretism versus synthesis / M. Pye. – Netherlands: Brill, 1994. – P. 217–229.
21. Steward, Ch. Syncretism and its Synonyms: Reflections on Cultural Mixture / Ch. Steward. – United States: Johns Hopkins University Press, 1999. – P. 40–62.
22. Van der Leeuw, G. The Dynamic of Religion. Syncretism. Mis-sion / G. van der Leeuw. – London: Routledge, 2005. – P. 98–102.
23. Veer, P. Syncretism, Multiculturalism, and the Discourse of Tolerance / P. Veer. – London: Routledge, 1996. – P. 1–24.
24. Walls, A. The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of the Faith / A. Walls. – NY: Orbis, 1996. – 288 p.
25. Werbner, R. Afterword / R. Werbner. – London: Routledge, 1996. – P. 201–204.

Текст поступил в редакцию 25.01.2020.
Принят к публикации 30.03.2020.
Опубликован 30.06.2020.

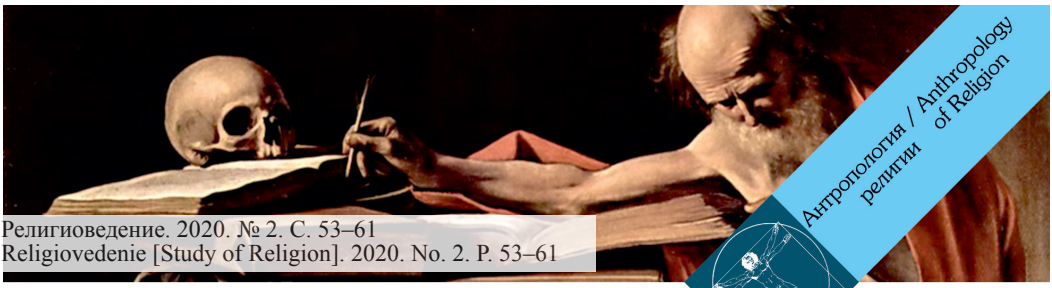
[1] Плутарх «О братской любви» [Электронный ресурс] // Симпосий Συμπόσιον. URL: http://simposium.ru/ru/node/14046.
[2] Произв. от амальгама – сплав какого-либо металла с ртутью; разнородная смесь.
[3] Беляева Е.В. Исторические типы религиозного синкретизма. 2008. № 4. С. 45–52.

[4] Гаврилова Ю.В. Особенности исторических форм религиозного синкретизма // Гуманитарный вектор. 2019. Т. 14. № 2. С. 73–78.
[5] Конталева Е.А. Религиозный синкретизм в интерпретации российских и зарубежных исследователей // Религиоведение. 2017. № 4. С. 62–78.

References

1. Belyaeva E.V. *Vestnik Brestskogo universiteta* [Bulletin of Brest University. Series of Humanities and Social Sciences. Philosophy. Sociology. Law. Psychology. Pedagogics]. 2008, vol. 4, pp. 45–52 in Russian).
2) Volkova A.N. *Vestnik Leningradskogo gosudartsvennogo universiteta im. A.S. Pushkina* [Bulletin of Leningrad State University n.a. A.S. Pushkin]. 2009, vol. 1, no. 3, pp. 1–8 (in Russian).
3) Gavrilova U.V. *Gumanitarny vector* [Humanitarian Vector]. 2019, vol. 14, no. 2, pp. 73–78 (in Russian).
4) Guenon R. *Simvolika kresta* [Symbolism of the Cross]. Moscow, Progress-Tradition, 2008, 704 p. (in Russian).
5) Dannenberg A.N. *Gosudarstvo, religiya i tserkov' v Rossi ii zarubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide]. 2011, vol. 1, pp. 165–172 (in Russian).
6) Zabiyako A.P. *Slovar' religiovedeniya* [Religious Studies Dictionary]. 2006, P. 984 (in Russian).
7) Kontaleva E.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2017, no. 4, pp. 62–78 (in Russian).
8) Levin I. *Dvoeverie i narodnaja religija v istorii Rossii* [Dual Faith and Folk Religion in the History of Russia, Russia]. Moscow, 2004, 214 p. (in Russian).
9) Pedro U.V. *Znanie. Ponimanie. Umenie* [Knowledge. Understanding. Skill]. 2013, vol. 3, pp. 293–296 (in Russian).
10) Plutarch. *O bratskoj ljubvi* [On brotherly love]. Available at: http://simposium.ru/ru/node/14046 (accessed on 26 February, 2020) (in Russian).
11) Colpe C. *Compatibility of historical and structural provisions of syncretism in Dietrich A. Syncretism in the Syrian-Persian cultural area* [Die Vereinbarkeit historischer und struktureller Bestimmungen des Syncretismus im Dietrich A. Synkretismus im syrischpersischen Kulturgebeit]. Gottingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1975, pp. 15–37 (in German).
12) Droogers A. *Syncretism: the problem of definition, the definition of the problem in Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach.* Ed. by J. Gort, H. Vroom, R. Fernhout and A. Wessels. Amsterdam: Wm B. Eerdmans Publishing Co.,1989, pp. 7–25 (in English).
13) Goosen G. *Syncretism and the Development of Doctrine.* Colloquium. 2000, no. 32/2, pp. 137–150 (in English).
14) Rudolph K. *Syncretism: From Theological Invective to a Concept in the Study of Religion in Syncretism in Religion: A Reader.* New York: Routledge, 2005, pp. 68–85 (in English).
15) Kane R. *The Syncretism of Tradition: Reappraising Cultural Mixture in Christianity.* Virginia, 2017. Available at: https://doi.org/10.18130/V30C9H (accessed on 26 February, 2020) (in English).
16) Kraemer H. *Religion and the Christian Faith.* Cambridge: James Clarke Lutterworth, 1956, 460 p. (in English).
17) Kraemer H. *Syncretism in Syncretism in Religion: A Reader.* Ed. A. Leopold and J.S. Jensen. New York: Routledge, 2005, pp. 68–85 (in English).
18) Loffler K. *Syncretism in the Catholic Encyclopedia (TCE)*, 1912. Available at: https://www.catholic.com/ (accessed on 26 February, 2020).
19) Meyer B. Beyond Syncretism: Translation and Diabolization in the Appropriation of Protestantism in Africa. *Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis.* Ed. by Ch. Steward, R. Show. London, Routledge, 1996, pp. 43–64 (in English).
20) Pye M. Syncretism versus synthesis in Method & Theory. *The Study of Religion*. 1994, vol. 6, no. 3, pp. 217–229 (in English).
21) Steward Ch. Syncretism and its Synonyms: Reflections on Cultural Mixture. *Diacritics*. 1999, vol. 29, no. 3. pp. 40–62 (in English).
22) Van der Leeuw G. *The Dynamic of Religion. Syncretism. Mission. Syncretism in Religion: A Reader.* Ed. A. Leopold and J.S. Jensen. London: Routledge, 2005, pp. 98–102 (in English).
23) Veer P. Syncretism, Multiculturalism, and the Discourse of Tolerance. *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis.* Ed. by Ch. Steward, R. Show. London: Routledge, 1996, pp. 1–24 (in English).
24) Walls A. *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of the Faith.* NY: Orbis, 1996, 288 p. (in English).
25) Werbner R. Afterword. *Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis.* Ed. by Ch. Steward, R. Show. London: Routledge, 1996, pp. 201–204 (in English).

Submitted for publication: January 15, 2020.
Accepted for publication: March 30, 2020.
Published: June 30, 2020.



Религиоведение. 2020. № 2. С. 53–61
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 2. P. 53–61

Антропология религии / Anthropology of Religion

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.2.53-61

Сем Т.Ю.

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

Сакральные лица и шаманская культура тунгусо-маньчжуров

Аннотация. Статья посвящена некоторым историко-культурным аспектам тунгусо-маньчжурского шаманства на примере анализа различных типов сакральных лиц – шаманов, гадателей, предсказателей, колдунов. Впервые приводится систематизация данных по категориям сакральных лиц тунгусо-маньчжуров. Исследуются версии их происхождения, культурные особенности, атрибуты и этимологии их названий. Шаманы тунгусо-маньчжуров делились на несколько категорий – лечащие, сказители и отправители первых поминок, большие, способные отправлять в мир мёртвых души людей. Название амурских лечащих шаманов *такот*, *таочинки* и начинающих шаманов *туй* эвенков сопоставимы с глаголом *тай* «знать, угадывать» и возможно связаны с представлениями о дао китайцев и тибетцев. Шаманы-сказители *нингматы* тунгусо-маньчжуров могли совершать ритуалы первых поминок у огня, лечебные и промысловые камлания. Шаманы-колдуны *гэйен* гадали и лечили с колокольчиком и в фольклоре были связаны с творением мира. Большие шаманы *касаты* у нанайцев, *шаншо* у эвенков были способны отправлять души умерших людей в мир мёртвых и были связаны с Полярной звездой – проходом между мирами. *Удаганки* тунгусо-маньчжуров носили платья с колокольчиками и относились к категории белых лесных шаманов. Предсказатели *тудины* нанайцев, считавшиеся сильнее шаманов, имели зеркала и духа-покровителя, но не имели костюма в атрибутике. Они сопоставимы с уйгурскими провидцами во сне. Категория шаманов-воинов *бэгин* у эвенков и больших шаманов, родовых жрецов *погун шаман* у маньчжуров сопоставимы с тюрко-монгольскими *бэгэ-боо* – родовыми шаманами-жрецами, белыми шаманами. К категории белых шаманов также относились воины-предводители-шаманы *сенинг* эвенков, сопоставимые с китайскими и маньчжурскими шаманами-предсказателями и колдунами – *шэнгэ*. С этой же категорией были связаны, по данным фольклора, нанайские шаманы *айдо*, удэгейские *айни* и эвенкийские *ая дяличи танга*, другое их название – *лунгарин* от *нингматы* (шаманы-сказители.) Эта категория сопоставима с названием главного шаманского духа-покровителя нанайцев Аями, образованного от глагола *ая* – творить – у якутов, восходящего к аналогичному индоевропейскому слову. В заключение автор отмечает центральноазиатские и восточноазиатские связи тунгусского шаманства.

Ключевые слова: шаманизм, категории сакральных лиц, сакральная лексика, тунгусо-маньчжуры, религиозные атрибутын

Tatiana Yu. Sem

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

Sacred Persons and Shamanic Culture of Tungus-Manchu People

Abstract. The article deals with some historical and cultural aspects of the Tungus-Manchu shamanism on the example of the analysis of various types of sacred persons – shamans, fortune-tellers, predictors, and sorcerers. The ordering of the data categories of sacred persons of the Tungus-Manchus is given for the first time. The author investigates versions of their origin, cultural features, attributes and etymologies of their names. The shamans of the Tungus-Manchu people were divided into several categories – healers, storytellers, and performers of the first commemorations – powerful ones, capable of sending people's souls to the world of the dead. The names of the Amur shamans-healers – *takot, teochinki* – and of novice shamans of the Evenks – *tui* – are comparable to the verb *tai* – "to know, to guess" – and ideas about the Tao of the Chinese and the Tibetans. The shamans-storytellers named *ningmati* of Tungus-Manchus could carry out the rituals of the first funeral fire, medical and trade rituals. Shamans-sorcerers named *gayen* foretold and treated with a bell,

and were associated with the creation of the world in folklore. The great shamans named *kasaty* in Nanai and *shansho* in Evenki were able to send the souls of the deceased to the world of the dead and were associated with the Polar star – the passage between the worlds. *Udagankas* of Tungus-Manchu wore dresses with bells and belonged to the category of white sylvan shamans. Diviners of the Nanai named *tudins* were considered stronger than shamans and had mirrors and a patron spirit, but did not have a costume with paraphernalia. They are comparable to the Uighur visionaries asleep. Shaman-warriors of the Evenks named *begin* and great shamans, tribal priests named *pagun shaman* by the Manchus are comparable to the Turko-Mongolian *begeboo* – tribal shamans, priests, and white shamans. The category of white shamans included shamans-warriors and leaders of the Evenks named *sening*, which are comparable to Chinese and Manchu shamans, fortune-tellers and sorcerers – *shengge*. According to the folklore, this category also included Nanai folk shamans *aido*, Udege aini, and Evenki *aya dyalichi tanga* (another name is *lungarin* from *ningmati* – shamans-storytellers). This category is comparable to the name of the main shaman patron spirit of the Nanai – *ayami*, formed from the verb *aya* – to create in Yakut, ascending to a similar Indo-European word. In conclusion, the author notes the Central Asian and East Asian connections of the Tungus shamanism.

Key words: shamanism, sacred persons, sacred vocabulary, Tungus-Manchu, religious attributes

Шаман – избранник духов, посредник между людьми и духами, видящий иную магическую реальность и путешествующий в ней как по мирам Вселенной. Описывая тунгусский шаманизм, С.М. Широкогоров отмечал его родовой характер: «У тунгусов, окружённых со всех сторон духами…», «шаман хранит и усмиряет родовых духов или чужеродных духов, воздействует на духов, мешающих успешной охоте, владеет средствами от болезней» [Широкогоров, 1919, 48, 52].

О происхождении тунгусского шаманства имеются различные, хотя и близкие точки зрения. Т.М. Михайлов писал о центрально-азиатском происхождении шаманизма тунгусов [Михайлов, 1980, 205]. Э.В. Шавкунов полагал, что шаманство у тунгусских народов сформировалось под влиянием древнетюркских народов [Шавкунов, 1990, 187]. По мнению Л.Я. Штернберга, шаманизм нанайцев, как одной из тунгусоязычных групп, имел свои истоки в культуре монголоязычных дауров [Штернберг, 1933, 456, 458]. С.М. Широкогоров считал, что шаманизм тунгусов сформировался под влиянием тибетского буддизма [Shirokogoroff, 1935, 282–283].

Среди сакральных лиц тунгусо-маньчжурских народов существовало несколько категорий – разные типы шаманов, а также колдуны, предсказатели, гадатели. У тунгусов шаман как усмиритель духов одновременно являлся «родовым жрецом, волхвом, врачом и знахарем», он совершал проводы души, промысловые камлания и лечил [Широкогоров, 1919, 48, 52]. Слово *шаман* (*саман, хаман*) многие исследователи выводили из тунгусских языков [Михайловский, 1892, 53]. Первое упоминание этого слова *саньлао* в значении великого военноначальника, обладающего магической силой (что читается, по мнению Э.В. Шавкунова, как *самно*) в китайских источниках относится к III в н.э. у лесных тунгусских племён северных *воцзюй – чжигулоу*, родственных тунгусам илоу Приамурья и Приморья [Шавкунов, 1959, 55–56]. В Китае близкий термин для обозначения шамана *сянь* также был известен с этого же периода – эпохи династии Вэй [Сыма Цянь, 1972, 198, 424]. В дальнейшем слово *шань-мань* в значении колдуна было зафиксировано у чжурчжэней XII в. – предков тунгусо-маньчжурских народов (маньчжур, части нанайцев, удэгейцев). Впервые на это обратил внимание П. Пеллиот [Shirokogoroff, 1935, 269]. М.В. Воробьев ссылается на китайский источник *Саньгао бэймэн хуэйбянь*, в котором упоминается это сакральное лицо чжурчжэней [Воробьев, 1983, 130]. Позднее термин шаман встречается у всех тунгусо-маньчжурских народов, включая эвенков и эвенов, маньчжуров, народов Амура [ССТМЯ, 1977, 59]. Археологи нашли у чжурчжэней Приморья железную скульптурку шамана в ритуальном поясе и кофте с головным убором в виде птицы. Аналогичные костюмы были распространены у шаманов маньчжуров, нанайцев, удэгейцев.

Некоторые учёные (В. Шотт, Л. Ланглес, Дж. Немес) были склонны сопоставлять тунгусо-маньчжурское слово «*саман, шаман, хаман*» с тюркским кам и нивхским *чам* для обозначения сакрального лица, специалиста по общению с духами и считали его общеалтайским [Shirokogoroff, 1935, 270; Менгес, 1982, 1–2; Потапов, 1991, 118]. Также в отечественной литературе XX в. учёные пытались сравнить термин шаман с тунгусским глаголом камлать *самалды*, отсюда *саман* – «возбуждённый,

пляшущий человек» [ССТМЯ, 1977, 59]. Соотнесение слова шаман с другим глаголом *са* – «знать» – филологи считают случайным совпадением [Менгес, 1982, 2; Бурыкин, 2007, 187]. Главный тунгусолог XX в. Г.М. Василевич не поддерживала обе эти версии. Она считала, что слово шаман южного происхождения [Василевич, 1969, 244]. По мнению К.Г. Менгеса – тибетского [Менгес, 1982, 2].

Следует отметить, что большинство зарубежных исследователей сопоставляют этот термин с заимствованной лексикой [Менгес, 1982, 2; Eliade, 1974, 496]. В XIX – начале XX века широко бытовало мнение (И. Клапрот, М. Мюллер, Б. Ляуфер, Н.Д. Миронов, Л.Я. Штернберг) о происхождении слова шаман из санскрита *шраманас* [Shirokogoroff, 1935, 270; Штернберг, 1936, 125] в значении – будд. «нищенствующий, страдающий». Высказывалось также более вероятное с нашей точки зрения мнение о происхождении этого слова от индоиранского (тохарского) *самана* (А. Мейлет) или согдийского *SMN* (Ф. Розенберг) [Фасмер, 1973, 401; Shirokogoroff, 1935, 270–271; Eliade, 1974, 493]. О том, что алтайские народы, в том числе группировки хунну, контактировали в эпоху палеометалла с индоевропейцами и индоиранцами юэчжами и позднее скифами на территории Забайкалья, Монголии, Алтая, Китая свидетельствуют китайские письменные источники и данные археологии.

Нам представляется также возможным существование подобного термина ещё у индоевропейцев. В работе Ж. Дюмезиля «Верховные боги индоевропейцев» приводится название *samayati*, близкое к слову – *саман/шаман* в значении ритуала умиротворения бога Варуны (тьмы) с помощью бога Митры (солнца) жрецом, совершающим жертвоприношение животными [Дюмезиль, 1986, 49]. То есть ранний шаман-жрец был усмирителем духов. В фольклоре тунгусо-маньчжуров имеется аналогия этому ритуалу. У нанайцев шаман первопредок Канда стреляет в злого шаманского духа бури Бучукана, укравшего солнце. Близкий сюжет зафиксирован также у маньчжуров. Три богини света борются с демоном Елури, насылающего на мир силы мрака.

У тунгусо-маньчжуров (нанайцев, орочей, негидальцев, эвенков) шаманы – лекари второй категории связывались с образом птицы и оленя. У народов Амура они назывались *такот, тао, таочинки* – «поддерживающие огонь», «исправляющие» (т.е. лечащие) [Штернберг, 1933, 462; Смоляк, 1991, 51–54]. Близкое название провидцев имеется у нивхов – *тахрто*. Эти термины связаны с общеалтайским глаголом *тай, тах* – «узнавать, угадывать, знать» [ССТМЯ, 1977, 149]. Возможно, с ними также сопоставимо название начинающего шамана у енисейских эвенков – *туй* [Рычков, 1923, 115] и ясновидящих и предсказателей *дунгму* у удэгейцев [Кормушин,1998, 226]. В свою очередь вероятна их связь с даосскими представлениями о пути знания *дао-дэ* китайцев и способом передачи знания у тибетцев.

У нанайцев вторым термином для обозначения этой категории шаманов было слово *сиуринки* – шаманы-врачеватели, излучающие свет [Штернберг, 1933, 462; Смоляк, 1991, 52], что было связано с ясновидением. Следует отметить, что у ороков и нивхов имелся специальный идол, изображающий духа-хозяина вселенной и солнца. У ороков он также назывался *Сиура* [Вязовская, 1975, 39–40, 52, 60] от *сиу* – солнце.

У эвенков к этой же категории шаманов относились настоящие шаманы *мусучи* – «одарённый, поющий, имеющий духа-покровителя». Г.М.Василевич связывала это название со словом *мусун* – «сила движения, дух-хозяин» [Василевич, 1958, 266].

Шаманы третьей категории назывались *нингматы* (эвенки, нанайцы) или *хэргэчи* (нанайцы), которые являлись одновременно сказителями и проводили ритуал первых поминок, а также совершали лечебные и промысловые камлания [Василевич, 1969, 244; Рычков, 1923, 121; Лопатин, 1922, 194]. Нанайские шаманы категории *нингматы* были способны изрыгать изо рта волшебные камни или бронзовое зеркало *толи*, которые считались частями тела шамана, укреплявшие его [Штернберг, 1933, 494].

У большинства тунгусских народов высшей категорией шаманов считались шаманы образа медведя или тигра, либо птицы орла как символов грома, главного шаманского духа-покровителя. Они были способны совершать ритуалы отправления душ в мир мёртвых на Больших Поминках и ритуал обновления силы *уунди*

[Шаманизм, 2011, Т. 2, 301–304]. Согласно материалам А.А. Макаренко 1908 г., у эвенков шаманы высшей категории назывались хозяином Полярной Звезды *Шаншо* – прохода между мирами [Сем, 2017, 56]. А у нанайцев большие шаманы *касаты* сама являлись отправителями душ в мир мёртвых на больших поминках *Каса Таори* [Смоляк, 1991, 41, 53; Лопатин, 1922, 309–318], что, по нашему мнению, может быть переведено как «проводники пути», имеющие прямую аналогию с китайским *Дао* и тибетским способом передачи знаний.

В сакральной лексике восточных эвенков, нанайцев и негидальцев существовали различия в названии шаманов и шаманок: *саман* – мужчины и *удаган* – женщины [ССТМЯ, 1977, 248]. Название шаманок удаган также было характерно для многих тюрко-монгольских народов (алтайцев, монголов, бурят, якутов, долган). У нанайцев в фольклоре *удаганка* считалась белой шаманкой и была одета в белую одежду из шкуры оленя с подвешенными к ней колокольчиками [Баранов, 1963, 4]. По данным А.А. Макаренко, у шаманки Тыкшерской Забайкальских орочонов начала XX в. была накидка с девятью колокольчиками [Сем, 2017, 101]. Судя по музейным коллекциям, у бурят, маньчжуров, манегров и солонов белые шаманы и шаманки одевались в костюмы, покрытые мелкими серебряными или бронзовыми зеркалами, которые считались опереньем огненно-солнечной птицы Гаруды индо-буддийской мифологии [Hoppal, 1995, 91, 166]. Интересно, что *удаганки* у эвенков, удэгейцев, негидальцев в фольклоре и шаманстве относились к персонажам лесных людей, белых шаманов *торганэй*, этимология которых восходит к слову *тырга* – «рассвет, солнце» [Шаманизм, 2011, Т. 2, 328–329]. В.И. Рассадин связывал этимологию названий шаманов и шаманок *ойюн* и *удаган* якутов от древнетюркского *ыдук* – «святой, священный». Ранее наиболее распространённой точкой зрения, высказанной Г.Ц. Цыбиковым, была этимология от слова *от* – огонь, т.е. *удаган* – жрица огня.

Наряду с шаманами у нанайцев важную роль в сакральной культуре играли провидцы *тудины*. *Тудины* – это особые лица предсказатели. В отличие от шаманов, они не впадали в экстаз, не имели бубнов, идолов, амулетов и специального костюма, но «считались более сильными личностями, чем шаманы». Они имели зеркала *толи* и духа-покровителя. *Тудины* обращались к верховному богу Эндури (Боа Эндури). Они лечили больных, знали пути шамана в подземный мир, могли прекращать бурю [Смоляк, 1991, 47–48]. Вероятно, данный термин *тудин* у тунгусских народов Амура (нанайцев) связан с глаголом *тоза* – «думать» [ССТМЯ, 1977, 191]. Он восходит к тюркской основе от глагола *туши* – «видеть сны», уйгурского *тушимал* – «прорицатель» [Басилов, 1992, 15]. Полагаем, с этим же словом сопоставимо название шаманов у айнов Сахалина – *тусу*. По данным Ата Малика Джувэйни, манихеи называли своих совершенных сходным термином *туин*. Считается, что туины знали книгу закона манихеев *ном* [Гумилёв, 1967, 383–384]. У енисейских эвенков первого шамана предка звали *Нямури* [Рычков, 1923, 118]. У ульчей колдун *гэйен* имел имя *Нэмтэргэ/Кэмтэргэ* [Суник, 1975, 106–112]. Эти термины сопоставимы с названием подземного бога алтайской и бурятской шаманской мифологии – *Эрлик Номон хан*. Очевидно, они связаны с манихейским *ном*.

Некоторые из *тудинов* нанайцев также, как и *тусу* айнов, играли роль судей, обладавшим красноречием при разбирательстве тяжб. Что сопоставимо с нанайскими и монгольскими шаманами и судьями *джангин*. У орочей сохранилось предание о *джянга*, который получил посвящение через птицу *Кори*. У них же бытовала легенда о книге *джянгса*, которую они потеряли [Ларькин, 1964, 117]. По данным Л.Я. Штернберга, самый большой *джангин* с. Сусу из рода Онинко имел посох с изображением лица духа-покровителя учителя *Марна*, который во сне сообщал, что говорить и делать [Штернберг, 1933, 505–506]. Этот образ сопоставим с названием шаманского покровителя в образе тигра *Мари* или *Мани*, *Манги* у удэгейцев и нанайцев, а также медведя у эвенков.

К категории колдунов-вещателей, шаманов-предсказателей, гадателей у эвенков относились *ичэримни* или *хирури* [Василевич, 1969, 244]. Название *ичэримни* было образовано от глагола *ичэ* – увидеть. Этот предсказатель ещё назывался видящим духов во сне [ССТМЯ, 1975, 334–335]. У нанайцев были известны

пангачи най, которые совершали гадание с камнем [Киле, 1999, 8]), и предсказатели-шаманы, способные шаманить пэргечи от глагола *фэргэ* – «шаманить» [Сем, 1976, 199]. В маньчжурском языке имеется слово *фанга нялма* или *урсэ* – колдун, волшебник и *фэркингэ* в значении «знаток, много знающий, сведущий, опытный, чудесный» [ССТМЯ, 1977, 305]. В эвенкийском *hэргэн* – в фольклоре называлась «волшебница, добрый дух», а слово *hантай* ознавал «колдун», *hангэт* – «гадать, ворожить, шаманить (провожать умершего в мир мёртвых)». По мнению лингвистов, эти термины связаны с монгольским *нав* и якутским *ап* – «волшебство» [ССТМЯ, 1977, 316, 369]. Данный термин сопоставим с эвенкийским названием верхнего небесного камлания арбалден и шаманки арбаут [Рычков, 1923, 118]. У тюркоязычных народов Средней Азии и Южной Сибири также был распространён этот термин [Басилов, 1992, 54; Потапов, 1991, 127] Очевидно, данная категория шаманов восходит к индоевропейскому слову *aru* – молиться, возносить молитву [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, Т. 2, 802].

Особая категория сакральных лиц у нанайцев, ульчей и эвенков – *гэйен* – являлись предсказателями, колдунами и гадателями о болезни с помощью колокольчика, а также шаманами и лекарями [ССТМЯ, 1975, 178; Василевич, 1958, 99; Оненко, 1980, 124–125]. Вероятен ещё один эвенкийский вариант этого слова *конган* в значении «колдун, ведьма» [ССТМЯ, 1975, 411]. Колдуны *гэйен* в фольклоре ульчей были связаны с творением мира – установлением мировой горы посреди моря [Суник, 1975, 56, 106–112, 187]. У эвенков и нанайцев их также называли хозяевами леса и зверей. Эти шаманы имели облик птицы-зверя в виде оленя-птицы или волка-птицы, летающей собаки, с которыми ассоциировался образ шаманского духа-покровителя *Ерхий мергена* (у народов Амура) или *Ирки мата*, *Иркиничен* (у эвенков), он же небесное божество плодородия [Сем, 2015, 326–367].

У эвенков выделялась особая категория сакральных лиц, связанная с шаманами-воинами *бэгин*, которая лингвистами возводится к слову «начальник, хозяин, господин» и связано с древнетюркским *бег* – «правитель» (который был также шаманом) [ССТМЯ, 1975, 119; Василевич, 1958, 73]. Очевидна связь этого термина и категории шаманов с тюркско-монгольским *бэгэ-боо* шамана-воина и *беки* – родовым шаманом-жрецом, старейшиной и предводителем, который являлся белым шаманом [Михайлов, 1980, 259, 264; Галданова, 1987, 81; Дугаров, 1991, 260–262]. Это название Б. Ляуфер связывал с древнекитайским – *ву* и тибетским *ава*. Вероятно, слово *бэгэ-боо* сопоставимо также с маньчжурскими родовыми жрецами – *погун шаман* или большими шаманами – *да шаман* [Shirokogoroff, 1935, 271, 218]. Этимология этого названия восходит, по мнению некоторых исследователей, к тохарскому *бхага* – «доля, даруемая богом» или «бог, господин» в согдийском и авестийском [Иванов, 2003, 13–14, 16; Дугаров, 1991, 261].

Как показывает исследование некоторых учёных, белое шаманство у тунгусов, бурят и якутов восходит к индоевропейскому культу света и громовника, культу Митры и распространившейся в Тибете религии Бон [Дугаров, 1991; Кузнецов, Гумилёв, 1970, 85–88; Галданова, 1987, 86]. По материалам А.А. Макаренко, у эвенков чёрные шаманы называли белых словом *лунгарин* [Сем, 2017, 52], от слова *лонгакан*, *нингмакан* – «сказка, ритуал проводов» и соответственно – шаман-сказитель [Василевич, 1958, 238]. Отметим, что в тибетской религии Бон имеется сакральное понятие *лунгта* для обозначения всеобщем основании пространства пяти элементов, так же назывались флажки, втыкаемые в кучи камней и связанные с образом коня – духа ветра, перемещающего в пространстве [Нарбу, 1998, 104–105].

Вероятно, с белыми шаманами сопоставимы шаманы света, блестящие. У маньчжуров к ним относятся «шаманы-предсказатели, колдуны, волхвы, гадатели, знающие наперёд» *шэнгэ* от китайского *шэнь*. Этот термин также означает «блестящий, божественный», что подчёркивает роль света [Захаров, 1875, 669]. У китайцев *шэнь* означает «премудрый, святой, всесовершенный, гениальный» [Палладий, Попов, 1889, 575]. У тибетцев в религии *Бон гшен* считался жрецом Белого Света [Кузнецов, Гумилёв, 1970, 81, 84]. Вероятно, с этим же названием шаманов-предсказателей сопоставимы названия шаманов-предводителей, воинов у эвенков сенинг и *кетов сеним* [Василевич, 1958, 363; Алексеенко, 1981, 92]. По данным В.К. Арсеньева, белых шаманов у урминских эвенков называли *ая дяличи тамат,*

вероятно последнее слово правильнее танга, что всё вместе означает «хороший божественный». В фольклоре нанайцев сильный шаман-кабан, помогающий забрать души у хозяина нижнего мира назывался *Боро-айдо* [Шимкевич, 1986, 103]. У удэгейцев в фольклоре встречается название волшебника, человека, обладающего магической силой *йани* [Фольклор удэгейцев, 1998, 370]. Полагаем, что с этими категориями шаманов у нанайцев связано название духа-покровителя шамана *Аями*, который считался учителем шамана, всевидящим и проводником по мирам вселенной [Шимкевич, 1986, 14; Штернберг, 1933, 463–464]. Это название сопоставимо с якутским *айя* – «творец, бог», восходящим к хеттскому *айя* и тохарскому *уа* – «делать» в значении «создавать, творить» [Дугаров, 1991, 263–267]. У тунгусов имелись имена для первых предков белых шаманов – *Гуранта* или *Гуре-Туре, Гаро* (от Гаруда – огненно-солнечная птица), *Торганэй* [Сем, 2011, Т. 2. 337–354]. Духами *Аями* у нанайцев считались небесные божества плодородия – *Ерха мерген* и *Майдя мама* [Смоляк, 1991, 84–89]. К категории белых шаманов – родовых жрецов у нанайцев, по мнению Т.Д. Булгаковой, относятся также *каса галены*, название которых образовано от родового обряда поисков счастья – *кеси гэлэури*. Нам представляется, что этимология названия *каса галены* – «проводники огня» – указывает на влияние зороастризма, проникшего к предкам нанайцев чжурчжэням через манихейцев-уйгуров.

Таким образом, в духовной культуре тунгусо-маньчжуров выделяются категории разных сакральных лиц – шаманы, предсказатели, колдуны, гадатели, имеющие аналогии в культуре народов Центральной Азии – индоевропейцев, индо-иранцев (тохаров), а также согдийцев и в санскрите, тюрко-монголов, китайцев и тибетцев. Это было связано с этапами формирования тунгусского шаманства и этнокультурными связями тунгусо-маньчжуров в процессе исторического развития.

Список сокращений:

Записки ПО ИРГО – Записки Приамурского отделения Императорского Географического Общества

ЗОИАКВОПОРГО – Записки Общества Изучения Амурского Края Восточносибирского отдела Приамурского отделения Русского Географического Общества

ССТМЯ – Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков

Труды ЭОВСОРГО – Труды Этнографического Отдела восточносибирского отделения Русского Географического общества

Тр. СО ДВФ АН СССР – Труды Сибирского отделения Дальневосточного филиала Академии наук СССР

Библиографический список

1. Баранов, Н. Серебряная сеть. Нанайские сказки / Н. Баранов. – Новосибирск: Западно-Сибирское книжное изд-во, 1963. – 55 с.
2. Басилов, В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана / В.Н. Басилов. – Наука, 1992. – 328 с.
3. Бурыкин, А.А. Шаманы: Те, кому служат духи / А.А. Бурыкин. – СПб.: Птб. востоковедение, 2007. – 187 с.
4. Василевич, Г.М. Эвенкийско-русский словарь / Г.М. Василевич. – М.: Гос. Изд-во иност. и нац. словарей, 1958. – 802 с.
5. Василевич, Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начала XX в.) / Г.М. Василевич. – Л.: Наука, 1969. – 304 с.
6. Воробьев, М.В. Культура чжурчжэней и государства Цзинь (X в. – 1234 г.) / М.В. Воробьев. – М.: Наука, 1983. – 367 с.
7. Вязовская, В.В. Научный каталог этнографических коллекций Сахалинского краеведческого музея (поступления 1960-1973 гг.) / В.В. Вязовская. – Южно-Сахалинск, 1975. – 110 с.
8. Галданова, Г. Р. Доламаистские верования бурят / Г.Р. Галданова. – Новосибирск: Наука СО, 1987. – 115 с.
9. Гамкрелицзе, Т.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. В двух томах / Т.В. Гамкрелицзе, В.В. Иванов. – Тбилиси: Тбил. Унив., 1984. – Т. 2. – С. 440–1328.

10. Герасимова, К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма / К.М. Герасимова. – Новосибирск: Наука СО, 1989. – 320 с.
11. Гумилёв, Л.Н. Древние тюрки. / Л.Н. Гумилёв. – М.: Наука, 1967. –503 с.
12. Дугаров, Д.С. Исторические корни белого шаманства на материалах обрядового фольклора бурят / Д.С. Дугаров. – М.: Наука, 1991. – 298 с.
13. Дюмезиль, Ж. Верховные боги индоевропейцев / Ж. Дюмезиль. – М.: Наука. – 234 с.
14. Захаров, И. Полный маньчжурско-русский словарь / И. Захаров. – СПб: Типография Императорской АН, 1875. – С. 1129.
15. Иванов, В.В. Евразийские эпические мифологические мотивы // Евразийское пространство: звук, слово, образ / В.В. Иванов. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – С. 13–53.
16. Кормушин, И.В. Удыхейский (удэгейский) язык. Материалы по этнографии. Очерк фонетики и грамматики. Тексты и переводы. Словарь / И.В. Кормушин. – М.: Наука, 1998. – 320 с.
17. Киле, А.С. Нанайско-русский тематический словарь. Духовная культура / А.С. Киле. – Хабаровск: ХГПУ, 1999. – 136 с.
18. Кузнецов, Б.И. Бон (древняя тибетская религия) / Б.И. Кузнецов, Л.Н. Гумилёв // Доклады отделений и комиссий Географического общества. Этнография. – Вып. 15. – Л., 1970. – С. 72–90.
19. Ларькин, В.Г. Орочи. Историко-этнографический очерк с сер. XIX в. до наших дней / В.Г. Ларькин. – М.: Наука, 1964. – 176 с.
20. Лопатин, И.А. Гольды Амурские, Уссурийские и Сунгарийские. Опыт этнографического исследования. ЗОИАКВОПО РГО. Т. XVII / И.А. Лопатин. – Владивосток, 1922. – 370 с.
21. Менгес, К.Г. О шаманизме тунгусо-маньчжурских народов по лингвистическим данным. Конспект доклада на заседании отдела алтайских языков в ИЯ ЛЧ / К.Г. Менгес. – Л., 1982. – С. 1–4. (Из дом. архива Л.И. Сем).
22. Михайлов, Т. М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времён до XVIII в.) / Т.М. Михайлов. – Новосибирск: Наука, 1980. – 320 с.
23. Михайловский, В.М. Шаманство (Сравнительно-этнографический очерк) / В.М. Михайловский // Труды ЭО ВСО РГО. – Т. XII. – Вып. 1. – М., 1892. – 53 с.
24. Намкай Норбу. Друнг, Дэу и Бон. Традиции преданий, языка символов и Бон в древнем Тибете / Норбу Намкай. – М.: Либрис, 1995. – 361 с.
25. Оненко, С.Н. Нанайско-русский словарь / С.Н. Оненко. – М.: Русский язык, 1980. – 552 с.
26. Палладий (Кафаров, П.И.). Китайско-русский словарь / Палладий (П.И. Кафаров), П.С. Попов. – Пекин: Типография Тунъ Вэнь гуань, 1889. –Т.2. – 666 с.
27. Потапов, Л.П. Алтайский шаманизм / Л.П.Потапов. – Л.: Наука, 1991. – 321 с.
28. Рычков, К.М. Енисейские тунгусы // Землеведение. Кн. III–IV за 1922 г. / К.М. Рычков. – М.: Пт.: ОЛЕИА, 1923. – С. 107–149.
29. Сем, Л.И. Очерки диалектов нанайского языка. Бикинский (уссурийский) диалект / Л.И. Сем. – Л.: Наука, 1976. – 211 с.
30. Сем, Т.Ю. Картина мира тунгусов: пантеон (семантика образов и этнокультурные связи). Историко-этнографические очерки / Т.Ю. Сем. – СПб.: Филфак СПБГУ, 2015. – 640 с. (Ethnographica varia).
31. Сем, Т.Ю. Шаманизм эвенков по материалам Российского этнографического музея. – Изд. 2-е. / Т.Ю. Сем. – СПб.: Изд. Центр «Гуманитарная Академия», 2017. – 302 с. (Ethnographica varia).
32. Смоляк, А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура) / А.В. Смоляк. – М.: Наука, 1991. – 280 с.
33. ССТМЯ – Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю / Под ред. В.И. Цинциус. в двух томах. – Л.: Наука, 1975. – Т. 1. – С. 672; Т. 2. – С. 992.
34. Суник, О.П. Ульчский язык. Исследования и материалы / О.П. Суник. – Л.: Наука, 1985. – 264 с.
35. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзы») / Сыма Цянь. – М.: Наука, 1972. – Т.1. – 198 с.
36. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. – М.: Прогресс, 1973. – Т. IV. – 861 с.
37. Шавкунов, Э.В. Приморье и соседние с ним районы Дунбэя и Северной Кореи в I–III вв. н.э. / Э.В. Шавкунов // Тр. СО ДВФ АН СССР. – Саранск, 1959. – Т.1. – С. 37–74.
38. Шавкунов, Э.В. Культура чжурчжэней-удигэ XII-XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока / Э.В. Шавкунов. – М.: Наука, 1990. – 282 с.
39. Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: хрестоматия в двух томах. – Изд. 2-е / (автор-сост.) Т.Ю. Сем. – СПб.: Филфак СПБГУ, Нестор-История, 2017. – 496 с.

40. Шимкевич, П.П. Материалы для изучения шаманства у гольдов. Т. 2. Вып.1 / П.П. Шимкевич. – Хабаровск: Типография Канцелярии Приамурского генерал-губернаторства, 1986. – 133 с.
41. Широкогоров, С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов / С.М. Широкогоров // Учёные записки исторического филологического факультета ДВГУ. – Владивосток, 1919. – 62 с.
42. Штернберг, Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. / Л.Я. Штернберг. – Хабаровск: Дальгиз, 1933. – 740 с.
43. Штернберг, Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. / Л.Я. Штернберг. – Л.: Изд-во Института Народов Севера, 1936. – 573 с.
44. Eliade, M. Shamanism: Archaic techniques of ecstasy / M. Eliade. Princeton: Princeton University Press, 1974. – 610 p.
45. Hoppal, M. Schamanen und Schamanismus / M. Hoppal. – Augsburg: Pattloch, 1994. – 185 p.
46. Shirokogoroff, S.M. Psychomental complex of the tungus / S.M. Shirokogoroff. – Peking: Catolic University Press, 1935. – 469 p.

Текст поступил в редакцию 12.11.2019.
Принят к публикации 27.01.2020.
Опубликован 30.06.2020.

References

1. Baranov N. *Serebrjanaja set'. Nanajskie skazki* [Silver Net. Nanai Tales]. Novosibirsk: Zapadno-Sibirskoe knizhnoe Publ., 1963, 55 p. (in Russian).
2. Basilov V.N. *Shamanstvo u narodov Srednej Azii i Kazahstana* [Shamanism among the Peoples of Central Asia and Kazakhstan]. Moscow: Nauka, 1992, 328 p. (in Russian).
3. Burykin A.A. *Shamany: Te, komu sluzhat duhi* [Shamans: Those Who Serve the Spirits]. St. Petersburg: Ptb. Vostokovedenie, 2007, 187 p. (in Russian).
4. Vasilevich G.M. *Evenkijsko-russkij slovar'* [Evenki-Russian Dictionary]. Moscow: Gos. Izd-vo inost. i nac. slovarej, 1958, 802 p. (in Russian).
5. Vasilevich G.M. *Jevenki. Istoriko-jetnograficheskie ocherki (XVIII – nachala XX v.)* [Evenks. Historical and ethnographic essays (the 18th – Early 20th Century)]. Leningrad: Nauka, 1969, 304 p. (in Russian).
6. Vorob'ev M.V. *Kul'tura chzhurchzhjenej i gosudarstva Czin' (X v. – 1234 g.)* [The Culture of Jurchen and the Chu State (10th century – 1234)]. Moscow: Nauka, 1983, 367 p. (in Russian).
7. Vjazovskaja V.V. *Nauchnyj katalog jetnograficheskih kollekcij Sahalinskogo kraevedcheskogo muzeja (postuplenija 1960–1973 gg.)* [Scientific Catalog of Ethnographic Collections of the Sakhalin Museum of Local Lore (Revenues of 1960–1973)]. Yuzhno-Sakhalinsk, 1975, 110 p. (in Russian).
8. Galdanova G.R. *Dolamaistskie verovanija burjat* [Delamaide Beliefs of the Buryat]. Novosibirsk: Nauka SO, 1987, 115 p. (in Russian).
10. Gamkrelicze T.V., Ivanov V.V. *Indoevropejskij jazyk i indoevropejcy* [Indo-European Language and Indo-Europeans]. Tbilisi: Tbil. Univ., 1984, vol. 2, pp. 440–1328 (in Russian).
11. Gerasimova K.M. *Tradicionnye verovanija tibetcev v kul'tovoj sisteme lamaizma* [Traditional Beliefs of Tibetans in the Cult System of Lamaism]. Novosibirsk: Nauka, 1989, 320 p. (in Russian).
12. Gumilev L.N. *Drevnie tjurki* [Ancient Turks]. Moscow: Nauka, 1967, 503 p. (in Russian).
12. Dugarov D.S. *Istoricheskie korni belogo shamanstva na materialah obrjadovogo fol'klora burjat* [Historical Roots of White Shamanism on the Materials of Ritual Folklore of the Buryat]. Moscow: Nauka, 1991, 298 p. (in Russian).
13. Dumezil G. *Verhovnye bogi indoevropejcev* [Supreme Gods of Indo-Europeans]. Moscow: Nauka, 234 p. (in Russian).
14. Zakharov I. *Polnyj man'chzhursko-russkij slovar'* [Full Manchurian-Russian Dictionary]. St. Petersburg: Tipografija Imperatorskoj AN, 1875, 1129 p. (in Russian).
15. Ivanov V.V. *Evrazijskoe prostranstvo: zvuk, slovo, obraz* [Eurasian Space: Sound, Word, Image]. Moscow: Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2003, pp. 13–53 (in Russian).
16. Kormushin I.V. *Udyhejskij (udjegejskij) jazyk. Materialy po jetnografii. Ocherk fonetiki i grammatiki. Teksty i perevody. Slovar'* [The Udege Language. Materials on Ethnography. Essay of Phonetics and Grammar. Texts and Translations. Dictionary]. Moscow: Nauka, 1998, 320 p. (in Russian).
17. Kile A.S. *Nanajsko-russkij tematicheskij slovar'. Duhovnaja kul'tura* [Nanai-Russian Thematic Dictionary. Spiritual Culture]. Khabarovsk: HGPU, 1999, 136 p. (in Russian).
18. Kuznecov B.I., Gumilev L.N. *Doklady otdelenij i komissij Geograficheskogo obshhestva. Jetnografija* [Reports of Departments and Commissions of the Geographical society. Ethnography]. Leningrad, 1970, iss. 15, pp. 72–90 (in Russian).
19. Lar'kin V.G. *Orochi. Istoriko-jetnograficheskij ocherk s ser. XIX v. do nashih dnej* [Orochi. Historical-Ethnographic Essay from the Mid-19th Century to Our Days]. Moscow: Nauka, 1964, 176 p. (in Russian).
20. Lopatin I.A. *ZOIAKVOPO RGO* [Notes of the Society for the Study of the Amur Region of the Amur Branch of the Russian Geographical Society]. Vladivostok, 1922, vol. XVII, 370 p. (in Russian).

21. Menges K.G. *O shamanizme tunguso-man'chzhurskih narodov po lingvisticheskim dannym. Konspekt doklada na zasedanii otdela altajskih jazykov v IJa LCh* [On Shamanism of the Tungus-Manchu Peoples According to Linguistic Data. Abstract of Report at Meeting of the Division of the Altaic Languages in Institute of Linguistics]. Leningrad, 1982, pp. 1–4 (in Russian).
22. Mihajlov T.M. *Iz istorii burjatskogo shamanizma (s drevnejshih vremen do XVIII v.)* [From the History of Buryat Shamanism (from Ancient Times to the 18th Century)]. Novosibirsk: Nauka, 1980, 320 p. (in Russian).
23. Mihajlovskij V.M. *Trudy EO VSO RGO* [Proceedings of the Ethnographic Department of the East Siberian Branch of the Russian Geographical Society]. Moscow, 1892, vol. XII, iss. 1, 53 p. (in Russian).
24. Namkaj Norbu. *Drung, Djeu i Bon. Tradicii predanij, jazyka simvolov i Bon v drevnem Tibete* [Drung, Deu and Bon. Traditions of Legends, Language, Symbols and Bon in Ancient Tibet]. Moscow: Libris, 1995, 361 p. (in Russian).
25. Onenko S.N. *Nanajsko-russkij slovar'* [Nanai-Russian Dictionary]. Moscow: Russkij jazyk, 1980, 552 p. (in Russian).
26. Palladij (Kafarov P.I.), Popov P.S. *Kitajsko-russkij slovar'* [Chinese-Russian Dictionary]. Beijing: Tipografija Tong Wenguan, 1889, vol. 2, 666 p. (in Russian).
27. Potapov L.P. *Altajskij shamanizm* [Altai Shamanism]. Leningrad: Nauka, 1991, 321 p. (in Russian).
28. Rychkov K.M. *Zemlevedenie* [Geography]. Moscow: Petrograd: OLEIA, 1923, pp. 107–149 (in Russian).
29. Sem L.I. *Ocherki dialektov nanajskogo jazyka. Bikinskij (ussurijskij) dialekt* [Essays on the Dialect of the Nanai Language. Bikin (Ussuri) Dialect]. Leningrad: Nauka, 1976, 211 p. (in Russian).
30. Sem T.Yu. *Kartina mira tungusov: panteon (semantika obrazov i jetnokul'turnye svjazi). Istoriko-jetnograficheskie ocherki* [World View of the Tungus: the Pantheon (Semantics of the images and Ethnic and Cultural Ties). Historical and Ethnographic Essays]. St. Peterburg: Filfak SPBGU, 2015, 640 p. (in Russian).
31. Sem T.Yu. *Shamanizm jevenkov po materialam Rossijskogo jetnograficheskogo muzeja* [Shamanism of the Evenks According to the Materials of the Russian Museum of Ethnography]. St. Petersburg: Izd. Centr "Gumanitarnaja Akademija", 2017, 302 p. (in Russian).
32. Smolyak A.V. *Shaman: lichnost', funkcii, mirovozzrenie (Narody Nizhnego Amura)* [Shaman: Personality, Functions, worldview (Peoples of the Lower Amur)]. Moscow: Nauka, 1991, 280 p. (in Russian).
33. *Sravnitel'nyj slovar' tunguso-man'chzhurskih jazykov. Materialy k jetimologicheskomu slovarju* [Comparative Dictionary of Manchu-Tungus Languages. Materials for Etymological dictionary]. Ed. V.I. Cincius. Leningrad: Nauka, 1975–1977, vols. 1–2 (in Russian).
34. Sunik O.P. *Ul'chskij jazyk. Issledovanija i materialy* [The Ulchi Language. Research and Materials]. Leningrad: Nauka, 264 p. (in Russian).
35. Sima Qian. *Istoricheskie zapiski („Shi zu")* [Historical Notes ("Shi Zu")]. Moscow: Nauka, 1972, vol. 1, 198 p. (in Russian).
36. Fasmer M. *Jetimologicheskij slovar' russkogo jazyka* [Etymological Dictionary of the Russian Language]. Moscow: Progress, 1973, vol. IV, 861 p. (in Russian).
37. Shavkunov E.V. *Tr. SO DVF AN SSSR* [Proceedings of the Siberian Branch of the Far Eastern Branch of the USSR Academy of Sciences]. Saransk, 1959, vol. 1, pp. 37–74 (in Russian).
38. Shavkunov E.V. *Kul'tura chzhurchzhjenej-udigje XII–XIII vv. i problema proishozhdenija tungusskih narodov Dal'nego Vostoka* [Culture of Jurchen-Udege of the 12th –13th Centuries and the Problem of Origin of the Tungus Peoples of the Far East]. Moscow: Nauka, 1990, 282 p. (in Russian).
39. *Shamanizm narodov Sibiri. Etnograficheskie materialy XVIII–XX vv.: hrestomatija v dvuh tomah* [Shamanism of the Peoples of Siberia. Ethnographic Materials of the 18th – 20th Centuries]. Comp. T.Yu. Sem. St. Petersburg: Filfak SPBGU, Nestor-Istoriya, 2011, 496 p. (in Russian).
40. Shimkevich P.P. *Zapiski PO IPGO* [Notes of the Amur Branch of the Imperial Russian Geographical Society]. Khabarovsk: Tipografija Kanceljarii Priamurskogo general-gubernatorstva, 1986, vol. 2, iss. 1, 133 p. (in Russian).
41. Shirokogoroff S.M. *Uchenye zapiski istoricheskogo filologicheskogo fakul'teta DVGU* [Proceedings of the Faculty of History and Philology of the Far Eastern State University]. Vladivostok, 1919, 62 p. (in Russian).
42. Sternberg L.Ya. *Giljaki, orochi, gol'dy, negidal'cy, ajny* [Gilyak, Orochi, Golds, Negidals, Ainus]. Khabarovsk: Dal'giz, 1933, 740 p. (in Russian).
43. Sternberg L.Ya. *Pervobytnaja religija v svete jetnografii* [Primitive Religion in the Light of Ethnography]. Leningrad: Izd-vo Instituta Narodov Severa, 1936, 573 p. (in Russian).
44. Eliade M. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy.* Princeton: Princeton University Press, 1974, 610 p. (in English).
45. Hoppal M. *Shamans and Shamanism* [Schamanen und Schamanismus]. Augsburg: Pattloch, 1994, 185 s. (in German).
46. Shirokogoroff S.M. *Psychomental Complex of the Tungus.* Peking: Catolic University Press, 1935, 469 p. (in English).

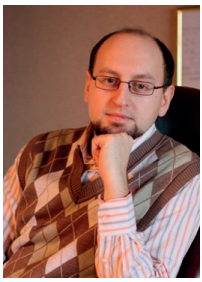
Submitted for publication: November 12, 2019.
Accepted for publication: January 27, 2020.
Published: June 30, 2020.

Религиоведение. 2020. № 2. С. 62–76.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 2. P. 62–76.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.2.62-76

[1] Бутов И.С., [2] Томин Н.В.

[1] Журнал «Картофель и овощи»
140153, Россия, Московская область, Раменский район, д. Верея, стр. 500
illiabutov@gmail.com
[2] Иркутский национальный исследовательский технический университет
664074, Иркутск, Лермонтова, 83
tomin.nv@gmail.com



Бутов И.С.

Томин Н.В.

Архивные свидетельства о «самовольных экзорцизмах» в Российской империи в XIX – первой половине XX века

Аннотация. В статье рассматриваются архивные свидетельства об одержимости на пространстве Российской империи в XIX – первой половине XX века главным образом в православной среде. Представлены неизвестные ранее случаи так называемой «читки» или «отчитки» бесноватых, в том числе и те, которые происходили в беспокойных домах (*teufel-besessens Haus*). Приводятся похожие эпизоды с изгнанием бесов, в том числе и попытки населения (или знающих людей – чернокнижников) выгнать демонических сущностей прямо на дому собственными силами («самовольные» или «домашние» экзорцизмы). Показаны и изучены примеры проникновения обряда «экзорцизма» в народную среду с последующей трансформацией ритуалов «отчитки»: переноса акцента со священника на светское лицо, с действия – на читаемую книгу. Сделан вывод о том, что в прошлом явления в *teufel-besessens Haus* и одержимости в общественном сознании рассматривались как одно целое, т. е. как проявление дьявольских сил, «носителем» которых мог быть любой жилец «беспокойного» дома. Это происходило из-за того, что в христианском понимании любые «шумные духи» это, по сути, бесы, которые проявляются не через место (дом, здание), а через конкретного человека, который так или иначе связан с дьяволом.

Ключевые слова: кликуши, одержимость, беснование, экзорцизм

[1] Ilya S. Butov, [2] Nikita V. Tomin

[1] "Potato and Vegetables" journal
build. 500, Vereya village, Ramensky district, Moscow region, Russia, 140153
illiabutov@gmail.com
[2] Irkutsk National Research Technical University
83 Lermontov Str., Irkutsk, 664074
tomin.nv@gmail.com

Archival Evidence of "Unauthorized Exorcisms" in the Russian Empire in the 19th – First Half of the 20th Centuries

Abstract. The article discusses archival evidence of obsession in the Russian Empire in the 19th – first half of the 20th centuries, mainly in the Orthodox community. Previously unknown cases of the so-called "chitka" or "otchitka" of the possessed are presented, including those that occurred in restless haunted houses (*teufel-besessens Haus*). Similar episodes are given with the expulsion of demons, including attempts by the peoples (or knowledgeable people – black magicians) to exorcise demonic entities directly at home using their own forces ("unauthorized" or "home" exorcisms). The examples of the penetration of the rite of exorcism into the folk environment are shown and studied, followed by the transformation of the rituals of "otchitka": the transfer of emphasis from the priest to the secular person, from the action to the book being read. It is concluded that in the past, phenomena in the *teufel-besessens Haus* and obsessions in the social conscience were considered as one, that is, as a manifestation of devilish forces, the "carrier" of which could be any tenant of a "restless" house. This was due to the fact that, in the Christian sense, any "noisy spirits" are, in fact, demons that appear not through a place (house, building), but through a specific person who is somehow connected with the devil.

Key words: hysterical women, obsession, possession, exorcism

Введение

Известно, что на Руси людей, якобы одержимых духом, называли «порченными», «бесноватыми», «кликушами». У таких людей наблюдалось изменение речи, причём окружающим казалось, что внутри человека говорит кто-то ещё. У лиц с «одержанием агрессивным буйным бесом» во время очередного приступа появлялась большая физическая сила (часто худенькую женщину не могли удержать несколько мужчин). Чтобы избавить человека от «одержания», служители культа и даже родные жертвы могли проводить специфичный религиозный ритуал с целью излечения таких больных – так называемую *читку бесноватых* или *отчитку*. Сама же отчитка, как отмечается, в православной традиции представляет собой не способ «изгнания» демона или демонов, а используется в первую очередь, как метод, который может спровоцировать человека отказаться от греха и возвратиться к церковной жизни [Орлова, 2014, 198]. Причём не обязательно было этот ритуал проводить в храме, зачастую важна была лишь признаваемая народом святость места. Например, в Илётах Псковской губернии больных, в которых якобы сидел «злой дух», в первой трети XX века клали на особый камень и при этом спрашивали: «Выйдиш[1] ли ты?». «Выйду, выйду!», – отвечал бес, после чего человека отчитывали, подводя под икону [Авилин, 2018, 202]. Бесноватых также пытались вылечить, приводя их на различные святые места, например, на место явления Богоматери в д. Бушмичи Каменецкого р-на Брестской обл. [НАРБ. Ф. 951. Оп. 4. Д. 17. Л. 91–93].

При этом термины «отчитывание», «отчитка» имели в большей степени народное происхождение, так как представители духовенства, практикующие ритуалы экзорцизма, практически не использовали эти понятия, предпочитая говорить о «явлении беса» и борьбе с ним [Мельникова, 2006, 250–258]. Под «отчиткой» в крестьянской среде понималось буквально «исцеление посредством чтения»[2], когда главным механизмом ритуала мирянам виделось непосредственно чтение определённых магических заклинаний (т.е. специальных молитв). Именно такое понимание обряда делало возможным для крестьян и самовольное отчитывание [Обнинский, 1890, 361], а также обращение за помощью при борьбе с бесноватыми к так называемым мирным начётчикам. Например, в Васильсурском уезде Нижегородской губ. отчитывание совершалось «или своими домашними средствами, или же, что всего чаще, начётчиками, особенно славящимися вместе с начитанностью божественных книг и праведностью своей жизни» [Попов, 1903, 269]. Считается, что именно в такой секулярной форме в середине XIX веке обряды «отчитки» устойчиво проникают в народную среду в том виде, когда деревенские «специалисты», странствующие богомольцы и просто уважаемые светские лица «разыгрывают» действия священника.

На протяжении всего XIX – начала XX века сведения о «бесноватых» публиковались в России в церковной и светской прессе, а также в различных медицинских журналах. После революции 1917 года материалы печатались, в основном, в специализированных медицинских журналах и в виде массовых брошюр для населения. Часто встречаются документы о следствиях по таким делам и в архивах, например, альманах «Российский Архив: история Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.» в 2001 году напечатал подборку подобных документов из Российского государственного исторического архива (РГИА) в цикле из четырёх статей [Атапин, Лупанова, 2001, 190; Аркадий (архиепископ), 2001, 190–195; Смирнов, 2001, 195–196; Загорский, 2001, 196–197]. Отмечается, что отношение государства и церковной власти к кликушеству в России постоянно менялось: в XVII веке их, в основном, «отчитывали», с 1842 года считали «беснование» обманом, а «беснующихся» подвергали наказанию плетьми и содержанию в смирительном доме. Лишь с середины XIX в. возобладал взгляд на кликуш как на людей, которым требовалась медицинская помощь (илл. 1–3) [Атапин, Лупанова, 2001, 190].

Цель настоящей публикации – рассмотреть и проанализировать неизвестные ранее архивные свидетельства об одержимости (главным образом, так называемые самовольные экзорцизмы) на пространстве Российской империи в XIX – первой половине XX века.

Илл. 1. *Рисунок из книги Дмитриевой Д. Кликуши или порченные и как их лечить. М.–Л.: Изд. и тип. им. Гутенберга и Лгр. Госуд. Изд-ва, 1920. 21 с.*
Illus. 1. *Drawing from the book "Hysterical Women or the Bewitched and How to Treat Them". Moscow-Leningrad: Gutenderg Tipography and Leningrad State Public Publishing House, 1920, 21 p. (in Russian).*

Случаи одержимости и самовольные экзорцизмы в архивных источниках

Хотя ещё Н.В. Краинский отмечал, что в Северо-Западном крае, «несмотря на существующее там понятие о колдовстве, кликушество в чистой форме не встречается» [Краинский, 1900, 4–5], дела о кликушах попадались нам в НИАБ. Например, в 1872 году при допросе одна из прихожанок Новогрудского римско-католического костёла, заподозренная в кликушестве оттого, что постоянно плевала на левую сторону (в том числе и в людей), заявила, что с этой стороны у неё всегда находится злой дух [НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 34082. Л. 3 об.]. В церковной прессе также приводилась история кликуши Фёклы Ласик из д. Горной Гродненского уезда. Известно, что в 1883 году она пыталась найти спасение от своего недуга в Гродненском Рождество-Богородичном женском монастыре [О чудесном, 1883, 385–387].

Схожие по фактуре истории фиксировались и в ходе наших экспедиций на территории Беларуси. Например, мы записали рассказ о женщине из д. Захаровщина Поставского р-на Витебской обл., в которую, по словам информанта, «залез чёрт»[3]. Предполагают, что это произошло из-за того, что она колдовала. Когда привели на дом священника и тот стал молиться о том, чтобы бес покинул её тело, она принялась кричать: «Ой жгёт! Ой, жгёт!». В деревне потом говорили, что после этого она долго не жила[4].

Известен такой случай и на территории Глубокского р-на Витебской обл. Информанты 1922 и 1923 г. р. сообщили, что в детстве видели, как на коне везли человека, связанного цепями, при этом люди говорили, что «в нём чёрт сидит, в человеке». Когда одержимого привезли к церкви и над ним стал молиться батюшка, то изнутри человека раздался голос: «Боюсь, боюсь. Пустите меня под осиновую колоду возле церкви». Оказалось, что под той колодой спал какой-то человек, в которого нечистый хотел «перескочить». Далее голос сообщил, что «вскочил» в бедолагу, когда тот пил воду из колодца. Приказали ему вылезать, тот и выскочил, только палец человеку оторвал[5] [Жывое наша слова, 2001, 288]. Здесь ярко проявляется амбивалентность беса – если во многих историях он боится осины, то в данной записи, наоборот, стремится попасть под «нечистое» дерево, на котором, по легенде, повесился Иуда. В том же Глубокском районе чёрт вышел из человека через оторванный палец и в д. Стуканы. По рассказам, нечистого напустил еврей после ссоры. Когда «одержимый» пришёл в церковь, батюшка хотел его исповедать, но чёрт, сидящий в нём, заявил: «Не ты меня посадил, не ты и будешь выгонять». После чего якобы загремел гром, у человека отвалился палец и оттуда вышел чёрт. Больше мужчину никто не беспокоил[6] [ФФМ УНЛБФ БГУ. Ф. 2. Оп. 7. П. 6. Л. 1]. В ФФМ УНЛБФ БГУ есть также запись из д. Новый Двор Свислочского р-на Гродненской обл. Здесь чёрта якобы «подослал» отвергнутый ухажёр одной девушки, который за это заплатил знахарке 5 рублей золотом. Когда девушка с сестрою спала ночью в сенях, то чёрт стал её пугать[7], но когда приходил отец девушки, то ничего не происходило. Наконец, ей в ухо заползла кузака[8], после чего девушка «сделалась дурною» и стала подвергаться всяческим мучениям со стороны нечистой силы. Священник попытался выгнать беса и сказал ему: «Как вошёл, так и выйди!». Однако чёрт отвечал: «Я не могу выйти, так как уже вырос. Я выйду через горло, или оторву руку и выйду». Потом чёрт затаился, а спустя несколько лет девушку убила молния[9] [ФФМ УНЛБФ БГУ. Ф. 4. Оп. 14. П. 13. № 35. Л. 1].

По похожему сценарию развивалась и история, о которой рассказала информантка из д. Подлазье Ляховичского р-на Брестской обл. Всё произошло из-за неудачного гадания на суженого. Одна женщина с подругой на Шчодра[10] отправилась в 12 часов на реку посмотреть, как будут выглядеть их женихи. Там действительно катались на коньках какие-то «парни». Одна из девушек убежала, а вторая осталась. Тогда один из «парней» приблизился к храброй гадальщице и сказал, что сейчас в неё вселится, предложив выбрать варианты (через уши, глаза, нос, рот и т. д.). Девушка предложила – через мизинец. После этого «сатана» стал её «носить»[11], в церковь даже насильно её не смогли втянуть. Тогда приехал «проповедник со своими верующими» и стали «сатану» гнать. Тот спросил – куда ему выйти, на что получил ответ, что куда вошёл, пусть оттуда же и выходит. Когда «сатана» выходил через мизинец, то стоял страшный грохот стен и углов в доме. Девушка после этого осталась в живых[12] [ФФМ УНЛБФ БГУ. Ф. 1. Оп. 12. П. 41. № 6. Л. 1].

Обращает на себя внимание, что чёрт в большинстве сообщений выходил или грозился выйти из тела вместе с его частью (пальцем или даже рукой), что для данного региона может являться устойчивым мотивом при бесоодержимости[13].

Одно из дел ГАРФ живописно описывает ритуалы, проводимые ксёндзом Самбором в 1845 году в Эйхвальдском Курате Южного Края России над несколькими жёнами колонистов, которых якобы «испортили» чародейки, в частности, над девушкой по имени Мария – женой колониста колонии Нейгоф Михаила Штагельского [ГАРФ. Ф. 109. Оп. 20. Д. 111. Л. 1–10 об.]. Посвятив Марию Штагельскую, ксёндз «начал кропить и заклинать из книги *Exorcismus Obsessis*». Вскоре Мария упала в обморок, а из неё «отозвался нечистый дух, именем Якоб, мучающий её и что он вослан с водою то же высказанною чародейкою Анною Катериною Трей». Когда в другой раз Самбор пытался выгнать демона из Марии, то тот сообщил больше подробностей: «он кричал, что Трей его повелительница негодуя на Марию за то, что она, Мария, не хотела взять Треваго сына замуж, запросив к себе дала ей из полукварты воды напиться, а бес уже там сидел и когда она пила то он в неё влез и теперь уже хочет выйти, и что он без вреда не намерен оную женщину оставить». Самбор упорствовал и говорил, что тому самое место в аду. Тогда нелегальный «квартирант» со страшным рёвом закричал: «О! Я несчастный! Проклятый. Сидел в ней 3 года, а теперь должен я идти в Ад без добычи, мне хотелось её души, тогда бы с радостью в Ад пошёл! О ты страшная обитель Ад! Проглони меня! Я прихожу без пользы, не жги меня». Однако все усилия были напрасны – бес так и не оставил женщину [ГАРФ. Ф. 109. Оп. 20. Д. 111. Л. 3 об.–4].

Илл. 2. *Рисунок из книги Дмитриевой Д. Кликуши или порченные и как их лечить. М.–Л.: Изд. и тип. им. Гутенберга и Лгр. Госуд. Изд-ва, 1920. 21 с.*
Illus. 2. *Drawing from the book "Hysterical Women or the Bewitched and How to Treat Them". Moscow-Leningrad: Gutenderg Tipography and Leningrad State Public Publishing House, 1920, 21 p. (in Russian).*

В Эстонском фольклорном архиве Эстонского литературного музея есть запись, датированная 1941 годом, из псковского-эстонского пограничья о случае одержимости в районе Петрограда. По словам Варвары Русановой, «в ранние времена», когда они работали на сборе ягод, «наши хозяйки была подделана и посажен был грех-цорт в сярёдку». После этого «через яну стал гаворить бес»: «Тагда ана спадё с ног и патямнея, а он через яну гаварит, гаварит, что я на сялёдке падделан, на дванадцать лет, тагда выду вон. А яна ляжит, а через яну он ета гаварит». Чёрт всё же боялся причастия и как только женщину подводили к церкви, бес кричал: «Всё равно выплюну». Интересно, что сведения этого засевшего внутри голоса (представившегося

Лявоном) были удивительно точными и за предсказаниями к нему приходили местные жительницы. «Каторая дявчонка спросит: – Выйду замуж? А он гаварит: – Ня выйдеш, ты ашше аннова родишь. А адин ражон был. Тагда дявчонки узнали, ёй стынна стала. Он всю жизнь узнавал, всю правду» [ERA, Vene 14, 473/5 (28)].

Встречались и самостоятельные попытки населения учинить «изгнания» демонических сущностей прямо на дому, однако они, чаще всего, оканчивались трагически. Так, одна крестьянская семья[14] в конце 1880-х – начале 1890 годов решилась «употребить в дело насилие ради спасения одержимой» престарелой матери. Ритуал заключался в том, что один из членов её семьи читал молитвы, а когда демон заупрямился выходить, то старуху, читай лукавого, стали бить книгой с молитвами по голове и сдавливать своей родственнице горло[15]. В итоге несчастная женщина умерла [Обнинский, 1891, 385–387]. В другом случае, описанном в 1878 году и произошедшем «в одной из деревень, расположенной в горах Алтая», местная прорицательница родила ребёнка «с большою головою и маленькими глазами», которого посчитали одержимым бесами. Селяне решили: взять осиновый кол и раздвоить его, этими «щипцами» схватили ребёнка и бросили в растопленную печь [Сибирь, 1878, 3].

Однако известны и случаи удачного «домашнего экзорцизма». Например, в Ветковском р-не Гомельской обл. Беларуси один из членов семьи пытался изгнать демона из некой Ксеньки[16]. После того как бесы в неё вселились, они стали говорить от её имени. Десять лет они «управляли ей» пока в самовольном экзорцизме не принял участие муж этой женщины. Муж приказал: «Невидьмыми вошли, невидьмыми и выходите!». И с тех пор измученная женщина «здоровая начала быть»[17] [ФФМ УНЛБФ БГУ. Ф. 3. Оп. 5. П. 6. № 1. Л. 1].

В некоторых случаях обряд на дому, хоть и спонтанно, всё же проводил опытный священник. Так, 13 февраля 1907 года священник Иоанн Кронштадский (впоследствии православный святой) был приглашён отслужить молебен к петербургскому жителю Ивану Аверьяновичу Лебедеву. Во время общей трапезы в комнату вошёл дворник со своей женой. Последняя, заметив батюшку, неожиданно упала на пол, стала биться и неистово кричать, что не может находиться в присутствии отца Иоанна. Священник, быстро среагировав, попросил отвести женщину в другую комнату, где был проведён краткий молитвенный обряд. По сообщениям свидетелей, «больная перекрестилась, выпила поданную ей батюшкой св. воду и, как ни в чём не бывало, отправилась вместе с присутствовавшими трапезовать» [Сурский, 2011, 468].

В двух других записях из архива ФФМ УНЛБФ БГУ речь идёт уже об изгнании более агрессивного беса с помощью специального ритуала, но провёл его уже не священник, а чернокнижник. Дата события не обозначена даже примерно, известно лишь место – современные д. Замостяны Ошмянского р-на Гродненской обл. Беларуси[18]. Согласно воспоминанию местной жительницы, одна здешняя семья долгое время жила во Франции. И к девочке из этой семьи как-то попала *чернокнига*, которую она одним вечером решила прочитать. После этого кто-то постучал в окна и двери, а в дом вошла какая-то чёрная тень. В субботу собрались парни и девушки, посмеялись над этим происшествием[19], но всё же сообщили местному ксёндзу, который отправил в село своего помощника на велосипеде. Но как только тот вошёл в дом и спросил: «Что происходит?», то ему кто-то в лоб стукнул гнилой картошкой. Ксёндз пытался святить помещение святой водой, но это помогло только на три дня. После этого дух разошёлся не на шутку: подымал воду над столом, зимой срывал с ног валенки и т. д. Чтобы избавиться от духа, посадили девочку на кровать и стали молиться, но тогда над тем местом, где сидел ребёнок, раздались стуки. Тогда родителям подсказали знающие люди, что есть один чернокнижник, который «отчитывает», только ему за это нужно отдать целую корову. Семья располагала финансами и смогла обеспечить такой «подарок», после чего чернокнижник принялся отчитывать девочку. Детали отчитки информант не привёл, но известно, что после дух всё-таки пропал, а девочка была столь слаба и измучена, что чуть не умерла. Но её всё же отходили[20] [ФФМ УНЛБФ БГУ. Ф. 4. Оп. 2. П. 15. Л. 1–1 об.]. Также отмечается, что за время борьбы с духом «высохла» мать девочки и заболел отец, но их дальнейшая судьба неизвестна[21] [ФФМ УНЛБФ БГУ. Ф. 4. Оп. 2. П. 14. № 108. Л. 1].

Есть в том же архиве и очень похожий рассказ про случай, произошедший в д. Вангишки Браславского р-на Витебской обл. Беларуси[22]. У одной старухи из этой деревни также была чернокнижка. И какая-то девочка (лет около девяти) нашла эту книжку и начала её читать. А так как читать она особо не умела, то, как выразились рассказчики, «*начытала*» (то есть, можно предположить, что читала не умеючи, не разбираясь в смысле написанного). И до того она дочиталась, что пришли «они» – чертенята. Хотели её схватить, но девочка надела крестик и те не осмелились её тронуть. Зато избрали другую тактику – стали устраивать всевозможные безобразия в доме. Информанты перечислили лишь некоторые из них: вырывали с корнем овёс или ячмень и связывали в пучки, когда девочка полоскала одежду, то они садились на неё и «ездили» по озеру, сено из сарая выкидывали, как только начинался дождь и т. д. Несмотря на то, что девочка, по уверениям рассказчицы, видела этих чертей (говорила, такие небольшие, только ноги босые), специально приглашённый ксёндз, никого не увидел, только следы (как будто, кто-то ходил «на пальчиках»). Однако ксёндз, как и в предыдущем сообщении, оказался бессильным перед нечистой силой, пока не нашли человека, который умел отчитывать. То есть речь вновь идёт, по всей вероятности, о неком знающем человеке, вероятно, чернокнижнике или чернокнижнице. Увы, в тексте не конкретизируется, как именно происходила отчитка и кого отчитывали, но, основываясь на предыдущем тексте, можно сделать предположение, что специальному ритуалу также подвергли девочку[23] [ФФМ УНЛБФ БГУ. Ф. 2. Оп. 3. П. 21. № 3. Л. 1].

Илл. 3. *Рисунок из книги Дмитриевой Д. Кликуши или порченные и как их лечить. М.–Л.: Изд. и тип. им. Гутенберга и Лгр. Госуд. Изд-ва, 1920. 21 с.*
Illus. 3. *Drawing from the book "Hysterical Women or the Bewitched and How to Treat Them". Moscow-Leningrad: Gutenderg Tipography and Leningrad State Public Publishing House, 1920, 21 p. (in Russian).*

Приведённые выше записи, по мнению историка Е.А. Мельниковой, могут являться развитием двух мотивов, связанных с «особенной книгой»: былички о «чернокнижнике» и былички о «чтении книги колдуна дилетантом», когда некий дилетант читает книгу и вызывает чертей, с которыми читающий не может управится, как правило, его спасают либо соседи, либо сам колдун-чернокнижник[24] [Мельникова, 2006, 256–257]. Причём, не всегда всё оканчивается именно одержимостью, иногда речь просто идёт о появлении неких сверхъестественных проявлений в доме: «У ей книги были, ребята и попросили: «Дай поглядеть книжку». А у их два дома было. Они взяли, чтоб иконы в доме не было надо, стали читать. Дочитались, что столы и всё заходило по комнатам. Выскочили вон, а утром пришли, а уж в доме книги-то и нет, исчезла» [Черепанова, 1996, 320]. Е.А. Мельникова предполагает, что такая сюжетная закономерность объясняется тем, что к «отчитыванию» от чертей, прибавляется ещё одно из значений термина «обратное чтение»: «Цыганка рассказывала: была у неё чёрная магия, книга, под замком. А ребята открыли и начитали. Она пришла, а у них нечистиков целый дом! Она догадалась, нечистиков и отчитала обратно»[25] [ТФНО 2001, 345, № 387]. Исследовательница также обращает внимание на семантическую связь терминов «начитать – отчитать», так как в некоторых случаях для избавления от различных вредоносных воздействий магический текст могли прочитывать задом наперёд [Мельникова, 2006, 257–258].

Некий «очистительный» ритуал, который провели за пределами с. Спинка Жуковского р-на Брянской обл. «в ночные часы», упоминает в своём письме к Ф. Ю. Зигелю Е. В. Шелоботина[26]. На него решились после того, как примерно в 1923–1924 годах одна большая семья перевезла в село свой дом из соседней деревни. После этого в нём начались «страшные приключения»: днём из закрытого дома стал

исчезать инструмент, кто-то срезал лыки с лаптей, на пороге находили человеческие экскременты в виде лепёшек, калом была обмазана печь, материалы и инструменты.

В ходе работы с документами Государственного архива Воронежской области (ГАВО), авторам удалось найти неизвестное ранее архивное дело о самовольном экзорцизме, учинённом полицейскими, стражниками, начальником почтового отделения и даже агрономом (!) над заподозренной в одержании Акулиной Карповной Ждамировой из с. Каменка Землянского уезда Воронежской губернии. При этом, как следует из документа, изначально никаких признаков бесноватости у девушки вообще не наблюдалось. Наоборот, она была лишь безучастным свидетелем проделок «нечистой силы» в её доме, которая не только стучала и швырялась посудой, но даже изувечила несчастную женщину. Непонятно также, кто вообще уполномочил прибывшую в нехороший дом делегацию отчитывать девушку, и не было ли это некой совершенно непрофессиональной инициативой доморощенной комиссии по изгнанию бесов? В тексте упоминается и священник, которого приглашала Акулина и который, вероятно, увидев, что творится в доме и что никаких признаков одержимости у женщины не наблюдается, и стал инициатором передачи этого дела в распоряжение полицейских. Из документа не прослеживается, чтобы во время ритуала хоть кто-то из священнослужителей был рядом и как-то помогал в его проведении, поэтому можно полагать его ещё одним из самовольных, или «домашних», экзорцизмов, которые в то время иногда практиковались в русской деревне. 5 сентября 1916 года унтер-офицер дополнительного штата Воронежского губернского жандармского управления Георгий Минаков направил помощнику начальника Воронежского Губернского Жандармского Управления в Задонском и других уездах следующее секретное письмо (входящий № 2647)[27] [ГАВО. Ф. И-1. Оп. 2. Д. 1149. Л. 328–329 об.].

Доношу Вашему Высокоблагородию, что в селе Каменке Архангельской вол. Землянского уез. в доме кр. Акулины Карповны Ждамировой, появилася какая-то невидимая сила, которая ранее по ночам в хате стучала, кидала посуду и др. предметы в Акулину.

В Августе сего года неизвестная сила так изувечила Акулину, что несчастной пришлось уходить из дома и пригласить священ. для приобщения которому Акулина объяснила про невидимую силу на что свящ. обратил внимание и возбудили принять полицейские меры.

В виду заявления Пристав 4 ст. Землянского уез. Лукашевич принял меры для исследования. 23 Августа Пристав с приглашёнными лицами – с Начальником Архангельского почтового отделения, Агрономом, Старостой, двумя урядниками, тремя стражниками и др. лицами отправился в дом Акулины, где сделали осмотр, а затем взяли Акулину и посадили между двумя стражниками, которые её держали за руки, и погасили огонь.

Через несколько минут на чердаке невидимая сила начала стучать и ломать так, что присутствовавшие от страха предполагали бежать, после того в хате начал ломать вешалку, а в то время осветили, он перестал, затем погасили огонь и что-то было брошено на пол, затем осветили и увидали, что с головы Акулины сорвал платок так что она крикнула.

Вторично погасили огонь, платок тот крепко рукой держал стражник и Акулину два стражника держали крепко за руки, погасили огонь, то в момент с силой из рук стражников была вырвана Акулина и брошена на пол, что было доказательством присутствовавшим.

28 того же Августа тоже при тех же свидетелей вторично было исследование, и также Акулину держали стражники, и было сделано, чтобы Акулину между стражниками и другими посадить под иконой, потому что если чёрт, то он икону боится, и что же получилось, когда погасили огонь, тут же Акулина крикнула, что её ноги бьёт, и действительно, осмотрели, то ноги были в синяках.

Затем вторично крепко её держали и не могли удержать, Акулина из рук стражников застонала и упала на пол, тут быстро осветили и увидели, что Акулина мертва и на шее всё от нажима посинело, но принятые искусственные меры Акулина

приведена в сознание и переведена к соседу на квартиру с 4 малолетними детьми, а дом её опечатан, и Приставом освидетельствовано.

О чём Пристав докладывал Землянскому Исправнику и какие будут распоряжения, я сведений не имею, но необходимо нужно принять каких-либо мер ввиду того, что среди населения волнение ужасное, говоря, что появляется на земле антихрист.

Как по слухам старожилы говорят, что на этом месте ранее жил вдовый кр., имел двух двоюродных дочерей, с которыми прижил младенца, и тайно его убили, и зарыли под сараем, спустя несколько лет этот дом был продан семье Акулины, которые вновь построили дом на том месте, где был похоронен младенец.

Как ходят слухи, что неизвестная сила говорила, чтобы о нём помолилися Богу и читали Акафисты Успению Божией Матери, а то ему очень трудно, он уже 17 лет страдает, и ещё три года страдать, и просил чтобы тот дом сломали где под углом найдут камень и открыли его, тогда он не будет страдать.

Ранее в этом доме скоротечно были убитые две девушки, но это всё не обнаруживали, потому что признаки такие не были предполагали, что девицы умирали от болезни припадка, тем и оставляли без внимания.

Унтер-офицер Георгий Минаков [ГАВО. Ф. И-1. Оп. 2. Д. 1149. Л. 328–329 об.].

Здесь мы также наблюдаем общие для подобных случаев черты. Например, это аверсия относительно *sacrum* («боязнь святого»): «если чёрт, то он икону боится» [Краинский, 1900, 28; Минько 1975, 45], синяки, которые нечистая сила оставляла на теле и т. д. В то же время отмеченное дело уникально по целому ряду позиций. Самовольный экзорцизм имел место в православной среде, что наблюдается гораздо реже, нежели в католической. Несмотря на то, что в литературе иногда упоминаются сопутствующие отчитке или непосредственно развитию одержимости сверхъестественные события (способность к левитации, телекинезу, ксеноглоссия), стуки, перемещение предметов обихода [Wereńko, 1896, 119; Орлова, 2014, 192–193; ФФМ УНЛБФ БГУ. Ф. 4. Оп. 2. П. 15. Л. 1–1 об.; ФФМ УНЛБФ БГУ. Ф. 2. Оп. 3. П. 21. № 3. Л. 1], столь ярко выраженный комплекс полтергейстоподобных проявлений при описании других сходных эпизодов в русской православной традиции среди проанализированной нами литературы почти не встречается. Лишь в некоторых источниках упоминаются своеобразные транскультурные предвестники одержимости: «запах жжёной серы» и дым из ноздрей [Орлова, 2014, 198], самозажжение свечей и появление камней, разбивающих стёкла [Пархоменко, 2002, 84], знание недоступных новостей (способность «всё узнавать») [Лахтин 1910, 158–159; ERA, Vene 14, 473/5 (28)], «скребущие звуки в стенах» [Томин, 2015] и др.

Илл. 4. *«Самовольный экзорцизм» в отношении Акулины Ждамировой в представлении художника Владислава Березина, 2020 г.*
Illus. 4. *"Unauthorized" exorcism over Akulina Zhdamirova by Vladislav Berezin, 2020.*

Связь мотивов бесоодержимости и явлений «шумного духа»

Нужно учитывать, что в записях из ГАВО и ФФМ УНЛБФ БГУ речь фактически идёт не о классической одержимости некого лица, а о так называемых беспокойных домах, домах, одержимых бесами, или о явлении, названном в тот момент в русскоязычной печати на немецкий манер *teufel-besessens Haus* [Кирпичников, 1885, 56]. Современного русского синонима, полностью совпадающего с ним по значению, так и не возникло[28], но наиболее близкий по смыслу термин – *дом с*

полтергейстом (нем. *poltern* – «грохотать», «стучать» и нем. *Geist* – «дух», буквально – «шумный дух») или *дом с призраками*.

Предположительно большинство таких эпизодов имело место в периоды нестабильности (революции, войны, в моменты с тяжёлой экономической ситуацией в регионе и т. д.). Как пишет О.Б. Христофорова, со ссылкой на несколько зарубежных авторов, широкое распространения концепта бесоодержимости в Средневековье и Новом времени стало возможным из-за социально-экономических потрясений, в число которых входит война и часто сопутствующие ей неурожаи и эпидемии [Христофорова, 2016, 113–114]. Даже активизировавшееся революционное движение вызывало у женской половины населения специфическую реакцию в виде бесоодержимости. Например, в 1909 году «брат Яков» из Москвы, которого считали предсказателем (ворожеем), утверждал своим клиентам, что «очень много бесов развелось теперь, "после забастовок"» [Лахтин, 1910, 169]. Новая глобальная война, скорее всего, также актуализировала по всей стране дремавшие религиозно-мистические архетипы с ярко выраженными демономаническими чертами. Период панических ожиданий стал к тому же и триггером обострения различных душевных заболеваний у местного населения.

Однако в истории Русской православной церкви существует и более ранний случай изгнания бесов из помещения, имевший место в 1666 году. В этот год в богадельне храма Кира и Иоанна (на Кулишках, г. Москва) завелась нечистая сила, «демон», который беспокоил обитательниц богадельни своими проказами. Этнограф И.М. Снегирев писал, что «демон делал старухам всякие пакости, не давал им покоя ни днём ни ночью, сбрасывал их с постелей и лавок, кричал им вслух разные нелепости, на печи на палатях и в углах стучал и гремел» [Снегирев, 1875, 159]. Попытки изгнать нечистого духа силами местных священников только раздражали «демона», так что он «стал обличать их самих в разных беззакониях». Только вмешательство иеромонаха Иллариона (впоследствии митрополит Суздальский и Юрьевский), призванного царём Александром Михайловичем из Флорищевой пустыни, позволило кардинально переломить ситуацию. Отмечалось, что Илларион «семь недель с двумя иноками там подвизался в молитвах, читал каноны Иисусу, Божьей Матери и Ангелу Хранителю, правило пустынное, совершал водосвятие и произносил заклинательные молитвы против лукавых духов». При этом «злой дух» во время таких обрядов вёл себя крайне агрессивно по отношению к Иллариону, «устрашал его стуком, криком и разными угрозами, кидал в него камнями, мешал ему класть земные поклоны, бросаясь на него чёрной кошкой». В итоге, несмотря на активное противодействие, «демон» «молитвами преподобного совершенно был изгнан из богадельни». Впоследствии, этот сюжет стал основой известной московской поговорки: «у чёрта на куличках» [Снегирев, 1875, 159].

Однако в селе Каменке Воронежской губернии самовольный экзорцизм фактически провели над конкретным человеком (т. е. Акулиной), вокруг которого концентрировалось большая часть сверхъестественных проявлений. Некоторые современные исследователи и психологи называют таких людей фокальными лицами [Houran, 1996, 1307–1316]. При этом никаких предпосылок делать это, кроме непосредственно происходящего в доме буйства нечистой силы, скорее всего, не было. Однако очевидно, что в прошлом явления в *teufel-besessens Haus* и одержимости в общественном сознании рассматривались как одно целое, т.е. проявление дьявольских сил, «носителем» которых мог быть любой жилец «беспокойного» дома. Можно предполагать некую коэволюцию или совместную эволюцию этих явлений, пути которых под влиянием роста образованности и исчезновения различного рода суеверий, в частности, о «порче», в какое-то время почти полностью разошлись. Хотя и в наше время можно услышать о таких проявлениях, что было описано и систематизировано некоторыми учёными, такими как, например, О. Валусински [Walusinski, 2018, 59–71] и Н.В. Томин [Томин, 2013]. В частности, авторы подчёркивают, что многие случаи одержимости начинались как типичное проявление «шумного духа» в доме, т. е. со странных стуков, скребущих звуков, передвижения предметов. Примером такого хода событий были известные резонансные случаи одержимости Аннелизы Михель, которая первоначально стала жаловаться на посторонние шумы в

комнате [Felicitas, 2005, 12–13] и одержимости Роланда Доу[29], когда мальчик стал слышать скребущие шумы в стенах [Opsasnick]. В этих двух случаях католические священники проводили официальный обряд экзорцизма над «бесноватыми» подростками.

Вполне вероятно, что те, кто учинял самовольный экзорцизм с Акулиной Ждамировой или устраивал отчитку начитавших «чернокнигу» подростков, руководствовались той же логикой, т. е. вероятная одержимость в их понимании первична, а странные явления в доме – уже следствия. Владение «чёрной книгой» или проявления «шумного духа» в доме могло рассматриваться как улика, свидетельствующая о том, что человек «знается с нечистой силой». Кроме того, согласно различным материалам XX века, «отчитывание» понимается в большей степени как магическое действие, к которому может прибегнуть не только священник и не обязательно с целью изгнания бесов из одержимых [Мельникова, 2006, 254].

При этом нужно учитывать, что в православной традиции фактически отсутствовали чётко прописанные регламенты действий для священников, столкнувшихся с такой ситуацией в своём приходе. Само положение «изгоняющего бесов» священника оказывалось неопределённым в виду отсутствия чина «экзорцизма» в Православной церкви, и, в принципе, переставало быть обязанностью того или иного иерея [Мельникова, 2006, 238–239]. По сути, выбор ритуала не определялся церковью. Священник в каждом случае должен был сам определять, что такое «канон» в изгнании бесов. Он мог обратиться к трём основным источникам об «изгнании бесов»: русским Кормчим[30], святоотеческим преданиям или житиям, а также к различным требникам, а мог и не пользоваться ни одним из них, полагаясь лишь, в исполнении чина целиком и полностью на собственный опыт. Известны случаи, когда святые, например, Св. Иоанн Кронштадтский, изгонял «тёмную силу» самыми краткими молитвенными фразами [Сурский, 2011, 468–471].

Заключение

Таким образом, на основе ряда архивных источников продемонстрировано, что не только классические, но и «самовольные», или «домашние», экзорцизмы могли достаточно часто встречаться на территориях, входивших в Российскую империю в XIX – первой половине XX века, в том числе и в православной традиции. При этом показано, что в некоторых случаях поводом к устроению отчитки было распространение слухов о так называемых *teufel-besessens Haus* – беспокойных домах. В этом случае выбирался один из жильцов такого дома и с ним устраивался специальный ритуал. Вероятно, в прошлом явления в *teufel-besessens Haus* и одержимость в общественном сознании рассматривались как одно целое, т. е. как проявление дьявольских сил, «носителем» которых мог быть любой жилец «беспокойного» дома. Во многом это было связано с превалированием чисто религиозного мышления среди обычных людей, характерное для этого периода истории. В христианском понимании любые «шумные духи» это, по сути, бесы, которые проявляются не через место (дом, здание), а через конкретного человека, который так или иначе связан с дьяволом. Развитие рационализма в XX веке, начавшееся однако в России значительно позднее европейского, смещало мировоззрение в сторону спиритуалистического (а затем и чисто материалистического), когда «беспокойные дома» уже явно не ассоциировались с проявлением именно «демонических духов», а значит и не возникало необходимости в выявлении одержимых «носителей».

Преобладание «самовольного» характера экзорцизмов в Российской империи может объясняться несколькими причинами. Во-первых, повышенной популярностью обрядов «отчитки» в народной среде в период середины XIX – начала XX века, что связано с доступностью различных практик экзорцизма и их стойким проникновением в крестьянскую культуру. При этом обряды в представлении мирян трансформируются в некий магический ритуал с сильным упором на чтение определённых текстов, заклинательных молитв. Происходит смещение акцента со священника на некие условно светские лица (начётчики, странствующие богомольцы, колдуны, чернокнижники и пр.), с обрядового действия на формальное чтение. При такой трансформации также терялась моральная часть обряда экзорцизма, связанная с предварительным покаянием потенциально одержимого грешника, уступая место «магическим свойствам» одних лишь слов заклинательной молитвы.

Во-вторых, фактическим отсутствием чина «экзорцизма» в Православной церкви, что, по сути, не ставило формальных обязательств перед конкретными священниками «изгонять бесов» в своём приходе. Кроме того, с точки зрения учения церкви не всегда было очевидным, что «беса» нужно было изгонять. Считается, что «злые духи» овладевают человеком с попустительства Бога, и значит имеют место «более высокие цели», например, испытание веры, очищение от грехов и т.п. В этом случае вмешательство священника может рассматриваться как вмешательства в дела Бога. В светской народной среде этот религиозный аспект понимания причин бесоодержимости был, вероятно, значительно искажён.

Список сокращений

ГАВО – Государственный архив Воронежской области;
ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации;
НАРБ – Национальный архив Республики Беларусь;
НИАБ – Национальный исторический архив Беларуси;
ТФНО – Традиционный фольклор Новгородской области;
ФФМ УНЛБФ БГУ – Фонд фольклорных материалов учебно-научной лаборатории белорусского фольклора БГУ;
ERA – Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiiv (Эстонский фольклорный архив Эстонского литературного музея).

Благодарность

Выражаем благодарность М.Б. Герштейну, В.С. Алексинскому, Р.В. Солженицыну и Г.В. Федоровскому за информационную помощь при подготовке этого материала.

Acknowledgement

We express our gratitude to M.B. Gershtein, V.S. Aleksinsky, R.V. Solzhenitsyn, and G.V. Fedorovsky for informational assistance in preparing of this paper.

Библиографический список

1. Авилин, Т.В. О некоторых сакральных камнях псковско-эстонского пограничья из Эстонского фольклорного архива Эстонского литературного музея / Т.В. Авилин // Таинственная Беларусь V: мат-лы конфер., г. Минск, 2 февраля 2019 г.). – Минск: Регистр, 2019. – С. 188–209.
2. Аркадий, архиепископ. Из рапорта Аркадия архиепископа Пермского и Верхотурского Святейшему Правительствующему Синоду / архиепископ Аркадий // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: Альманах. – М.: Студия ТРИТЭ, Рос. Архив, 2001. – Т. XI. – С. 190–195.
3. Атапин, С.С. Примечания: Русские кликуши: три взгляда современников / С.С. Атапин, В.М. Лупанова // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: альманах. – М.: Студия ТРИТЭ, Рос. Архив, 2001. – Т. XI. – С. 197.
4. Атапин, С.С. Русские кликуши: три взгляда современников / С.С. Атапин, В.М. Лупанова // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: альманах. – М.: Студия ТРИТЭ, Рос. Архив, 2001. – Т. XI. – С. 190.
5. Бутов, И.С. Рассказы о сверхъестественном в современных записях белорусского фольклора / И.С. Бутов, В.Н. Гайдучик, В.С. Алексинский // Живая старина. – 2017. – № 2 (94). – С. 55–57.
6. ГАВО. Ф. И-1. Оп. 2. Д. 1149. Донесения уездных исправников и унтер-офицеров о проведении негласных дознаний по антиправительственным высказываниям и выступлениям жителей губернии, 10 сентября 1916 года. – Л. 328–329 об.
7. ГАРФ. Ф. 109. Оп. 20. Д. 111. О донесении римско-католического ксёндза Самбора, исполненного суеверия и фанатизма, 26 мая – 7 июня 1845 года. – 10 л.
8. Жывое наша слова: дыялектал. зб. (да 90-годдзя чл.-кар. НАН Беларуси Ю. Ф. Мацкевич). – Мінск: Беларус. навука, 2001. – 351 с.
9. Загорский, А. Выписка из журнала Медицинского совета / А. Загорский // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: Альманах. – М.: Студия ТРИТЭ, Рос. Архив, 2001. – Т. XI. – С. 196–197.

10. Из Бийска // Сибирь. – 1878. – № 33. – С. 3.
11. Кербелите, Б. Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий / Б. Кербелите. – СПб.: Европейский Дом, 2001. – 607 с.
12. Кирпичников, А. Далеко ли мы ушли от мифического миросозерцания / А. Кирпичников // Новь. – 1885. – Т. 1. – №1.
13. Краинский, Н.В. Порча, кликуши и бесноватые как явление русской народной жизни / Н.В. Краинский. – Новгород, 1900. – [4], II, VI, 243 с.
14. Лахтин, М. Бесоодержимость в современной деревне / М. Лахтин // Вопросы философии и психологии. – 1910. – Кн. II. – С. 141–184.
15. Макарова, В.Ю. Священник и больной (по материалам второй половины XIX – начала XX веков) / В.Ю. Макарова // Антропология. Фольклористика. Лингвистика: Сб. статей. СПб., 2002. – Вып. 2. – С. 131–169.
16. Мельникова, Е.А. Отчитывание бесноватых: практики и дискурсы / Е.А. Мельникова // Антропологический форум. – 2006. – №4. – С. 220–263.
17. Минько, Л.И. Суеверия и приметы: истоки и сущность / Л.И. Минько. – Минск: Наука и техника, 1975. – 191 с.
18. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор комментариев О.А. Черепанова. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1996. – 212 с.
19. НАРБ. Справка о «святых» и чтимых местах по Брестской области БССР, 17 декабря 1958 года. Ф. 951. Оп. 4. Д. 17. Л. 91–93.
20. НИАБ. О ношении солдатскою вдовою Настасьей Горбацевичевою и крестьянкою Лёвковичевою растрёпанных волос, без накрытия головы платками, хождению разутыми и плевании на левую сторону, 1 ноября 1872 – 20 ноября 1872 года. Ф. 136. Оп. 1. Д. 34082. 17 л.
21. О чудесном исцелении больной крестьянки деревни Горны, Гродненского уезда, Фёклы Ласик // Вологодские епархиальные ведомости. – 1884. – № 19. – С. 385–387.
22. Обнинский, П.Н. В области суеверий и предрассудков / П.Н. Обнинский // Юридический вестник. – 1890. – Т. VI. – Кн. 1. – С. 359–381.
23. Обнинский, П.Н. Закон и быт: очерки и исследования / П.Н. Обнинский. – М.: Тип. А.И. Снегиревой. – 1891. – Вып. 1. – 423 с.
24. Орлова, Л.В. Экзорцизм в христианстве как предтеча психотерапевтического метода / Л.В. Орлова // Религиоведение. – 2014. – № 1. – С. 191–200.
25. Пархоменко, К. Вселение и изгнание дьявола / К. Пархоменко, Е. Пархоменко. – СПб.: Изд. дом «Нева» – М.: Изд.-во «Олма-пресс», 2002. – 128 с.
26. Попов, Г. Русская народно-бытовая медицина / Г. Попов. – СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1903. – 404 с.
27. Смирнов, Н.М. Донесение калужского гражданского губернатора Н. М. Смирнова министру внутренних дел Л. А. Перовскому / Н.М. Смирнов // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: альманах. – М.: Студия ТРИТЭ: Рос. Архив, 2001. – Т. XI. – С. 195–196.
28. Снегирев, И.М. Москва. Подробное историческое и археологическое описание города / И.М. Снегирев, А.А. Мартынов. – М., 1875. – Т.1–2. – С. 158–159.
29. Сурский, И.К. Отец Иоанн Кронштадтский / И.К. Сурский. – М.: Изд-во «Отчий дом», 2011. – 720 с.
30. Томин, Н. Явление одержимости при полтергейсте. Рукопись / Н. Томин. – Иркутск, 2015. – 23 с.
31. ФФМ УНЛБФ БГУ. Записи Ю.А. Сегень. Ф. 1. Оп. 12. П. 41. № 6. Л. 1.
32. ФФМ УНЛБФ БГУ. Записи З.А. Абодовской, М.П. Рак. Ф. 2. Оп. 3. П. 21. № 3. Л. 1.
33. ФФМ УНЛБФ БГУ. Записи И.В. Долгих. Ф. 2. Оп. 7. П. 6. Л. 1.
34. ФФМ УНЛБФ БГУ. Записи С.А. Шелюто. Ф. 3. Оп. 5. П. 6. № 1. Л. 1.
35. ФФМ УНЛБФ БГУ. Записи О.С. Лисовской. Ф. 4. Оп. 14. П. 13. № 35. Л. 1.
36. ФФМ УНЛБФ БГУ. Записи Н. Алёшкевич, Н. Бируковой, Ю. Бекер, А. Каравай. Ф. 4. Оп. 2. П. 14. № 108. Л. 1.
37. ФФМ УНЛБФ БГУ. Записи А.В. Калининой, И.В. Кондратовой. Ф. 4. Оп. 2. П. 15. Л. 1.
38. Христофорова, О.Б. Одержимость в русской деревне / О.Б. Христофорова. – М.: Неолит, 2016. – 392 с.
39. Case report: A prototypical experience of ‘poltergeist’ activity, conspicuous quantitative electroencephalographic patterns, and sLORETA profiles – suggestions for intervention / W.G. Roll [et all] // Neurocase: The Neural Basis of Cognition. – 2012. – Vol. 18. – № 6. – P. 527–536.
40. ERA, Vene 14, 473/5 (28).
41. Felicitas, D. Goodman. Egzorcyzmy Anneliese Michel / D. Felicitas. – Gdańsk: Fenomen, 2005. – P. 12–13.

42. Houran, J. Hauntings and Poltergeist-Like Episodes as a Confluence of Conventional Phenomena: A General Hypothesis / J. Houran, L. Rense // Perceptual and Motor Skills. – 1996. – Vol. 83. – P. 1307–1316.
43. Opsasnick, M. Haunted Boy of Cottage City. The Cold Hard Facts behind the Story That Inspired «The Exorcist» / M. Opsasnick // Strange Magazine 20 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.strangemag.com/exorcistpage1.html (дата обращения 01.12.19).
44. Walusinski, O. Possessions Including Poltergeist: «Are You There, Madness?» / O. Walusinski // Front Neurol Neurosci. – 2018. – № 42. – P. 59–71.
45. Wereńko, F. Przyczynek do lecznictwa ludowego / F. Wereńko // Materiały anrtopologiczno-archeologiczne i etnograficzne. – Kraków, 1896. – T. 1. – P. 119.

Текст поступил в редакцию 11.12.2019.
Принят к публикации 09.03.2020.
Опубликован 30.06.2020.

---

[1] Орфография источника сохранена.
[2] «Отчитывание» в этот период понимается не только как способ борьбы с одержимостью бесами, но и как вариант противодействия другим проблемам, например, для «терапии» детских болезней, пьяниц, предполагая, что священник также обладает специальными заклинательными молитвами против этих недугов [Макарова, 2002, 135, 140].
[3] Здесь и далее перевод с белорусского языка и литературная обработка текстов выполнена И.С. Бутовым.
[4] Зап. И. Бутов в 2018 году от Альфер Антона Степановича, 1929 г. р., д. Груздово Поставского р-на Витебской обл.
[5] Зап. Н. Дробудько от Долгой Станиславы Антоновны, 1922 г. р., Долгого Ивана Константиновича, 1923 г. р., д. Каштеляновщина Глубокского р-на Витебской обл.
[6] Зап. И. Долгих в 2001 году от Глинской Марии Ефимовны, 1936 г. р., д. Бабичи Глубокского р-на Витебской обл.
[7] В записи не конкретизируется как именно чёрт пугал девушек, но это могли быть какие-то странные звуки, образы или различные полтергейстоподобные явления.
[8] Козявка, букашка.
[9] Зап. О. Лисовская в 1984 году от Лисовской Анны Яковлевны, 1930 г. р., д. Новый Двор Свислочского р-на Гродненской обл.
[10] На Шчодра или на Шчодры вечар – вечер накануне (Старого) Нового года 31 декабря (13 января).
[11] Что под этим подразумевается, не совсем понятно.
[12] Зап. Ю. Сегень в 2001 году от Русакевич Нины Михайловны, 1934 г. р., д. Подлазье Ляховичского р-на Брестской обл.
[13] Схожий мотив выделяет в литовских народных сказаниях и Б. Кербелите: «Чёрт вселяется в человека / поселяется в доме. Колдун велит ему уходить через маленький палец человека / велит идти в пустошь. Уходя, чёрт отрывает человеку палец» [Кербелите, 2001, 170].
[14] Место происшествия в источнике не указано.
[15] Сдавливание горла – это одна из мер, часто упоминаемая в то время в популярных изданиях, направленная на то, чтобы оттуда вышел «сидящий в человеке бес» [Обнинский, 1890, 360; Обнинский, 1891, 385].
[16] В записи не обозначены точные хронологические рамки произошедшего.
[17] Зап. С. Шелюто в 2000 году от Шелюто Петра Андреевича, 1923 г. р., д. Глуховка Ветковского р-на Гомельской обл.
[18] С 1921 по 1939 год входила в состав Виленского воеводства Польши.
[19] В другой записи, сделанной спустя два года после первой, есть несколько новых подробностей произошедшего. Например, та же информантка указывает, что дух не любил, когда кто-нибудь смеётся и облил тестом для блинов смеющуюся молодёжь [ФФМ УНЛБФ БГУ. Ф. 4. Оп. 2. П. 14. № 108. Л. 1].
[20] Зап. А. Калинина, И. Кондратова в 1991 году от Шукелойть Ядвиги Викторовны, 1925 г. р., д. Замостяны Ошмянского р-на Гродненской обл.
[21] Зап. Н. Алёшкевич, Н. Бирукова, Ю. Бекер, А. Каравай в 1993 году от Шукелойть Ядвиги Викторовны, 1925 г. р., д. Замостяны Ошмянского р-на Гродненской обл.
[22] С 1921 по 1939 год входила в состав Виленского воеводства Польши.
[23] Зап. З. Абодовская, М. Рак в 2010 году от Кижло Анны Францевны, 1930 г. р., Кижло Мячеслава Болиславовича, 1926 г. р., д. Плюсы Браславского р-на Витебской обл.
[24] Согласно Б. Кербелите эти сюжеты также могут быть отнесены к мотивам: «Чёрт показывается человеку / вселяется в человека / нарушает порядок в доме / бросает предметы. Человек крестится / ксёндз святит дом – чёрт убегает» [Кербелите, 2001, 187], а также «В доме показываются привидения: кто-то бросает предметы / картошку. Ксёндз святит дом / люди окуривают дом священными травами / поют песнопения, посвящённые чёткам, / заказывают мессу – привидения исчезают» [Кербелите, 2001, 184].
[25] Зап. в 1987 году в д. Аполец Холмского р-на Новгородской обл. от информанта 1937 г. р.
[26] Письмо Е.В. Шелоботиной от 5.02.1983 (ныне хранится в личном архиве Михаила Герштейна, Санкт-Петербург).

[27] Приводим документ целиком.
[28] В современном немецком языке наиболее близок к нему термин *spukhaus*, а в английском – *haunted house*.
[29] Этот случай вдохновил Уильяма Питера Блетти на написание романа-бестселлера «Изгоняющий дьявола», по которому в 1973 году был снят не менее известный одноимённый фильм.
[30] Например, «Книге правил», ставшей с 1839 года главным нормативным сборником РПЦ. Книга содержит 79-е правило Святых Апостолов, 60-е правило VI Вселенского (III Константинопольского) Собора, 17–6 правило Анкирского поместного собора, 26 правило поместного Лаодикийского Собора и ответы Св. Тимофея епископа Александрийского о поведении священника с «беснуемым».

References

1. Avilin T.V. *Tainstvennaya Belarus' V: mat-ly konfer.* [Mysterious Belarus. Proc. of the 5th Conference]. Minsk: Registr, 2019, pp. 188–209 (in Russian).
2. Arkadij arhiepiskop. *Rossijskij Arhiv: Istoriya Otechestva v svidetel'stvah i dokumentah XVIII–XX vv.: Al'manah* [Russian Archive: History of the Fatherland in the evidence and documents of the 18th – 20th centuries: Almanac]. Moscow: Studiya TRITE, Ros. Arhiv, 2001, vol. XI, pp. 190–195 (in Russian).
3. Atapin S.S., Lupanova V.M. *Rossijskij Arhiv: Istoriya Otechestva v svidetel'stvah i dokumentah XVIII–XX vv.: al'manah* [Russian Archive: History of the Fatherland in evidence and documents of the 18th – 20th centuries: Almanac]. Moscow: Studiya TRITE, Ros. Arhiv, 2001, vol. XI, p. 190 (in Russian).
4. Atapin S.S. *Rossijskij Arhiv: Istoriya Otechestva v svidetel'stvah i dokumentah XVIII–XX vv.: al'manah* [Russian Archive: History of the Fatherland in evidence and documents of the 18th – 20th centuries: almanac]. Moscow: Studiya TRITE, Ros. Arhiv, 2001, vol. XI, p. 190 (in Russian).
5. Butov I.S., Gajduchik V.N., Aleksinskij V.S. *Zhivaya starina* [Living Antiquity]. 2017, no. 2 (94), pp. 55–57 (in Russian).
6. *Gosudarstvenny arckhive Vologodskoy oblasti* [State Archive of Vologda Oblast]. Fund I-1. Inventory 2. File 1149, fols. 328–329v (in Russian).
7. *Gosudarstvenny arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund 109. Inventory. 20. File 111, fol. 10 (in Russian).
8. *Zhyvoe nasha slova: dyyalektal. zb. (da 90-goddzya chl.-kar. NAN Belarusi Yu.F. Mackevich)* [Our Living Word: Collection (On the 90th anniversary of the corresponding member of NASB Yu.F Mackiewicz)]. Minsk: Belarus. navuka, 2001, 351 p. (in Belarusian).
9. Zagorskij A. *Rossijskij Arhiv: Istoriya Otechestva v svidetel'stvah i dokumentah XVIII–XX vv.: Al'manah* [Russian Archive: History of the Fatherland in the evidence and documents of the 18th – 20th centuries: Almanac]. Moscow: Studiya TRITE, Ros. Arhiv, 2001, vol. XI, pp. 196–197(in Russian).
10. *Iz Bijska. Sibir'* [From Biysk. Siberia]. 1878, no. 33, p. 3 (in Russian).
11. Kerbelite B. *Tipy narodnyh skazanij. Strukturno-semanticheskaya klassifikaciya litovskih etiologicheskih, mifologicheskih skazanij i predanij* [Types of folk tales. Structural and semantic classification of Lithuanian etiological, mythological legends and traditions]. St. Petersburg: Evropejskij Dom, 2001, 607 p. (in Russian).
12. Kirpichnikov A. *Daleko li my ushli ot mificheskogo mirosozercaniya* [How far have we gone from the mythical worldview]. 1885, vol. 1, no. 1 (in Russian).
13. Krainskij N.V. *Porcha, klikushi i besnovatye kak yavlenie russkoj narodnoj zhizni* [Witchery, hysterical women and the possessed as a phenomenon of Russian folk life]. Novgorod, 1900, [4], II, VI, 243 p. (in Russian).
14. Lahtin M. *Voprosy filosofii i psihologii* [Questions of Philosophy and Philology]. 1910, book II, pp. 141–184 (in Russian).
15. Makarova V.Yu. *Antropologiya. Fol'kloristika. Lingvistika: Sb. Statej* [Anthropology. Folklore Studies. Linguistics]. St. Petersburg, 2002, no. 2, p. 131–169 (in Russian).
16. Mel'nikova E.A. *Antropologicheskij forum* [Anthropological Forum]. 2006, no. 4, p. 220–263 (in Russian).
17. Min'ko L.I. *Sueveriya i primety: istoki i sushchnost'* [Superstition and signs: the origins and essence]. Minsk: Nauka i tekhnika, 1975, 191 p. (in Russian).
18. *Mifologicheskie rasskazy i legendy Russkogo Severa* [Mythological stories and legends of the Russian North]. Ed. by O.A. Cherepanova. St. Petersburg: Izd-vo S.-Peterburg. un-ta, 1996, 212 p. (in Russian).
19. *Natsional'ny arkhiv Respubliki Belarus'* [National Archive of the Republic of Belarus]. Fund 951. Inventory 4. File 17, fols. 91–93 (in Russian).
20. *Natsional'ny istoricheskiy arkhiv Belarusi* [National Historical Archives of Belarus]. Fund 136. Inventory 1. File 34082, 17 fols. (in Russian).
21. *Vologodskie eparhial'nye vedomosti* [Vologda Diocese Bulletin]. 1884, no. 19, p. 385–387 (in Russian).
22. Obninskij P.N. *Yuridicheskij vestnik* [Law Bulletin]. 1890, vol. VI, part 1, p. 359–381 (in Russian).
23. Obninskij P.N. *Zakon i byt: ocherki i issledovaniya* [Law and life: essays and studies]. Moscow: Tip. A.I. Snegirevoj, 1891, vol. 1, 423 p. (in Russian).
24. Orlova L.V. *Religovedenie* [Study of Religion]. 2014, no. 1, p. 191–200 (in Russian).
25. Parhomenko K. *Vselenie i izgnanie d'yavola* [Institution and exile of the devil]. St. Petersburg: "Neva" Publ., Moscow: "Olma-press" Publ., 2002, 128 p. (in Russian).
26. Popov G. *Russkaya narodno-bytovaya medicina* [Russian folk medicine]. St. Petersburg: Tip. A.S. Suvorina, 1903, 404 p. (in Russian).

27. Smirnov N.M. *Rossijskij Arhiv: Istoriya Otechestva v svidetel'stvah i dokumentah XVIII–XX vv.: al'manah* [Russian Archive: History of the Fatherland in evidence and documents of the 18th – 20th centuries: Almanac]. Moscow: Studiya TRITE: Ros. Arhiv, 2001, vol. XI, p. 195–196 (in Russian).
28. Snegirev I.M., Martynov A.A. *Moskva. Podrobnoe istoricheskoe i arheologicheskoe opisanie goroda* [Moscow. Detailed historical and archaeological description of the city]. Moscow, 1875, part 1–2, p. 158–159 (in Russian).
29. Surskij I.K. *Otec Ioann Kronshtadtskij* [Father John of Kronstadt]. Moscow: "Otchij dom" Publ., 2011, 720 p. (in Russian).
30. Tomin N. *Yavlenie oderzhimosti pri poltergejste. Rukopis'* [The phenomenon of obsession with poltergeist. Manuscript]. Irkutsk, 2015, 23 p. (in Russian).
31. *Fond fol'klornykh materialov uchebno-nauchnoy laboratorii belorusskogo fol'klora BGU* [Fund of Folklore Materials of the Education and Science Laboratory of Belorussian Folklore of Belorussian State University]. Fund 1. Inventory 12. P. 41. No. 6. Fol. 1. Notes by Yu.A. Segen' (in Russian).
32. *Fond fol'klornykh materialov uchebno-nauchnoy laboratorii belorusskogo fol'klora BGU* [Fund of Folklore Materials of the Education and Science Laboratory of Belorussian Folklore of Belorussian State University]. Fund 2. Inventory 3. P. 21. No. 3. Fol. 1. Notes by Z.A. Abodovskaya, M.P. Rak (in Russian).
33. *Fond fol'klornykh materialov uchebno-nauchnoy laboratorii belorusskogo fol'klora BGU* [Fund of Folklore Materials of the Education and Science Laboratory of Belorussian Folklore of Belorussian State University]. Fund 2. Inventory 7. P. 6. Fol. 1. Notes by I.V. Dolgikh (in Russian).
34. *Fond fol'klornykh materialov uchebno-nauchnoy laboratorii belorusskogo fol'klora BGU* [Fund of Folklore Materials of the Education and Science Laboratory of Belorussian Folklore of Belorussian State University]. Fund 3. Inventory 5. P. 6. No. 1. Fol. 1. Notes by S.A. Shelyuto (in Russian).
35. *Fond fol'klornykh materialov uchebno-nauchnoy laboratorii belorusskogo fol'klora BGU* [Fund of Folklore Materials of the Education and Science Laboratory of Belorussian Folklore of Belorussian State University]. Fund 4. Inventory 14. P. 13. No. 35. Fol. 1. Notes by O.S. Lisovskaya (in Russian).
36. *Fond fol'klornykh materialov uchebno-nauchnoy laboratorii belorusskogo fol'klora BGU* [Fund of Folklore Materials of the Education and Science Laboratory of Belorussian Folklore of Belorussian State University]. Fund 4. Inventory 2. P. 14. No. 108. Fol. 1. Notes by N. Aleshkevich, N. Birukova, Yu. Beker, A. Karavaj (in Russian).
37. *Fond fol'klornykh materialov uchebno-nauchnoy laboratorii belorusskogo fol'klora BGU* [Fund of Folklore Materials of the Education and Science Laboratory of Belorussian Folklore of Belorussian State University]. Fund 4. Inventory 2. P. 15. Fol. 1. Notes by A.V. Kalinina, I.V. Kondratova (in Russian).
38. Hristoforova O.B. *Oderzhimost' v russkoj derevne* [Obsession in the Russian village]. Moscow: Neolit, 2016, 392 p. (in Russian).
39. Roll W.G. [et all]. *Case report: A prototypical experience of 'poltergeist' activity, conspicuous quantitative electroencephalographic patterns, and sLORETA profiles – suggestions for intervention.* Neurocase: The Neural Basis of Cognition. 2012, vol. 18, no. 6, pp. 527–536 (in English).
40. *Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiiv*. Vene. 14, 473/5 (28).
41. Goodman F.D. *Egzorcyzmy Anneliese Michel* [Exorcism of Anneliese Michel]. Gdańsk: Fenomen, 2005, p. 12–13 (in Polish).
42. Houran J., Rense L. *Hauntings and Poltergeist-Like Episodes as a Confluence of Conventional Phenomena: A General Hypothesis. Perceptual and Motor Skills*, 1996, vol. 83, pp. 1307–1316 (in English).
43. Opsasnick M. Haunted Boy of Cottage City. The Cold Hard Facts behind the Story That Inspired «The Exorcist». *Strange Magazine 20.* Available at: http://www.strangemag.com/exorcistpage1.html (accessed on December 1, 2019) (in English).
44. Walusinski O. Possessions Including Poltergeist: "Are You There, Madness?". *Front Neurol Neurosci,* 2018, no. 42, pp. 59–71 (in English).
45. Wereńko F. *Contribution to folk medicine, anthropological, archeological and ethnographic materials* [Przyczynek do lecznictwa ludowego, Materiały anrtopologiczno-archeologiczne i etnograficzne]. Kraków, 1896, part 1, p. 119 (in Polish).

Submitted for publication: December 11, 2019.
Accepted for publication: March 9, 2020.
Published: June 30, 2020.

Религиоведение. 2020. № 2. С. 77–90.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 2. P. 77–90.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.2.77-90

[1] Аринин Е.И., [2] Глаголев В.С.

[1] Владимирский государственный университет
600000, Россия, г. Владимир, ул. Горького, 87
eiarinin@mail.ru
[2] Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД России
119454, Россия, г. Москва, пр-т Вернадского, 76
silvari@mail.ru

Аринин Е.И.

Глаголев В.С.

Религиоведческие аспекты феноменов атеизма и благочестия в культуре эпохи Цицерона (на материале 7 русских переводов «О природе богов», 1752–1998)

Аннотация. История XX века высветила ряд специфичных аспектов отношений феноменов религии и атеизма, корни которых прослеживаются с античности. Цицерон дистанцирует нормативное благочестие «religio» от девиантных «superstitio» народа и «atheos» элит, введя новый термин в латинскую литературу в качестве транслитерации греческого слова «ἄθεος», имевшего два основных значения: «отрицающий богов» (безбожник) и «оставленный богами» (несчастный). Данные альтернативные формы личной и групповой идентификации прошли ряд исторических этапов своих взаимоотношений, сохранив значимость до настоящего времени, часто трактуясь как отношение абсолютного «добра» с абсолютным «злом», при этом в одном случае «добром» выступает религия, а в другом – атеизм. С конца XX века в российском обществе утверждаются парадоксальные идентичности «православного атеизма», «евангельского атеизма» и т.п., стремящиеся сочетать сложившиеся альтернативы.

Ключевые слова: религия, атеизм, суеверие, философия, идентичность, самоидентификация

[1] Evgenyi I. Arinin, [2] Vladimir S. Glagolev

[1] Vladimir State University
87 Gorkogo str., Vladimir, Russia, 600000
eiarinin@mail.ru
[2] MGIMO University
76 Vernadskogo prosp., Moscow, Russia, 119454
silvari@mail.ru

Religious Aspects of the Phenomena of Atheism and Piety in the Culture of the Era of Cicero (Based on 7 Russian Translations of “On the Nature of the Gods”, 1752–1998)

Abstract. The history of the twentieth century highlighted a number of specific aspects of the relations of the phenomena of religion and atheism, the roots of which can be traced back to antiquity. Cicero distances the normative piety of “religio” from the deviant “superstitio” of the people and “atheos” of the elites, introducing a new term in Latin literature as a transliteration of the Greek word ἄθεος, which had two main meanings: “denying the gods” (godless) and “abandoned by the gods” (unhappy). These alternative forms of personal and group identification have gone through a number of historical stages of their relationship, retaining their significance up to the present, often being interpreted as the relationship of absolute “good” to absolute “evil”, in this case, religion acts as “good” and atheism as “evil”. Since the end of the 20th century, paradoxical identities of “Orthodox atheism”, “evangelical atheism”, etc., have been affirmed in Russian society, striving to combine the existing alternatives.

Key words: religion, atheism, superstition, philosophy, identity, self-identification

Введение

Многие в современной России ещё помнят, что всего только одно поколение назад, с 1989 года, прекратилась пропаганда принудительного государственного атеизма, которая почти 70 лет исходила из постулата, что единственно истинным мировоззрением является научное, т.е. подлинное, понимание реальности, тогда как «религия отмирает», что было созвучно некоторым положениям влиятельных концепций XIX века, идущим от О. Конта (Isidore Marie Auguste François Xavier Comte, 1798–1857) и К. Маркса (Karl Heinrich Marx, 1818–1883), полагавших, что религию в перспективе вытеснят наука и коммунизм. История наглядно показала, что эти предсказания не оправдались, однако в целом альтернатива атеизма и религии как взаимоисключающих противоположностей присутствует в глобальной культуре, где привычными стали социологические исследования, проводимые в десятках стран мира, в которых тысячам респондентов предлагают сделать выбор между принадлежностью к «religion» или «atheism» [WIN-Gallup, 2012]. Последние очевидно свидетельствуют, что атеизм выражает влиятельные аспекты социальной действительности, оказываясь для миллионов людей многих стран не менее значимым идентификационным выбором, чем религия.

Вместе с тем, хорошо известно, что слово «атеизм» собирательно охватывает достаточно разнородные социальные феномены, поскольку, как отметила Е.Д. Руткевич, он «ассоциируется с вольнодумством, свободомыслием, агностицизмом, материализмом, рационализмом» [Руткевич, 2017, 13]. Не менее многообразной является и та социальная реальность, с которой ассоциируется слово «религия» [Аринин, 2017, 25–36]. Вместе с тем, фактическое взаимоотношение между этими разнообразными социальными феноменами является значительно более сложным и многоплановым, чем простое их противостояние, поскольку сегодня зафиксирован ряд парадоксальных на первый взгляд идентичностей, таких как, к примеру, «православный атеизм», «евангельский атеизм» и т.п. В научных исследованиях, как отмечал ещё Аристотель (Ἀριστοτέλης, 384–322 гг. до н.э.), важно учитывать, что если «слово имеет бесчисленное множество значений, то совершенно очевидно, что речь была бы невозможна; в самом деле, не означать что-то одно – значит ничего не означать, <…> невозможно что-либо мыслить, если не мыслят что-то одно» [Аристотель, 1976, 127]. В таком контексте необходимо обратиться как к истории слова (лексемы, термина) «атеист», так и к истории обозначаемых им феноменов (денотациям и коннотациям слова). В русском языке это слово присутствует с XVIII века [Фасмер, 1987, 95]. В тот же период в нашу культуру входило и слово «религия» [Фасмер, 1987, 446]. Обращение к лингвистическому ресурсу «Национальный корпус русского языка» (далее – НКРЯ) показывает, что слово «атеизм» встречается в этой базе текстов с середины XIX века (1845 год), тогда как слово «религия» присутствует там с 1783 года (на 11.11.2019) [Национальный корпус, http://www.ruscorpora.ru/new/].

1. Трактат Цицерона «De natura deorum»

Исторически слово «атеист» приходит к нам из европейских полемических текстов эпохи Реформации, где оно восходит к латинскому «atheos», которое впервые появляется в трактате «De natura deorum» (далее – ND, 44 г. до н.э.), написанном Цицероном (Marcus Tullius Cicerō, 106–43 гг. до н. э.), членом римской жреческой коллегии авгуров, патриотом Вечного города, которому сенат присвоил почётный титул «Pater Patriae» («Отец Отечества», 63 г. до н.э.), но, тем не менее, убитом через 20 лет по приказу властей как «hostis populi Romani» («враг народа Рима»). Латинское слово «atheos» (ND, I:63), в свою очередь, стало транслитерацией греческого слова «ἄθεος», имевшего, согласно словарям, несколько значений: 1) отвергающий (общепризнанных) богов, 2) безбожный, нечестивый и 3) отвергнутый богами [Древнегреческо-русский словарь, 1958, 42]. Иногда таких значений выделяется четыре: 1) отрицающий богов, признанных государством, 2) безбожный, нечестивый, 3) оставленный богами, 4) атеист [A Greek-English Lexicon, 1883, 29].

Текст трактата «De natura deorum», насколько нам известно, семь раз издавался на русском языке (1752–2018), при этом в латинском оригинале слово «atheos» встречается 1 раз (при наличии двух различающихся версий), к которому мы обратимся,

отметив исторические особенности его русских переводов, представляющих или пересказывающих фрагмент 63 главы 23 первой книги (ND I: 63):

43 г. до н.э.

«Quid Diagoras, Atheos qui dictus est, posteaque Theodorus; nonne aperte Deorum naturam sustulerunt?» [M. TVLLI CICERONIS]

«Quid, Diagoras, ἄθεος qui dictus est, posteaque Theodorus nonne aperte deorum naturam sustulerunt?» [De natura deorum]

1752 (1767):

«Я думаю, когда благочестие к богам отложить, то и вся погибнет верность, разорится общество, и исчезнет первейшая добродетель в людях, то есть правосудие. Против бытия богов спорить, в шутках или в правду, есть дело пагубное и нечестивое» [Мнения, 1752, 11].

1779:

«Что скажете о Диагоре и Феодоре прозванными безбожниками, которые явно Существо Божие уничтожали?» [Марк Туллий Цицерон, 1779, 32].

1817:

«Думаете ли вы, что безбожники Диагор и Феодор могли иметь предрассудки?» [Беседы, 1817, 82].

1892 (2002–2018):

«А далее, разве Диагор, прозванный ἄθεος, и за ним Феодор, не отвергали открыто существования божия?» [Цицерон, 1892, 46].

1982:

«И потом, разве Диагор, прозванный Αθεος (Безбожник), и потом Феодор не ниспровергали открыто природу богов?» [Цицерон, 1982, 235].

1985:

«А Диагор? Диагор, прозванный ἄθεος («Безбожник»), а затем Феодор – разве не отвергали открыто богов?» [Цицерон, 1985, 80].

1998:

«А Диагор, прозванный «теос» («Безбожник»), а затем Теодор – разве не отвергали откровенно богов?» [Марк Туллий Цицерон].

Почти все приведённые переводы фрагмента «ND I: 63» сопровождаются далее эпитетами, маркирующими «инвективность» феномена «ἄθεος/atheos», подчёркнуто определяя его носителей как людей «бессовестных», «беззаконных», «злочестивых», «клятвопорушников», «клятвопреступников», «кощунников», «нечестивцев», «подлецов», «святотатцев», «порочных», «преступников» и «чудовищ». Религия как абсолютное «добро» противостоит здесь атеизму как абсолютному «злу». Очевидно, однако, что миллионы респондентов упомянутого выше опроса Gallup International Association в 2012 году, которые отнесли себя к категории «atheism», не согласятся с такими коннотациями их идентичностей.

Для самого Цицерона феномен «ἄθεος/atheos» противостоял не столько феномену «religio», как это могло показаться народу, судьям и политикам, осудившим Сократа и других известных интеллектуалов, получивших такое «прозвище», сколько «δεισιδαιμονία/superstitio», которым противостояли положения поэмы «De rerum natura» Лукреция (Titus Lucretius Carus, ок. 99–55 гг. до н. э.), которую высоко ценил Цицерон именно за стремление освободить человечество от «суеверий», т.е. ложных страхов перед незримыми силами, правящими мирозданием. Для Цицерона слово «religio» обозначало не унизительные страхи перед таинственными явлениями, не «superstitio», но собирательное для разных народов, объединённых вокруг urbs Roma как центра Pax deorum, название практик возвышенного «благочестия к богам», включая и богов других народов, без которого «погибнет верность... и исчезнет... правосудие» [Религия, 2019, 10, 16–17, 32–34].

В трёх изданиях XVIII века (1752, 1767 и 1779) слово «religio» переводилось как «закон» и, соответственно, слово «atheos» («безбожники»), трактовалось как его альтернатива, квалифицируясь в контексте юридического дискурса как «дело пагубное и нечестивое» («беззаконие», «порок», «преступление» и т.п.), которому человек не мог следовать по своей природе в качестве «творения Бога», но его, однако, могли так «прозвать», т.е. публично обвинив в «безбожии», хотя, возможно,

и ошибочно и поверхностно, как некоторых философов, особенно Сократа. Такого рода лексемы входят в русский язык с XI века («безбожьствие», 1097) [Словарь, 1975, 93, 79]. Так столетиями могли именовать любых иноверцев («безбожные агаряне», «безбожные басурманы» и т.п.) [Хождения, 1857, 5, 6]. В XVIII веке содержание слова существенно меняется, когда, к примеру, в 1730 году было издано «Рассуждение о безбожии» архиепископа Феофана (Прокоповича), а в 1761 году состоялась премьера пьесы М.М. Хераскова «Безбожник», где терминами «безбожие» и «безбожники» обозначались сограждане, которые считались так или иначе отступающими от универсальных норм жизни по законам, «установленных богом». Феномен «безбожия» стал трактоваться как целый спектр нарушений норм социальной солидарности от возвышенного увлечения «аθеистским умышлением», естественного для некоторых людей «высокого разума и учения» (Прокопович) до не менее естественного, но низменного стремления соблазнить девушку (Херасков).

Эта семантика отразила особенности исторической эпохи, когда после заключения Вестфальского мира (Pax Westphalica, Westfälischer Friede, 1648) тысячелетнее деление всех сограждан на приверженцев «Ecclesia Catholica» («De vera religione», 390), т.е. «religio» как разделительного обозначения уникально «истинной религии» («Ecclesia Catholica Romana»), с одной стороны, и, с другой, «еретиков»/«схизматиков», т.е. «мятежников» и «отступников», собирательно достойных сжигания на костре, было радикально трансформировано. Утвердилось сосуществование целого ряда суверенных государств, каждое из которых учредило своё нормативное «вероисповедание» (confessio, denominatio, denominación religiosa, konfession, kerkgenootschap, náboženství, samfund, wyznanie, vjerska denominacija, θρήσκευμα, веравызнанне, вероизповеданието, вѣра, конфесія, религијска деноминација и т.п.). В Российской империи («Регламент, или Устав духовной коллегии», 1721) этот статус получило «грекороссийское исповедание» («Всероссийская Церковь»). Сложившееся многообразие «исповеданий» элиты стали собирательно описывать в коннотации с единой надконфессиональной «нашей святой религией» («notre sainte religion»), солидарной для всех «вѣр», снисходительно оправдывая, как, к примеру, Екатерина Великая, локальные особенности конфессий тем, что в разных странах «внешние обряды очень различны, но Церковь видит себя вынужденною к тому во внимание к грубости народа» (1744) [Сборник, 1871, 3, 6, 29–30]. М.В. Ломоносов специально в проекте регламента гимназии отмечал необходимость наказания за «проступки» и «преступления» против религии как установленного «закона» (1758) [Ломоносов, 1955, 492, 503, 505, 874]. У него же, создавшего кириллическую транслитерацию «физика» (1746, Вольфианская экспериментальная физика), встречается и первое статусное противопоставление феноменов религии (как множества локальных «исповеданий») и универсальной науки (физики), создаваемой в глобальной «Respublica literaria» («République des Lettres»), «граждане» которой принадлежали к разным «вѣрам», но это не мешало им открывать «истины» об устройстве природы (1760) [Ломоносов, 1952, 413].

В изданиях XIX века, согласно отмеченным выше данным НКРЯ, на два порядка возрастает и широко распространяется кириллическая транслитерация «религия» и переводчик Цицерона уже не сомневается, что некоторые философы и интеллектуалы могут сами себя идентифицировать как «безбожников», признавая присутствие в аристократическом обществе носителей такого рода «предрассудков». Уже в одном из первых отечественных философских словарей А.И. Галича (1818) были представлены статьи об «индифферентизме» («равнодушие ко всякой религии, собственной и чужой»), «натуралисте» («тот, кто отрицает все сверхъестественные действия и все чудеса»), «богохульстве» и «атеистах», которым противопоставлялись «деисты» и «теисты» [Галич, 2008, 26]. Именно в этом столетии по данным НКРЯ распространяется ряд упомянутых ранее синонимов, включая кириллические транслитерации распространившихся в эпоху Реформации французских, английских и немецких полемических лексем, противопоставляющих феномены «веры» и «разума», «религии» и «науки»: «деизм» (1815), «атеист» (1821), «вольнодумство» (1826), «материализм» (1826), «атеизм» (1845), «рационализм» (1853), «свободомыслие» (1860) и «агностицизм» (1896). В последнем для этого столетия

переводе трактата Цицерона (1892) слово «безбожник» заменяется на греческую лексему «ἄθεος», возможно, ввиду стремления отличить особенности мировоззрения упоминаемых древнегреческих авторов от социальных идентификаций XIX века, когда одна часть элит, подобно упомянутым выше О. Конту и К. Марксу, считала, что религия «отмирает» и в будущем будут невозможны «верующие», тогда как другая, подобно И. Канту и Г. Гегелю, не менее искренне полагала, что невозможны именно «атеисты», поскольку каждый всегда так или иначе осознаёт себя связанным с подлинным началом бытия, т.е. богом, который, различно трактуясь в конфессиях и философских сообществах, тем не менее, считается необходимым и достаточным основанием как «морального закона», так и «истин» познания.

В переводах XX века греческая лексема «ἄθεος» сохраняется в двух изданиях трактата (1982 и 1985), хотя советским переводчикам представлялась очевидной возможность античных мыслителей искренне «ниспровергать природу богов», выступая своего рода «криптоатеистами», которые не демонстрировали своих взглядов публично ввиду возможных репрессий, известных по трагическим судьбам ряда «нечестивцев», особенно Сократа, а позднее и первых христиан. В Российской империи была издана книга английского политика и атеиста Ч .Брэдло (Charles Bradlaugh, 1833–1891), утверждавшего, «что совершается величайшая из всех революций», когда происходит «переход от сверхъестественной религии к естественной», которой и является атеизм [Брэдло, 1907, 3, 17–18, 21]. В СССР лексемы «атеист» и «атеизм» с 20-х годов становятся разделительным маркером «мировоззрения творца светлого коммунистического будущего», сопровождаясь, однако, после провальной «пятилетки безбожия» (1932–1937) не только разрешением на творчество в жанре запрещавшейся ранее «сказки» в литературе, театре и кинематографе, но и известным феноменом «двоемыслия» 70-х годов XX столетия. Тогда в кругах интеллигенции стало популярным увлечение религией, мистикой, НЛО и т.п., а некоторые члены КПСС и ВЛКСМ публично позиционируя себя как «атеистов», тайно и «на всякий случай» крестили своих детей, праздновали Рождество, Пасху и т.п. В это время на экраны советских кинотеатров стали выходить фильмы А. Тарковского («Андрей Рублёв», снято в 1966, показано – в 1971; «Солярис», 1972; «Сталкер», 1979), которые и сегодня остаются непревзойдёнными шедеврами визуализации «образов трансцендентного».

В советской пропагандистской литературе атеизм как абсолютное «добро» противопоставлялся религии как абсолютному «злу», периодически обсуждая тему «может ли учёный быть верующим». В академических кругах той поры возникла концепция «безрелигиозного периода истории человечества», которую отстаивал, к примеру, В.Ф. Зыбковец, отмечавший, что происхождение религии следует объяснять только в контексте «возникновения и существования всякого рода заблуждений в познании человеком объективного мира и себя», из которых на определённом историческом этапе возникает собственно «религия» как «система заблуждений, <...> превратных воззрений, <...> чувствований и культа», что «ископаемый человек был безрелигиозным», но при этом у него возникли «нравственные нормы, искусство и знание» [Зыбковец, 1959, 4, 5, 12–13]. Эти идеи и сегодня порой популяризируются в интернете, утверждая наличие «безрелигиозного периода» в противостоянии к «поповской теории прамонотеизма» [Безрелигиозный период, http://www.winstein.org/publ/13-1-0-4503]. Таким образом, атеизм, понимаемый тогда как приверженность фактическим знаниям о действительности, считался вечным и помогающим нашим предкам осваивать природу, тогда как любые «превратные воззрения» и религии, оказываясь преходящими, рано или поздно «отмирают», подобно вере в «лешего» или «Бабу Ягу». Эти положения обосновывались, среди прочего, известным утверждением барона Гольбаха (Paul-Henri Thiry, baron d'Holbach, Heinrich Dietrich Baron von Holbach, 1723–1789) о детях как прирождённых атеистах (Le Bon-Sens Ou Idees Naturelles Opposees Aux Idees Surnaturelles, 1772) [Гольбах, 1924, 37]. Оно противопоставлялось известному тезису Тертуллиана (Quintus Septimius Florens Tertullianus; ок.155 – ок.240) о душе как прирождённой христианке [Душа, http://foma.ru/dusha-po-prirode-xristianka.html]. Натуралистические представления Гольбаха, в свою очередь, восходили к эпикурейской традиции упоминавшейся ранее философской

поэмы «De rerum natura», которую высоко ценил Цицерон, но не за «атеистическое мировоззрение» его автора, а за стремление освободить человечество от «суеверий».

2. Двойственность «ἄθεος»: версии поэтов и философов

М.М. Шахнович одной из первых обратила внимание на то, что древнегреческое слово «ἄθεος» первоначально фиксируется в текстах не философов, а поэтов (Пиндар, Эсхил и Софокл), где оно «значило "лишённый божества"», а не «мыслителя, отрицающего богов» [Шахнович, 1992, 35]. А.Т. Казарян (1944–2019) позднее отмечал, что «термин ἄθεος, по-видимому, изначально означающий «лишённый божества», впервые появляется у поэтов – Пиндара в «Пифийских песнях» (Pythia. 4. 162 – «безбожных стрел»), Эсхила в «Евменидах» (Eumenides. 151 – «просителя безбожного») и Софокла (Electra. 124 – «безбожных убийств»)» [Казарян, 2001, 661]. Обращение к текстам упомянутых поэтов показывает, что все они творили в трагическую эпоху греко-персидских (500–449 гг. до н. э.) и делосско-пелапонесских (431–404 гг. до н.э.) войн, когда в греческой культуре стали радикально меняться традиционные представления о нормах жизни и понимания мира. Пиндар (Πίνδαρος, ок. 522 – ок. 438 гг. до н.э.) в «Пифийских песнях» («Пифийских Одах», 462 г. до н.э.) упомянул про «глубокорунный покров Барана», который спасал от «безбожных мачехиных стрел», «безбожность» которых, видимо, коренилась именно в их лишённости покровительства со стороны незримых сил (божеств) своей общины (полиса), поскольку их посылали вражеские лучники.

«Безбожность» для людей той эпохи была связана с локальными коннотациями, когда «почитание» на местном уровне нормативно сочеталось с «нечестивостью» и «богоборчеством». Э. Бенвенист отмечал, что в древних культурах присутствует убеждение в практичной «магической силе» как неком «залоге», когда именно личное отношение человека к тому или иному незримому «актору», к примеру, Индре, чьи описанные в преданиях подвиги служили основой для надежды, что оказание ему «доверия» и формирование общности его сторонников, в противостоянии сторонникам других богов, с которыми Индра соревнуется и борется, приведёт к «вознаграждению», причём доверие проявляется в «щедрости жертвоприношения» [Бенвенист, 1995, 125–127]. Таким образом, «вверяя себя Индре», ты получал именно от него «магическую силу и поддержку», т.е. «теист» и «верующий» в отношении «Своего Бога» (Индры) должен быть стать «атеистом», «нечестивцем», «богоборцем» и «неверующим» в отношении «других (чужих) богов», поскольку, как считалось, именно этот избранный незримый «актор» давал реальные силы фактически побеждать в боевых сражениях.

От Гесиода (Ἡσίοδος, VIII–VII вв. до н. э.) мы знаем предание про «богоборчество» между самими богами и о втором поколении людей («серебряного века»), отказавшемся почитать богов, т.е. о целом поколении «нечестивцев» и «атеистов». Аналогичные «богоборческие» моменты присутствуют и в гомеровском эпосе, объясняемые тем, что «богоборец, стремящийся доказать своё равенство с божеством греческого Олимпа, сам был некогда богом своего ли отдельного племени (как, видимо, Ахилл) или племени чужого и грекам чуждого» [Шталь, 1990, 13]. Тем самым, «θεος», т.е. те незримые силы, которым «доверяют» и хранят «верность», противопоставлялись «ἄθεος» как всему, что исходит от «чуждых/враждебных» сил, несущих несчастья и гибель.

Новые горизонты понимания своего и чужого открываются в творчестве нескольких ионийцев, формировавшемся в контексте греко-персидских отношений, когда, начиная с Фалеса (Θαλῆς ὁ Μιλήσιος, ок. 640 – ок. 548/545 гг. до н.э.) происходило оформление универсальных трактовок окружающей реальности с помощью терминов «ἀρχή», «νοῦς», «φύσις», «ψῦχή», «ἄπειρον», «πνεῦμα» и т.п. в новой социальной субкультуре «φιλοσοφία», формируя как «физицизм» милетцев, так и «теологизм» Ксенофана (Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος, ок. 570 – ок. 478 гг. до н.э.). Они утверждаются в эпоху воцарения «царя вселенной» Кира II Великого, когда формулируется идея единого глобального мира, в котором нормой провозглашается не столько страх перед незримыми силами, сколько «ликование и забота» друг о друге со стороны богов и людей (539 г. до н.э.) [О чём повествует Курош]. От персов пришло слово «μαγεία», сохраняющее до наших дней свою амбивалентность, коннотируя

как с возвышенным «тайным знанием мудрецов», так и с низким «шарлатанством», когда, к примеру, в Евангелиях отмечено, что рождение Иисуса почтили «волхвы с востока» («μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν», т.е. «маги с Востока»; Мф. 2:1–11), но при этом осуждается «Симон Волхв» (Σίμων ὁ μάγος, т.е. Симон маг; Деян. 8:11).

Новая семантика заметна у Эсхила (Αἰσχύλος, 525–456 гг. до н.э.), писавшего в «Эвменидах» (458 до н. э.) о «просителе безбожном», т.е. Оресте-матереубийце, пришедшем в храм Аполлона в Дельфах с просьбой об избавлении от родового проклятия и мстительных Эриний. Аполлон («Бог молодой»), который «старых в грязь втоптал богинь», поддержал Ореста, отправив его в Афины под покровительство Афины Паллады, которая помогла ему получить оправдание в Ареопаге, высшем суде совета старейшин полиса. «Безбожность» Ореста определялась его родовым проклятием, ставших следствием нарушения древнейших социальных запретов, что, однако, оказалось возможным изменить, «доверившись» молодому поколению «θεος» (Ἀπόλλων и Παλλὰς Ἀθηνᾶ). Последние дали новые правила почитания мудрой справедливости и прощения, позволяющие даже убийце собственной матери, при соответствующем порядке судебного рассмотрения, быть оправданным, тем самым преображая «просителя безбожного» в искреннего «почитателя» дельфийского и афинского «θεος». Сходные коннотации представлены и Софоклом (Σοφοκλῆς, ок. 496/5–406 гг. до н.э.) в «Электре» (ок. 415 до н.э.), где говорится о «безбожных убийствах». При этом, как упоминавшиеся люди «серебряного века», так и Эринии признаются достойными публичного почитания ради достижения общего мира между враждующими сторонами. «Богоборчество» и войны с «нечестивыми» («безбожными») реалиями эпохи сменяются «почитанием» («ευσέβεια») и миром, достигаемым с помощью мудрости, справедливости и прощения как в практиках Ареопага, так и в элитарной «φιλοσοφία», которая начинает переосмысливать «πάτριος νομος» (законы предков) и традиции «ευσέβεια», периодически оказываясь на грани обвинения в «ασέβια» и «ἄθεος». В эти годы начинается и деятельность историка Геродота (Ἡρόδοτος Ἁλικαρνᾶσσεύς, ок. 484 до н. э. – ок. 425 до н.э.), впервые использовавшего слово «θρησκεία», сегодня переводимого как «религия», для обозначения «египетского служения богам» и полагавшего, что боги греков, египтян и других народов являются одними и теми же фундаментальными «акторами», отличаясь лишь по местному имени [Краснобаева, 2013, 99].

Таким образом, собирательно объединяемые социальные феномены, обозначаемые словом «ἄθεος», фиксируются в текстах почти одновременно с феноменами, обозначаемыми словом «θρησκεία», т.е. «брошенность богами» осмысливается наряду с практиками «почитания» богов, сопровождаемыми критикой массовых «δεισιδαιμονία» (суеверий, ложных представлений об отношениях с незримыми началами бытия с позиций «φιλοσοφία»), включая «μαγεία» персов и «sacrum» латинян.

Так, традиционные формы «ευσέβεια» сложно назвать «благочестием», как это иногда переводят, в том новом и специфичном смысле понимания «почитания блага», как его определил самый известный в истории афинянин – Сократ (Σωκράτης, ок. 470–399 гг. до н.э.), сформулировавший т.н. «золотое правило этики». Он родился в период «Фаргелий» (Θαργήλια, «жатва, созревание плодов»), т.е. в «культово-праздничные, “чистые” дни Аполлона», когда «город занимался искупительным очищением» [Нерсесянц, 1977, 4]. В древности это включало практику ежегодного принесения человеческих жертвоприношений ради искупления всех жителей города от накопившихся проступков перед незримыми началами бытия. Рождение в эти дни вело по традиции к обретению статуса жреца Фаргелий, когда, приняв на себя этот долг, человек должен был совершать жертвенный обряд, но этот, признанный «мудрейшим из греков», афинянин решил сам стать «φαρμακοί» (очистительная жертва), сформировав новое понимание подлинного почитания богов – «благочестие Сократа». Последнее заключалось, согласно К. Ясперсу, не столько в ритуальном поведении, сколько «в вере в то, что истина проявится при непрестанном вопрошании», когда «добросовестное осознание своего незнания свидетельствует не о ничтожестве знания, а о жизненно важном знании», заявляя о себе как о «вере в богов и в божественность полиса», переживаемой им самим как внутренний голос, «δαιμονιον» (даймоний, совесть и т.п.) [Ясперс, 2003, 202].

Р.В. Светлов отмечал, что именно «представления о том, что “их” Аполлон, Афина и Дионис имеют “худшую породу” по сравнению с неназываемыми “лучшими богами” Сократа, легли в основании обвинения последнего в религиозном нечестии», поскольку «сократовский религиозный дискурс радикально отличался от общепринятого в его время, как и отличался от дискурса натурфилософов и софистов», включив в себя интуицию «о наличии Инстанций, которые превосходят все божественные инстанции, знакомые в это время эллинам – как философам, так и обыденному сознанию» [Светлов, 2017, 85]. Парадоксально, но и основатель «Ναζωραίων αἱρέσεως» («sectae Nazarenorum, «ереси Назорейской», Деян 24:5) тоже оказался включённым в глобальное собирательное сообщество представителей «ἄθεος» в том смысле, что, как отмечал митрополит Антоний (Сурожский, 1914–2003), он тоже пережил «опыт безбожия, обезбоженности», звучащий в известных словах: «Или, Или! лама савахфани?», т.е. «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мф. 27:45–49) [Митрополит Сурожский, https://foma.ru/mitropolit-surozhskij-antonij-dialog-ob-ateizme-i-poslednem-sude.html]. С другой стороны, в тексте Нового Завета сохранилось и упоминание про «ἄθεοι» как тех, кто был «без Христа, отчуждены от общества Израильского, чужды заветов обетования, не имели надежды и были безбожники в мире» (Еф. 2:12). Эти слова очевидно коннотируют с ветхозаветным «Боже мой! Боже мой! для чего Ты оставил меня? Далеки от спасения моего слова вопля моего» (Пс. 21:2). Там же содержится и предупреждение о целых сообществах «нечестивцев», именуемых по-гречески «ἐκκλησίαν πονηρευομένων» (ecclesiam malignantiumet, церковь лукавнующих, сборище злонамеренных, собрание нечестивых, Псал. 25, 5), при этом очевидно, что к таким сообществам можно было относить почти всё человечество той эпохи.

Вместе с тем, как хорошо известно, в самом христианском сообществе ещё в эпоху апологетов сложилось представление о «христианах до Христа», к категории которых относили и Сократа, а в ветхозаветных текстах утверждалось, что к категории «χριστῷ» (христос, машиах, помазанник) принадлежит и упомянутый выше персидский царь Кир II Великий (Ис. 45:1), или Курош, которого называют автором первой в мире «Декларации прав человека» (539 г. до н.э.). В ней он возвышенно титуловался как «царь вселенной, <...> вечное семя царства, чью власть любят Баал (Мардук) и Набу, о чьём правлении они ликуют и заботятся», утверждая, что именно «великий господь, одарил меня для выполнения моей миссии великим благородством <...>, и я каждый день стремился к нему в трепете», принеся «безопасность городу Вавилону и всем его храмам и святилищам», когда все «могли жить счастливо под его сенью и благоденствовать», обретя «возможность всем землям жить в мире» [О чём повествует Курош]. К «христианам до Христа» иногда, как это ни парадоксально, относят и Эпикура (Ἐπίκουρος, ок. 342 – ок. 270 гг. до н.э.), которого советские источники относили к «материалистам» [Шахнович, 2000, 3]. Таким образом, греческие лексемы «πάτριος νομος», «ευσέβεια», «θρησκεία», «δεισιδαιμονία», «ἄθεος» и «ασέβια» оказались вовлечены в описания глобальных геополитических конфликтов эпохи, где они были соотнесены с альтернативами идентичностей персов («Ζωροάστρης/μαγεία») и латинян («religio/superstitio»), отношения которых стремилась осмыслить «φιλοσοφία/philosophia/theologia».

3. Между «ἄθεος» и «superstitio»: феномен «православного атеизма»

Особенностью современного периода развития нашей культуры является очевидное для части элит «возвращение к истокам», проявившееся, среди прочего и в том, что, как ни парадоксально, в XXI веке переиздавать стали не два советских перевода трактата Цицерона, но текст конца XIX века (1892), подготовленный Степаном (Иоахимом) Осиповичем (Иосифовичем) Блажеевским (1847–1915), который выдержал уже целый ряд переизданий, начиная с 2002 года [Цицерон, 2018]. Вместе с тем, очевидно и то, что просто отбросить опыт советского периода было бы ошибочно, поскольку односто-ронность многих стереотипов об «ἄθεος» метко охарактеризовал А.В. Михайлов, писавший, что «заведомо атеистическая», как и вообще «любая серьёзная философская мысль заключает в себе теологические импликации», выступая как «известное богословие» [Михайлов, XLVII]. Так, христианские парикии (παροικία, parochia, присельница, т.е. община, живущая при городе, приход),

развили своё богословие и практики, ставшие одними из наиболее влиятельных в современном мире и для многих миллионов наших современников признаваемые единственными из заслуживающих доверия образов «благочестия» в высшем и разделительном смысле, но, тем не менее, в Imperium Romanum/Βασιλεία Ῥωμαίων около 300 лет квалифицировались интеллектуалами и правящими элитами как «ἄθεοι» и «superstitio» (superstitio Iudaica, superstitio praua et immodica, exitiabilis superstitio, superstitio nova et malefica и т.п.), нередко смешиваясь с «чародейством», «магией» и т.п. феноменами. В современной России присутствуют и такие реалии как «Уроки атеизма» А. Невзорова и «Атеистическое общество Москвы», сводящие всё «религиозное» только к пережиткам или суевериям.

Сегодня словосочетания «безбожные/атеистические стрелы», «проситель безбожный/атеистический» и «безбожное/атеистическое убийство», как и «верующий колдун/волшебник» или «верующий шаман», практически невозможно обнаружить в интернете, фиксируя важные сдвиги в нашей культуре, при этом там встречаются парадоксальные словосочетания «православный атеист», «евангельский атеист» и т.п. За последние 30 лет термин «атеист», как и его антоним «верующий» утратили в России свою идеологическую нормативность и определённость, столкнувшись с глобальной проблемой «утраты идентичности», осознания «непрозрачности» индивидов для самих себя и необходимости «поисков себя», когда, как отмечал Н. Луман, «ни один индивид не может знать, что он останется тем же, кем он думал быть», так как «сам распоряжается этим знанием» [Луман, 2012, 195–198]. Сегодня вообще «никто не может, собственно говоря, знать, кто он такой, но должен обнаружить, встречают ли его собственные проекции признание» [Луман, 2006, 41]. Так, множество проведённых социологических исследований показывает присутствие в нашем обществе целого ряда парадоксальных идентичностей, когда, назвавшись «атеистами», респонденты заявляют о своей причастности «православию», или, наоборот, назвавшись «православными», одновременно утверждают, что они «не верят в Бога». Некоторые представители академической элиты тоже именовали себя «православными атеистами» (Л.Н. Митрохин, С.П. Капица и т.п.) или, как известный журналист В.В. Познер, называющий себя «атеистом», полагают, что «религиозный человек» и «атеист» являются не столько оппозициями, сколько частными проявлениями более общего феномена «люди верующие» [Познер, https://pozneronline.ru/2015/12/13336/].

Конституционный принцип свободы совести способствует тому, что в обществе сохраняется противостояние «ἄθεος» и «θεος», когда верность одним образам «божественного» и отвержение других присутствует в жизни значительного числа наших сограждан, относящих себя к категории «верующих», поскольку последние призваны быть «верными» последователями именно «своих норм понимания божественного» (приверженцем «своей» конфессии и т.п. форм «истинного благочестия»), при этом демонстрируя «неверие» в отношении «чужих богов» (соответствующих традиций, доктрин и норм). Важно отметить и то, что в культуре советского периода сложилось особое отношение к «магизму» и «сказкам», которое было представлено не только в этнографических и фольклористических исследованиях, но и в знаменитом романе «Понедельник начинается в субботу» (1965) братьев Стругацких, где утверждалось, что «каждый человек – маг в душе» [Стругацкие, 2009, 86]. Это явно предполагало оппонирование упоминавшимся выше тезисам Тертуллиана, что «каждая душа – прирождённая христианка» или Гольбаха, что «все дети – прирождённые атеисты», но вполне соответствовало известной концепции одного из классиков современной антропологии Б. Малиновского (Bronisław Kasper Malinowski, 1884–1942), утверждающего, что магия, религия и наука сосуществуют на протяжении всей истории человечества (1925) [Малиновский, 1998, 10, 19, 26, 43, 87].

Описать и объяснить эти, как и многие другие из формирующихся сегодня парадоксов массовых представлений о реальности помогают религиоведение и другие гуманитарные науки, рассматривающие религию, науку и магию (суеверия и сказки) как явления культуры, каждое из которых «неуничтожимо» [Субботский, 2015, 3–4]. Трагедии XX века показали, как отметил В. Франкл (Viktor Emil Frankl, 1905–1997), что «ничто человеческое уже не испугает того, кто заглянул в глубочайшую

бездну человеческой мерзости», убедив, что страх отменяется только силой, именуемой «безусловное почитание Бога», приобщая каждого к миру «этоса, пафоса и логоса» [Лукас, 2020, 17–18, 82]. При этом важно отметить, что дистанцирование «ἄθεος» и «θεος» («религии», «магии» и «науки») происходит с каждым при его взрослении. Все, кто читает этот текст, в определённом возрасте испытали переход от «очарования» к «разочарованию» в надежде на помощь от «Деда Мороза», «студенческой Халявы», «счастливого билетика» и т.п. В целом важность динамичного соотнесения «почитания» и «нечестия» осознаётся в культурах всех времён и народов, включая и средневековые карнавалы, тем самым утверждая, по словам М.М. Бахтина, «возможность подлинно родного мира, мира золотого века, <...> правды», когда старый и окостеневший «мир разрушается, чтобы возродиться и обновиться» [Бахтин, 1990, 57].

Выводы:

Слово «атеист» выступало в истории и может пониматься сегодня как многозначный термин, обозначающий ряд концептов, входящих в дискурсы

1) *поэтических произведений древности* как нечто чужое/враждебное, лишённое помощи своих богов («проситель безбожный» Эсхила и т.п.);

2) *философских текстов* как ложные трактовки «божественного»;

3) *юриспруденции* как форм а) законодательно осуждаемого «безбожия» как «нечестивости»; б) современного легитимного «субъекта права» (к примеру, «Атеистическое общество Москвы»);

4) *теологии и/или философии религии* как а) формы эмоционального переживания личной «оставленности Богом»; б) учения, осуждаемые как «безбожие/нечестивость», но не считающие себя таковыми (Сократ); в) публичный «отказ от Бога» традиций («Уроки атеизма» А. Невзорова); г) сочетание научной рациональности с принадлежностью к традиции («православный атеизм» Л.Н. Митрохина, С.П. Капицы);

5) *социологии религии,* обозначая а) ситуативный отказ респондента от идентификации с «верующими» и «религиозными» согражданами; б) «сциентизм», т.е. энтузиазм «веры в науку» как универсальное средство «спасения от страданий» (О. Конт); в) искреннюю приверженность традициям марксистско-ленинской идеологии и «научному атеизму» (К. Маркс); г) форму «советского двоемыслия».

Благодарность

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00935.

Acknowledgement

The reported study was funded by RFBR, project number 18-011-00935.

Библиографический список

1. A Greek-English Lexicon / Liddell, Henry George and Robert Scott. – New York: Harper&Brothers, Franklin Square, 1883.
2. De natura deorum; Academica; with an English translation [Электронный ресурс] / H. Rackham. – URL: https://archive.org/stream/denaturadeorumac00ciceuoft/denaturadeorumac00ciceuoft_djvu.txt (дата обращения 09.12.2019).
3. Tvilli, M. Ciceronis de Natvra Deorvm ad M. Brvtvm Liber Primvs [Электронный ресурс] / M. Tvilli. – URL: http://www.thelatinlibrary.com/cicero/nd1.shtml (дата обращения 10.12.2019).
4. WIN-Gallup International GLOBAL INDEX OF RELIGIOSITY AND ATHEISM-2012 [Электронный ресурс]. – URL: https://sidmennt.is/wp-content/uploads/Gallup-International-um-tr%C3%BAog-tr%C3%BAleysi-2012.pdf (дата обращения 15.12.2019).
5. Аринин, Е.И. Религия, философия религии и «глокальное религиоведение»: между «экзотикой», «совестью» и «профессионализмом» (к дискуссиям на Конгрессах российских исследователей религии) / Е.И. Аринин // Вопросы философии. – 2017. – № 4. – С. 25–36.
6. Аристотель. Метафизика / Аристотель // Сочинения в четырёх томах. – М.: Мысль, 1976. Т. 1.

7. Бахтин, М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – 2-е изд. – М. :Худож. лит., 1990.
8. Безрелигиозный период и возникновение религии. Когда человек не поклонялся Богам? [Электронный ресурс]. – URL: http://www.winstein.org/publ/13-1-0-4503 (дата обращения 15.12.2019).
9. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Э. Бенвенист / Общ. ред и вступ. Ст. Ю.С. Степанова; пер. с фр. – М.: Прогресс-Универс, 1995.
10. Беседы Цицероновы о естестве Богов / пер. Ильи Гриневича. – Харьков, 1817.
11. Брэдло, Ч. Атеизм. (Естественная религия) / Ч. Брэдло. – СПб.: Склад книгоиздательства «Поток», 1907.
12. Галич, А.И. Опыт философского словаря / А.И. Галич. – СПб.: Тропа Троянова, Издательское товарищество «Роща Академии», 2008.
13. Гольбах, П. Здравый смысл. Естественные идеи, противопоставленные идеям сверхъестественным. Атеистический памфлет XVIII века / П. Гольбах. – М.: Изд-во Материалист, 1924.
14. Древнегреческо-русский словарь / Сост. И.Х. Дворецкий. – М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. – Т. 1.
15. Душа – по природе христианка? [Электронный ресурс]. – URL: http://foma.ru/dusha-po-prirode-xristianka.html (дата обращения 09.12.2019).
16. Зыбковец, В.Ф. Дорелигиозная эпоха. К истории формирования общественного сознания / В.Ф. Зыбковец. – М.: АН СССР, 1959.
17. Казарян, А.Т. Атеизм / А.Т. Казарян // Православнаяэнциклопедия. – М.: Православнаяэнциклопедия, 2001. – Т. 3.
18. Краснобаева, Ю.Е. Понятие «служение» и институт диаконата в раннем христианстве: дис. ... канд. ист. наук / Ю.Е. Краснобаева; М.: МГУ, 2013.
19. Ломоносов, М.В. Dissertatio de liquido et solido / Ломоносов М.В. // Полное собрание сочинений. – М.; Л.: Издательство АН СССР, 1952. – Т. 3.
20. Ломоносов, М.В. Проект регламента академической гимназии / Ломоносов М.В. // Полное собрание сочинений. – М.-Л.: Издательство АН СССР, 1955. – Т. 9.
21. Лукас, Э. Франкл и Бог. Откровения психотерапевта о религии и Боге / Э. Лукас. – М.: Никея, 2020.
22. Луман, Н. Дифференциация / Н. Луман; пер.с нем. – М.: Логос, 2006. – С.41.
23. Луман, Н. Реальность массмедиа / Н. Луман; пер. с нем. А.Ю. Антоновского. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012.
24. Малиновский, Б. Магия, наука и религия / Б. Малиновский; пер. с англ. – М.: «Рефл-бук», 1998.
25. Марк Туллий Цицерон. О природе богов [Электронный ресурс] / Марк Туллий Цицерон; пер. с лат. В. Литвинова. – URL: http://lybs.ru/index-428.htm#1 (дата обращения 20.11.2019).
26. Марк Туллий Цицерон. О естестве богов три книги / Марк Туллий Цицерон; пер. с лат. Г. Комова. – СПб.: При Императорской Академии наук, 1779. – С. 32.
27. Митрополит Сурожский Антоний: Диалог об атеизме и последнем суде [Электронный ресурс]. – URL: https://foma.ru/mitropolit-surozhskij-antonij-dialog-ob-ateizme-i-poslednem-sude.html (дата обращения 21.11.2019).
28. Михайлов, А.В. Вместо предисловия / А.В. Михайлов // Работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер. – С. XLVII.
29. Мнения Цицероновы из разных его сочинений / собранные аббатом Оливетом, прежде с фр. яз. нарос. переведены капитаном Иваном Шишкиным; а ныне при Императорской Академии наук исправлены против подлинника латинского. Печатаны при Императорской Академии Наук 1752 года.
30. Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. – URL: http://www.ruscorpora.ru/new/ (дата обращения 15.11.2019).
31. Нерсесянц, В.С. Сократ / В.С. Нерсесянц. – М.: Наука, 1977.
32. О чём повествует Курош в своей хартии [Электронный ресурс]. – URL: https://web.archive.org/web/20110420063404/http://russian.irib.ir/radioculture/iran/history/item/77434 (дата обращения 03.12.2019).
33. Познер В. Религиозный человек и атеист – люди верующие [Электронный ресурс] / В. Познер. – URL: https://pozneronline.ru/2015/12/13336/ (дата обращения 05.12.20199.
34. Религия как политические и политологические проекты (религиоведческий анализ): коллектив. моногр. / Е.И. Аринин [и др.]; под ред. проф. Е.И. Аринина; Владим. гос. ун-т им. А.Г. и Н.Г. Столетовых. – Владимир : Аркаим, 2019.
35. Руткевич, Е.Д. Атеизм / Е.Д. Руткевич // Энциклопедический словарь социологии религии / Под редакцией М.Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017.

36. Сборник Российского исторического общества. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1871. – Т. 7.
37. Светлов, Р.В. Религия Сократа: был ли Сократ христианином до Христа? / Р.В. Светлов // Труды кафедры богословия СПбДА, Санкт-Петербургской Духовной Академии. – Санкт-Петербург, 2017. – Вып. 1.
38. Словарь русского языка XI–XVII вв. / Под ред. С.Б. Бурхударова. –М., Наука, 1975. – Вып. 1.
39. Стругацкие, А. и Б. Понедельник начинается в субботу / А. и Б. Стругацкие // Будущее, XX век: Исследователи: фантастические романы. – М.: Эксмо, 2009.
40. Субботский, Е.В. Неуничтожимость волшебного: как магия и наука дополняют друг друга в современной жизни / Е.В. Субботский. – М.-Берлин: Директ-Медиа, 2015.
41. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. В 4 т. / Пер. с нем. и доб. О.Н. Трубачева. – 2-е изд. стёр. М.: Прогресс, 1987. – Т.1.
42. Хождения за три моря Афанасия Никитина в 1466–1472 гг. // Чтения И.И. Срезневскаго. Санктпетербург в типографии Императорской академии наук, 1857.
43. Цицерон, Марк Туллий О природе богов / Марк Туллий Цицерон; Пер. с лат. С.И. Блажеевского, М.Л. Гаспарова. – СПб.: Азбука: Азбука-Аттикус, 2018.
44. Цицерон, Марк Туллий. О природе богов / Марк Туллий Цицерон; пер. с лат. и коммент. Т.А. Лапиной // Вестник древней истории. – 1982. – Кн. 2.
45. Цицерон. О природе богов / Цицерон; пер. с лат. С.Б. // Приложение/Гимназия, Ревель. – 1892. – Кн. 2.
46. Цицерон. Философские трактаты / Цицерон; пер. М.И. Рижского. отв. ред., сост. и вступ. ст. Г.Г. Майорова (Серия «Памятники философской мысли»). – М.: Наука, 1985.
47. Шахнович, М.М. Парадоксы теологии Эпикура / М.М. Шахнович. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2000.
48. Шахнович, М.М. Парадоксы античного атеизма: проблемы и мнения / М.М. Шахнович. – Диспут. – 1992. – №1.
49. Шталь, И.В. Греческий архаический эпос / И.В. Шталь // О происхождении богов. – М., 1990.
50. Ясперс, К. Сократ / К. Ясперс // История философии. – 2003. – №. 10.

Текст поступил в редакцию 23.12.2019.
Принят к публикации 10.02.2020.
Опубликован 30.06.2020.

References

1. *A Greek-English Lexicon by Liddell, Henry George and Robert Scott.* New York: Harper&Brothers, Franklin Square, 1883.
2. *De natura deorum; Academica*; with an English translation by H. Rackham. Available at: https://archive.org/stream/denaturadeorumac00ciceuoft/denaturadeorumac00ciceuoft_djvu.txt.
3. *M. Tvlli Ciceronis de Natvra Deorvm ad M. Brvtvm Liber Primvs.* Available at: http://www.thelatinlibrary.com/cicero/nd1.shtml (in Latin).
4. *WIN-Gallup International Global Index of Religiosity and Atheism-2012*. Available at: https://sidmennt.is/wp-content/uploads/Gallup-International-um-tr%C3%BA-og-tr%C3%BAleysi-2012.pdfhttps://www.pewforum.org/2019/10/17/in-u-s-decline-of-christianity-continues-at-rapid-pace/.
5. Arinin E.I. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 2017, no. 4, pp. 25–36 (in Russian).
6. Aristotle. *Sochineniya v chetyrekh tomah* [Writings in 4 vols.]. Moscow: Mysl', 1976, vol. 1 (in Russian).
7. Bahtin M.M. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura srednevekov'ya i Renessansa* [The work of Francois Rabelais and the folk culture of the Middle Ages and Renaissance]. Moscow: Hudozh. lit., 1990 (in Russian).
8. *Bezreligioznyj period i vozniknovenie religii. Kogda chelovek ne poklonyalsya Bogam?* [The non-religious period and the emergence of religion. When did a person not worship the gods?]. Available at: http://www.winstein.org/publ/13-1-0-4503 (in Russian).
9. Benveniste E. *Slovar' indoevropejskih social'nyh terminov* [Dictionary of Indo-European Social Terms]. Transl. Yu.S. Stepanova. Moscow: Progress-Univers, 1995 (in Russian).
10. *Besedy Ciceronovy o estestve Bogov* [Cicero's Conversations on the Nature of the Gods]. Transl. I. Grinevich. 1817 (in Russian).
11. Bredlo Ch. *Ateizm. (Estestvennaya religiya)* [Atheism. (Natural religion)]. St. Petersburg: Sklad knigoizdatel'stva "Potok", 1907 (in Russian).
12. Galich A.I. *Opyt filosofskogo slovarya* [Philosophical Dictionary Experience]. St. Petersburg: Tropa Troyanova, Izdatel'skoe tovarishchestvo "Roshcha Akademii", 2008 (in Russian).
13. Gol'bah P. *Zdravyj smysl. Estestvennye idei, protivopostavlennye ideyam sverh"estestvennym. Ateisticheskij pamflet XVIII veka* [Common sense. Natural ideas opposed to supernatural ideas. Atheistic pamphlet of the 18th century]. Moscow: Izd-vo Materialist, 1924 (in Russian).
14. *Drevnegrechesko-russkij slovar'* [Ancient Greek-Russian Dictionary]. Comp. by I.H. Dvoreckij. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacional'nyh slovarej, 1958, vol. 1 (in Russian).

15. *Dusha – po prirode hristianka?* [Is the soul Christian by nature?]. Available at: http://foma.ru/dusha-po-prirode-xristianka.html.
16. Zybkovec V.F. *Doreligioznaya epoha. K istorii formirovaniya obshchestvennogo soznaniya* [Pre-religious era. To the history of the formation of public consciousness]. Moscow: AN SSSR, 1959 (in Russian).
17. Kazaryan A.T. *Pravoslavnaya enciklopediya.* Moscow: Pravoslavnaya enciklopediya, 2001, vol. 3, p. 661(in Russian).
18. Krasnobaeva Yu.E. *Ponyatie "sluzhenie" i institut diakonata v rannem hristianstve* [The concept of "service" and the institution of the diaconate in early Christianity]. PhD Thesis in History. Moscow: MGU, 2013 (in Russian).
19. Lomonosov M.V. *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete Collection of Writings]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR, 1952, vol. 3 (in Russian).
20. Lomonosov M.V. *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete Collection of Writings]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR, 1955 (in Russian).
21. Lukas E. *Frankl i Bog. Otkroveniya psihoterapevta o religii i Boge* [Frankl and God. Revelations of the psychotherapist about religion and God]. Moscow: Nikeya, 2020 (in Russian).
22. Luhmann N. *Differenciaciya* [Differentiation]. Moscow: Logos, 2006 (in Russian).
23. Luhmannn N. *Real'nost' massmedia* [Reality of media]. Transl. A.Yu. Antonovskiy. Moscow: "Kanon+" ROOI "Reabilitaciya", 2012 (in Russian).
24. Malinovski B. *Magiya, nauka i religiya* [Magic, science and religion]. Moscow: "Refl-buk", 1998 (in Russian).
25. Marcus Tullius Cicero. *O prirode bogov* [On the Nature of the Gods] Transl. V. Litvinova. Available at: http://lybs.ru/index-428.htm#1 (in Russian).
26. Marcus Tullius Cicero. *O estestve bogov* [On the Nature of the Gods]. Transl. G. Komov. St. Petersburg: Pri Imperatorskoj Akademii nauk, 1779 (in Russian).
27. Mitropolit Surozhskij Antonij. *Dialog ob ateizme i poslednem sude* [Dialogue on atheism and the last court]. Available at: https://foma.ru/mitropolit-surozhskij-antonij-dialog-ob-ateizme-i-poslednem-sude.html (in Russian).
28. Mihajlov A.V. *Vmesto predisloviya in Haidegger M. Raboty i razmyshleniya raznyh let* [Instead of a foreword in Heidegger M. Works and reflections of different years] (in Russian).
29. *Mneniya Ciceronovy iz raznyh ego sochinenij, sobrannye abbatom Olivetom, prezhde s fr. yaz. naros. perevedeny kapitanom Ivanom Shishkinym; a nyne pri Imperatorskoj Akademii nauk ispravleny protiv podlinnika latinskogo* [Opinions of Cicero from his various works, collected by abbot Olivet, previously translated from Frensh by I. Shishkin, and now corrected in accordance with the Latin orifinal]. Imperatorskaya Akademiya Nauk, 1752 (in Russian).
30. *Nacional'nyj korpus russkogo yazyka* [National Corps of the Russian Language]. Available at: http://www.ruscorpora.ru/new/ (in Russian).
31. Nersesyanc V.S. *Sokrat* [Socrates]. Moscow: Nauka, 1977 (in Russian).
32. *O chem povestvuet Kurosh v svoej hartii* [What Kurosh tells in his charter]. Available at: https://web.archive.org/web/20110420063404/http://russian.irib.ir/ radioculture/iran/history/item/77434 (in Russian).
33. Pozner V. *Religioznyj chelovek i ateist – lyudi veruyushchie* [Religious man and atheist – believers]. Available at: https://pozneronline.ru/2015/12/13336/ (in Russian).
34. *Religiya kak politicheskie i politologicheskie proekty (religiovedcheskij analiz): kollektiv. monogr.* [Religion as political and political science projects (religious studies analysis): collective monograph]. E.I. Arinin [et all]. Vladimir: Arkaim, 2019 (in Russian).
35. Rutkevich E.D. *Enciklopedicheskij slovar' sociologii religii* [Encyclopedic dictionary of the Sociology of Religion]. Ed. M.Yu. Smirnov. St. Petersburg: Platonovskoe filosofskoe obshchestvo, 2017 (in Russian).
36. *Sbornik Rossijskogo istoricheskogo obshchestva* [Collection of the Russian Historical Society]. St. Petersburg: Tip. Imp. Akad. nauk, 1871, vol. 7 (in Russian).
37. Svetlov R.V. *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoj Duhovnoj Akademii* [Works of Theology Department of St. Petersburg Theological Academy]. St. Petersburg, 2017, no. 1 (in Russian).
38. *Slovar' russkogo yazyka XI–XVII vv.* [Dictionary of the Russian language of the 11th – 17th centuries]. Ed. S.B. Barhudarov. Moscow, Nauka, 1975, vol. 1 (in Russian).
39. Strugackie A. i B. *Budushchee, XX vek: Issledovateli: fantasticheskie romany* [The Future, 21st century. Researchers: fantastic novels]. Moscow: Eksmo, 2009 (in Russian).
40. Subbotskij E.V. *Neunichtozhimost' volshebnogo: kak magiya i nauka dopolnyayut drug druga v sovremennoj zhizni* [The indestructibility of the magical: how magic and science complement each other in modern life]. Moscow-Berlin: Direkt-Media, 2015 (in Russian).
41. Fasmer M. *Etimologicheskij slovar' russkogo yazyka* [Etymological dictionary of the Russian language] Transl. O.N. Trubacheva. Moscow: Progress, 1987, vol. 1 (in Russian).
42. *Hozhdeniya za tri morya Afanasiya Nikitina v 1466–1472 gg.* [Walking over the three seas of Athanasius Nikitin in 1466–1472]. St. Petersburg: Sanktpeterburg v tipografii Imperatorskoj akademii nauk, 1857 (in Russian).
43. Cicero Marcus Tullius. *O prirode bogov* [On the Nature of the Gods] Transl. S.I. Blazheevskiy, M.L. Gasparov. St. Petersburg: Azbuka: Azbuka-Attikus, 2018 (in Russian).
44. Cicero Marcus Tullius. *O prirode bogov* [On the Nature of the Gods]. Transl. T.A. Lapina in *Vestnik drevnej istorii*, 1982, vol. 2 (in Russian).
45. Cicero. *O prirode bogov* [On the Nature of the Gods]. Prilozhenie/Gimnaziya, Revel', 1892, vol. 2 (in Russian).

46. Cicero. *Filosofskie traktaty* [Philosophical treatises]. Transl. M.I. Rizhskiy. Ed. G.G. Majorova. Moscow: Nauka, 1985 (in Russian).
47. Shakhnovich M.M. *Paradoksy teologii Epikura* [The paradoxes of the theology of Epicurus]. St. Petersburg: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo filosofskogo obshchestva, 2000 (in Russian).
48. Shakhnovich M.M. *Disput* [Dispute]. 1992, no. 1(in Russian).
49. Shtal' I.V. *O proiskhozhdenii bogov* [On the origin of gods]. Moscow, 1990 (in Russian).
50. Jaspers K. *Istoriya filosofii* [History of Philosophy]. 2003, no. 10 (in Russian).

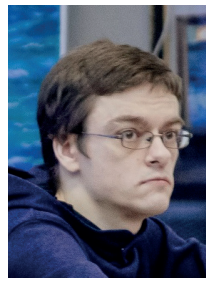
Submitted for publication: December 23, 2019.
Accepted for publication: February 10, 2020.
Published: June 30, 2020.

Религиоведение. 2020. № 2. С. 91–98.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 2. P. 91–98.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.2.91-98

Кислин К.Б.

Санкт-Петербургский государственный университет
199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5
kislin_k_rel@mail.ru



Интерпретация мифа о Нарциссе и Эхо в трактате Петра Берхория «Морализованный Овидий» в контексте рецепции античной мифологии во Франции XII–XIV вв.

Аннотация. Настоящая статья посвящена теме рецепции античной мифологии в пособии для проповеди французского мифографа XIV века Петра Берхория «Морализованный Овидий» на примере сюжета о Нарциссе и Эхо. Новизна данной работы заключается в сопоставлении трактовки мифа о Нарциссе и Эхо в трактате Петра Берхория с интерпретацией данного сюжета в богословской традиции и в куртуазной лирике XII–XIV веков. Отмечается, что для богословского понимания мифа, истоки которого можно проследить уже в «Педагоге» Климента Александрийского, характерно восприятие образа Нарцисса как человека, чрезмерно увлечённого «иллюзорной славой» этого «преходящего мира», тогда как в куртуазной литературе указанного периода главной становится тема мести Нарциссу за отказ любить Эхо, зачастую сопровождающаяся предостережением автора против нарушения «законов Любви». Анализ трактовки истории о Нарциссе и Эхо Петра Берхория в общекультурном контексте эпохи позволил нам сделать некоторые выводы, касающиеся специфики отношения автора «Морализованного Овидия» к античному наследию: 1) Пётр Берхорий, сравнивающий мифологического Нарцисса с теми людьми, которые из-за собственного тщеславия забывают заботиться о своей душе, вследствие чего исчезают, словно цветок нарцисса, является представителем богословской традиции морализации античной мифологии; 2) при составлении пособия для проповеди, опирающегося на античный материал, Пётр Берхорий мог ставить перед собой не только цель развлечь аудиторию при помощи красочных примеров из Овидия, но и, напротив, придать христианский смысл мифологическим сюжетам, уже в какой-то мере знакомым средневековой аудитории; 3) в соответствии с вышесказанным, мы считаем, что в творчестве Петра Берхория гуманистические тенденции находились в тесной связи с консервативными. Представленное исследование является полезным как для дальнейшего изучения трактата Петра Берхория «Морализованный Овидий», так и для лучшего понимания взаимодействия богословского и светского элементов в средневековой рецепции античной мифологии.

Ключевые слова: Пётр Берхорий, «Ovidius moralizatus», Нарцисс, рецепция античной мифологии, средневековая проповедь, куртуазная литература

Konstantin B. Kislin

St. Petersburg State University
5 Mendeleevskaya linya St. Petersburg, Russia, 199034
kislin_k_rel@mail.ru

Interpretation of the Myth of Narcissus and Echo in a Treatise “Ovidius Moralizatus” by Petrus Berchorius in the Context of Reception of the Antique Mythology in France of the 12th –14th Centuries

Abstract. The current article is dedicated to the reception of the antique mythology in a 14th-century treatise “Ovidius Moralizatus” by Petrus Berchorius, which was intended for preaching, using as an example the myth about Narcissus and Echo. The novelty of the research consists in the comparison of Berchorius’s reception of this myth to those interpretations which were given in the poetry and theology of 12th – 14th centuries. We underline the fact that the theological understanding, the origin of which can be traced back to the “Paedagogus” by Clement of Alexandria, was characterized by the perception of the image of Narcissus as a person who was excessively carried away by the “illusory glory” of this “transitory world”. Meanwhile, for the courtly poets of the same period of time, who usually interpreted Narcissus’s fate as a warning against breaking the “laws of Love”, the main theme was the revenge on Narcissus for rejecting Echo. The analysis of Petrus Berchorius’s interpretation of Narcissus and Echo’s story in the general cultural context of the epoch allowed us to draw

some conclusions about Petrus Berchorius's attitude towards the antique mythology: 1) Petrus Berchorius, comparing Narcissus to those people who, because of their vanity, forget to take care of their souls and as a result disappear like a narcissus flower, was a representative of the theological tradition of moralization of the antique mythology; 2) the aim of Petrus Berchorius, when drawing up the treatise based on the antique material, may have been not only to entertain his audience with the colorful examples from Ovid, but also to provide the Christian interpretation of mythological plots, which had already been familiar to his audience to some extent; 3) in accordance with what was said above, we may conclude that in the works of Petrus Berchorius the humanistic and conservative tendencies were in the close connection with each other. The research is useful both for further research of the "Ovidius moralizatus" and for a better understanding of the interaction of the theological and secular elements in the medieval reception of the antique mythology.

Key words: Petrus Berchorius, "Ovidius moralizatus", Narcissus, reception of the antique mythology, medieval Christian preaching, courtly lyrics

---

Трактат Петра Берхория (фр. Пьер Берсюир) «Морализованный Овидий» («Ovidius moralizatus»; первая редакция закончена до 1342 года в Авиньоне)[1], являющийся, по словам исследователя В.Д. Рейнольдса, кульминацией в серии попыток придать «Метаморфозам» Овидия христианский смысл [Reynolds, 1990, 83], занимает достойное место среди важнейших средневековых мифографий[2] (наряду с трудами Арнульфа Орлеанского, Александра Неккама, Джона Гарланда и других)[3]. Однако, несмотря на определённое внимание со стороны специалистов, занимающихся исследованием средневековой рецепции античной мифологии, и в основном рассматривающих положение данного трактата в общем контексте средневековой христианской аллегорезы (выделим статьи Ф. Коулсона [Coulson, 2011], Дж. Кларка [Clark, 2011] и статью Л. В. Евдокимовой [Евдокимова, 2018], в которой трактат «Морализованный Овидий» рассматривается с точки зрения заложенных в нём социально-идеологических смыслов), а также на наличие ряда работ, посвящённых влиянию Петра Берхория на дальнейшую рецепцию античной мифологии (отметим только статью Д. Келлогг, посвящённую влиянию Берхория на Кристину Пизанскую [Kellogg, 1990], и статью Э. Уилкинса [Wilkins, 1957], в которой рассматривается возможное заимствование Чосером определённых пассажей из «Морализованного Овидия» при описании античных божеств), содержание трактата «Морализованный Овидий» до сих пор остаётся малоизученным.

В настоящей статье мы проанализируем рецепцию мифа о Нарциссе и Эхо, представленную в трактате «Морализованный Овидий», сопоставив её с той спецификой восприятия и интерпретации данного мифологического сюжета, которая была характерна для сочинений христианских мифографов, а также для куртуазных поэтов периода XII–XIV веков во Франции. Мы считаем, что подобный компаративный анализ восприятия отдельного мифологического сюжета в труде Петра Берхория позволит нам более точно обозначить место трактата «Морализованный Овидий» в общем контексте средневековой рецепции античной мифологии.

Начиная с XII века, когда изучение Овидия становится частью школьного курса грамматики [Nightingale, 1990, 50], сюжет о Нарциссе и Эхо начинает появляться как в богословских трудах, так и в секулярной любовной лирике. Согласно фундаментальному исследованию Л. Виндж, посвящённому рецепции образов Нарцисса и Эхо в европейской культуре, первые упоминания данного сюжета в литературе относятся ко второй половине XII века. Прежде всего, речь идёт о двух анонимных произведениях на старофранцузском языке – «Романе об Александре» («Roman d'Alexandre», ок. 1180 г.) и «Лэ о Нарциссе» (кон. XII в.) [Vinge, 1967, 57–58]. В эпизоде, представленном в «Романе об Александре», две девушки поют песню во время конной прогулки, пересказывая сюжет о Нарциссе и отмечая, что он возжелал собственное отражение в воде больше, чем рыцарь желает свою даму. Л. Виндж указывает на совмещение рыцарского и пасторального мотивов в данном сочинении; подобные «декорации», а также то, что история Нарцисса была представлена в форме песни, по мнению исследовательницы, могут свидетельствовать о том, что миф был известен за пределами учёных кругов [Vinge, 1967, 57–58].

В «Лэ о Нарциссе» данная история подвергается некоторой интерпретации: Данэ (Dané) – царская дочь, заменившая Эхо и способная разговаривать, влюбляется в Нарцисса, который отвергает её; оскорблённая отказом, Данэ просит у Венеры

отмщения; Нарцисс влюбляется в собственное отражение в воде (не сразу узнав его), после чего данные персонажи умирают в объятьях друг друга, оба – от неразделённой любви. В отличие от «Романа об Александре», в котором сюжет мифа никак не комментируется, автор «Лэ о Нарциссе» предлагает морализацию, согласно которой судьба Нарцисса, потерпевшего заслуженное наказание за своё пренебрежение к любви Данэ, служит предостережением против нарушения «законов Любви» [Vinge, 1967, 64–65].

Мотив мести за отвергнутую любовь получил широкое распространение в куртуазной литературе XII–XV веков. Например, он встречается в романе французского трувера Робера де Блуа «Флорис и Лириопа» (ок. 1250), в котором Нарцисс (сын надменной принцессы Фив – Лириопы) жестоко обходится с чувствами некой молодой леди, за что получает заслуженное наказание от «Бога, сотворившего небо и землю» [Vinge, 1967, 87–88]. Пожалуй, наибольшее влияние имела трактовка, выраженная в одном из самых значимых произведений средневековой литературы – «Романе о Розе» (в первой его части, принадлежащей перу Гильома де Лорриса; XIII в.). Здесь пересказ истории о Нарциссе и Эхо сопровождается описанием просьбы Эхо отомстить обидчику (ст. 1461–1469): «За холодность Нарцисса к ней // Просила Эхо посильней // Его любовью наказать, // Чтоб он не мог ответа ждать, // Как и она, любви послушна, // Отвергнутая равнодушно! // Господь разумной просьбу счёл // И в исполнение привёл // Желанье Эхо» [Цит. по: Смирнова, 2007, 58]. Далее следует морализация автора (ст. 1499–1510): «Амур влюблённых не жалеет, // Презренье наказать умеет, // Нарцисс не мог уж отойти // Иль глаз хотя бы отвести // От зеркала: он помешался // И вскоре в том саду скончался. – // Так он жестоко заплатил // За то, что Эхо не любил, – // Гласила надпись. – Не забудьте // Его историю и будьте // Всегда внимательны к друзьям, // Не то платить придётся вам!» [Цит. по: Смирнова, 2007, 59]. Стоит отметить, что несмотря на частое присутствие в данных интерпретациях, наряду с античными божествами, Бога Нового Завета, мы, безусловно, должны говорить о них как о светской рецепции сюжета.

Помимо представленных произведений, Нарцисс нередко упоминается в куртуазной поэзии в качестве примера страдающего влюблённого. Такое прочтение образа встречается уже в XII веке в произведении трубадура Бернарта де Вентадорна «Люблю на жаворонка взлёт…»: «В глаза ей заглянул, и вот // Моя душа попала в сеть; // Таит в себе и свет и тьму, // И тянет вглубь игра зрачка! // Нарцисса гибель я пойму: // Манит зеркальная река!» [Цит. по: Дынник, 1979, 63]. В XIV–XV веках подобные аллюзии можно найти в поэтическом творчестве Жана Фруассара, Жана Лемера де Бельжа и других авторов [Лукасик, 2019, 101, 171].

Наряду со светской рецепцией данного образа, для которой, как мы выяснили, было характерно сравнение влюблённого с Нарциссом, а также тема мести за отвергнутые чувства, существовала и богословская специфика интерпретации данного сюжета, истоки которой можно проследить уже у Климента Александрийского. Рассуждая в трактате «Педагог» (II в. н.э.) об «искусстве наведения красоты», Климент (со ссылкой на Второе послание к Коринфянам 4:18) осуждает женщин, пользующихся косметикой, говоря о том, что они больше заботятся о «видимых» вещах, тогда как Логос заповедует стремиться не к видимому, но к невидимому, поскольку видимое временно, а невидимое – вечно [Православный портал, http://mstud.org/library/c/clem_alex/tutor3.htm]. Так и Нарциссу, говорится далее, «не принесло счастья быть зрителем своего собственного образа, как один из греческих мифов о том сообщает» [Цит. по: Православный портал, http://mstud.org/library/c/clem_alex/tutor3.htm]. Огромное влияние на христианскую рецепцию мифа оказал Плотин, видящий в образе Нарцисса душу, обманутую внешним великолепием этого преходящего мира [Nightingale, 1990, 58]. В «Первой эннеаде» Нарцисс описывается как тот, кто «хватается за образ, желая овладеть им, как если бы он был чем-то действительно существующим»; далее следует морализация: «Так же и держащийся красивых тел, уже не телом, но душой погрузится в тёмную бездну, где его ум будет безрадостен, и там пребудет слепым в Аиде» [Сидаш, Светлов, 2004, 238].

Морализация мифологических сюжетов (в частности, сюжета о Нарциссе) является следствием особого утилитарного отношения к античной мифологии среди

христианских богословов Средних веков. На протяжении всего Средневековья существовала точка зрения, согласно которой вся ценность античных «басен» заключается в тех смыслах, которые христианин может извлечь из них для собственной пользы. О необходимости интерпретации мифа для приведения его в соответствие с христианским учением писали уже Ориген [Herren, 2017, 155] и Аврелий Августин [Августин, 2004, 154]. Начиная с IV века нашей эры появляются первые мифографические сочинения (труды Сервия, Макробия, Фульгенция и других авторов), которые оказали большое влияние на специфику христианской рецепции античной мифологии. Особенное значение в контексте нашего исследования имеет комментарий позднеантичного грамматика Амвросия Феодосия Макробия на «Сон Сципиона» Цицерона. Макробий, рассуждая о скрытом смысле, содержащемся в произведениях философов, пишет: «Природе противно, когда её выставляют открытой и обнажённой, она не даёт познавать себя, прячась от чувств обычных людей за завесой и покровом многообразных вещей, и хочет, чтобы мудрые рассуждали о её тайнах посредством сказочного» [Петрова, 2007, 189].

Ранние средневековые теологические интерпретации мифа о Нарциссе начинают появляться с XII века. Речь идёт о трактате об управлении государством англо-французского теолога Иоанна Солсберийского «Поликратик» и о комментариях (*Allegoriae*) на «Метаморфозы» Арнульфа Орлеанского. Несмотря на различные жанры и назначение данных сочинений, главной темой в трактовке рассматриваемого сюжета (в полном соответствии с сочинениями Климента и Плотина) является тема иллюзорности мирской славы. Иоанн Солсберийский осуждает тех, кто, потакая собственному тщеславию, отказывается понимать «истинную природу вещей», сравнивая таких людей с Нарциссом [Цит. по: Webb, 1909, 247]: «Sic Narcissus in fabulis, dum vana sua imagine capitur, abit in florem et, dum seipsum imprudenter aspicit, flos sine fructu pueriliter evanescit» («Так [и] Нарцисс в баснях, пока он был очарован своим пустым отражением, превращается в цветок, и, пока он неразумно глядит на самого себя, по-детски пропадает без пользы [его] цветущее состояние»)[4]. Подобным же образом, в трактовке Арнульфа Орлеанского Нарцисс символизирует надменного человека, любящего свою «тень» [Цит. по: Ghisalberti, 1932, 209]: «Narcissus vero umbram suam dicitur amavisse quia excellenciam suam cunctis rebus pretulit» («Действительно, говорят, что Нарцисс любил свою тень, потому что он предпочитал собственное превосходство всем [прочим] вещам»).

В течение XIII–XIV веков богословская интерпретация мифа о Нарциссе начинает проникать в литературные произведения, которые не являлись по своей сути теологическими трактатами. Жан де Мен, автор второй части «Романа о Розе» [Смирнова, 2007, 603–605], и анонимный автор поэмы на старофранцузском языке с тем же названием, что и труд Петра Берхория («Ovide moralisé») [Knoespel, 1985, 52], воспроизводят в своих произведениях тот же мотив «иллюзорности мирской славы», что и Джон Гарланд в своих «Покровах Овидия» («Integumenta Ovidii»), который пишет [Цит. по: Ghisalberti, 1933, 49]: «Narcissus puer est quem mundi gloria fallit» («Нарцисс – это юноша, которого обманывает слава [этого] мира»).

Таким образом, мы можем говорить о том, что в XIV веке во Франции в интерпретации данного сюжета имели место две тенденции – светская и богословская. При этом, несмотря на отмеченное влияние теологической рецепции данного мифа на светскую литературу, для поэтов моральный смысл этой истории заключался, прежде всего, в недопустимости бунта против Любви, тогда как для богословов указанного периода судьба Нарцисса символизировала иллюзорность мира и тщетность земной славы. Трактовка данного сюжета в трактате Петра Берхория «Морализованный Овидий» не несёт в себе ничего принципиально нового по сравнению с мифографическими сочинениями его современников и ближайших предшественников (в этом вопросе мы согласимся с Л. Виндж [Vinge, 1967, 98]). Берхорий сравнивает Нарцисса с тщеславными людьми, которые, наслаждаясь преимуществами своего социального положения, теряют жизнь вечную [Цит. по: Engels, 1962, 71]: «Pro certo isti in fonte mundanae prosperitatis videntes umbram & eminentiam status sui quae omnia transeunt sicut umbra. Sapientiae V. Ita feruenter ipsam diligunt: & se in ea ita glorificant: quod animae vitam perdunt» («С уверенностью [скажу], эти [люди, подобные Нарциссу] –

видящие в источнике тень земного благополучия и превосходство своего положения, все [эти вещи], которые проходят, точно тень. Книга Премудрости Соломона, 5[5]. Они так горячо любят саму [эту тень], и так прославляют себя в той [тени], что безвозвратно теряют жизнь души»).

Значимость трактата «Морализованный Овидий» для изучения средневековой рецепции античной мифологии, действительно, на наш взгляд, заключается не столько в степени оригинальности представленных в нём интерпретаций, сколько в цели его написания. Опираясь на предыдущую мифографическую традицию, Пётр Берхорий не просто составляет перечень морализаций сюжетов из «Метаморфоз», но и предполагает *трансляцию* данных морализованных сюжетов на широкую аудиторию (в проповеди). Важно подчеркнуть, что богословская трактовка того или иного мифологического сюжета зачастую была не единственной (как мы видим на примере мифа о Нарциссе и Эхо); соответственно, какие-то сюжеты античной мифологии уже могли быть известны предполагаемой пастве. В этой связи мы можем говорить о том, что смысл составления «Морализованного Овидия» был не только в том, чтобы расцветить «истину Писания» при помощи красочных примеров из античной мифологии (хотя мы ни в коем случае не отрицаем и важности развлекательного момента в средневековой проповеди, на которую указывает М.-А. Поло де Больье [Поло де Больье, 2014, 151] и другие исследователи), но и в том, чтобы предоставить проповеднику образцы именно *христианской* интерпретации данных сюжетов. Берхорий, на наш взгляд, не столько пропагандирует античный миф, сколько учит «правильному» пониманию мифа, «христианизирует» его.

Творчество Петра Берхория невозможно однозначно отнести ни к гуманистической, ни к консервативной традиции восприятия античной мифологии. С одной стороны, как указывает А. В. Журбина, «и объект его занятий, и сами научные изыскания <…> сближают его с гуманистами» [Журбина, 2008, 255]. Кроме того, Берхорий часто цитирует произведения античных авторов в своём труде. Например, рассуждая о судьбе Пердикса (Perdix), которого Дедал из зависти сбросил с крыши храма Афины, он делает вывод о том, что те, кто занимает скромное положение в обществе находятся в большей безопасности, чем те, кто, подобно Пердиксу, претендуют на высокое положение. При этом цитируется произведение «О лекарстве против случайностей» («De remediis fortuitorum»), традиционно приписываемое Сенеке Младшему[6] [Цит. по: Engels, 1962, 130]: «Non est in paurertate vitium: sed in paupere. Illa expedita est hylaris & tuta» («Не в бедности заключается порок, но в бедном [человеке]. [Сама] та [бедность] является лёгкой, весёлой и безопасной»). С другой стороны, как было показано выше, античный материал используется Берхорием не столько с целью его популяризации, сколько для его христианизации.

Отметим в качестве выводов, что: трактовка мифологического сюжета о Нарциссе и Эхо, представленная в трактате Петра Берхория «Морализованный Овидий», являлась частью богословской рецепции данного сюжета, сосуществовавшей с интерпретацией данного мифа в куртуазной лирике; подобная христианизация сюжетов античной мифологии могла быть своеобразным «ответом» на неверное, с точки зрения христианских богословов, понимание языческих сюжетов среди своей паствы; отношение Петра Берхория к античному наследию заключает в себе как гуманистические, так и консервативные элементы.

Благодарность

Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ № 18-011-01123 «Проблема сопряжения морали и религии в эпикурейской и стоической философии: сравнительный анализ полемического дискурса».

Acknowledgement

The article was written with the support of the RFBR grant No. 18-011-01123 “The Problem of Conjugation of Morality and Religion in Epicurean and Stoic Philosophy: a Comparative Analysis of Polemical Discourse”.

Библиографический список

1. Августин. Христианская наука или Основания священной герменевтики и церковного красноречия / Августин: Пер. с лат. – СПб.: Изд-во «Аксион эстин», 2004. – 356 с.
2. Бернарт де Вентадорн. Песни / Бернарт де Вентадорн: Пер. со старопровансальского В.А. Дынник. – М.: Изд-во «Наука», 1979. – 312 с.
3. Гильом де Лоррис, Жан де Мен. Роман о Розе / Гильом де Лоррис, Жан де Мен: Пер. и комм. И. Б. Смирновой. – М.: ГИС, 2007. – 671 с.
4. Евдокимова, Л.В. «Морализованный Овидий» Берсюира: целевая аудитория, экзегетический и идеологический контекст / Л.В. Евдокимова // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. – 2018. – Вып. 54. – С. 27–69.
5. Журбина, А. В. Пьер Берсюир. О внешнем облике и значении богов / Пьер Берсюир: Пер. с лат., вступит. ст. и примеч. А.В. Журбиной // Вестник РГГУ. – 2008. – № 12/08. – С. 252–288.
6. Лукасик, В.Ю. Миф до Ренессанса: Античная мифология во французской поэзии позднего Средневековья / В.Ю. Лукасик. – М.: Книжный дом «Либроком», 2019. – 224 с.
7. Петрова, М.С. Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в поздней Античности / М.С. Петрова; Институт всеобщей истории РАН. – М.: Изд- во «Круг», 2007. – 464 с.
8. Плотин. Первая эннеада / Плотин; пер. с лат., вст. ст., коммент. Т.Г. Сидаша, Р.В. Светлова. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. – 320 с.
9. Поло де Больe, М.-А. Визуальные образы в средневековой проповеди / Мари-Анн Поло де Больe // Вестник ПСТГУ. – 2014. – № 3 (38). – С. 151–160.
10. Православный портал «My Studies» [Электронный ресурс] // Климент Александрийский. Педагог; пер. Н.Н. Корсунского. – URL: http://mstud.org/library/c/clem_alex/tutor3.htm (дата обращения 15.02.2020).
11. Berchorius, Petrus. Reductorium morale, Liber XV, cap. ii–xv, “Ovidius moralizatus” naar de Parijse drunk van 1509 / Petrus Berchorius: Ed. J. Engels. – Utrecht: Instituut voor Laat Latijn der Rijksuniversiteit, 1962. – 189 p.
12. Chance, J. The Medieval “Apology for Poetry”: Fabulous Narrative and Stories of the Gods / J. Chance // The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England / Ed. J. Chance. – Gainsville: The University of Florida Press, 1990. – P. 3–44.
13. Clark, J.G. Ovid in the Monasteries: The Evidence from Late Medieval England / J.G. Clark // Ovid in the Middle Ages / Ed. J.G. Clark, F.T. Coulson, K.L. McKinley. – NY.: Cambridge University Press, 2011. – P. 177–196.
14. Coulson, F.T. Ovid’s Metamorphoses in the School Tradition of France, 1180–1400: Texts, Manuscript Traditions, Manuscript Settings / F.T. Coulson // Ovid in the Middle Ages / Ed. J. Clark, F.T. Coulson, K.L. McKinley. – NY.: Cambridge University Press, 2011. – P. 48–82.
15. Ghisalberti, F. Arnolfo d’Orléans: Un cultore di Ovidio nel secolo XII / F. Ghisalberti // Memorie del Reale istituto lombardo di scienze e lettere. Classe di lettere, scienze morali e storiche. – 1932. – Vol. 24. – P. 157–232.
16. Giovanni di Garlandia. Integumenta Ovidii / Giovanni di Garlandia: Ed. F. Ghisalberti. – Messina, Milano: Casa Editrice Guiseppe Principato, 1933. – 79 p.
17. Herren, M. The Anatomy of Myth: The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers / M. Herren. – NY.: Oxford University Press, 2017. – 231 p.
18. Ioannis Saresberiensis. Policratici / Ioannis Saresberiensis: Ed. C. C. I. Webb. – Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1909. – Vol. II. – 532 p.
19. Kellogg, J.L. Christine de Pizan as Chivalric Mythographer: L’Epistre Othea / J.L. Kellogg // The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England / Ed. J. Chance. – Gainsville: The University of Florida Press, 1990. – P. 100–124.
20. Knoespel, K.J. Narcissus and the Invention of Personal History / K.J. Knoespel. – NY., London: Garland Publishing, 1985. – 160 p.
21. Newman, R.J. Rediscovering the De Remediis Fortuitorum / R.J. Newman // The American Journal of Philology. – 1988. – Vol. 109. – № 1. – P. 92–107.
22. Nightingale, J.A. From Mirror to Metamorphosis: Echoes of Ovid’s Narcissus in Chrétien’s Erec et Enide / J.A. Nightingale // The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England / Ed. J. Chance. – Gainsville: The University of Florida Press, 1990. – P. 47–82.
23. Reynolds, W.D. Sources, Nature, and Influence of the Ovidius Moralizatus of Pierre Bersuire / W.D. Reynolds // The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England / Ed. J. Chance. – Gainsville: The University of Florida Press, 1990. – P. 83–99.

24. Vinge, L. The Narcissus Theme in Western Literature up to the Early 19th Century / L. Vinge. – Lund: Gleerups, 1967. – 448 p.
25. Wilkins, E.H. Descriptions of Pagan Divinities from Petrarch to Chaucer / E.H. Wilkins // Speculum. – 1957. – Vol. 32. – № 3. – P. 511–522.

Текст поступил в редакцию 26.11.2019.
Принят к публикации 27.01.2020.
Опубликован 30.06.2020.

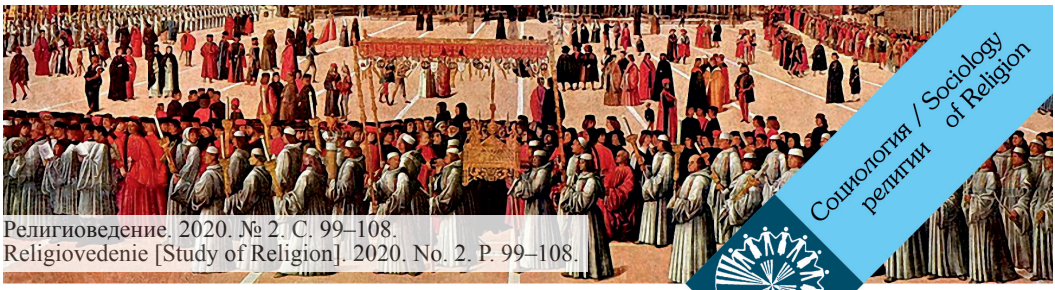
[1] Сведения относительно биографии Петра Берхория, места «Морализованного Овидия» в общем корпусе его сочинений, методах и источниках автора в сжатом виде изложены в статье В.Д. Рейнольдса; См.: Reynolds, W.D. Sources, Nature, and Influence of the Ovidius Moralizatus of Pierre Bersuire / W.D. Reynolds // The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England / Ed. J. Chance. – Gainsville, 1990. – P. 83–99.
[2] Под «мифографией», согласно определению, приведённому в коллективной монографии «The Mythographic Art» под редакцией Джейн Чанс, мы понимаем «попытку объяснения античной мифологии, часто сопровождающуюся морализацией или аллегоризацией»; См.: The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England / Ed. J. Chance. – Gainsville, 1990. – 336 p., здесь: c. ix.
[3] См.: перечень основных средневековых мифографов: Chance, J. The Medieval "Apology for Poetry": Fabulous Narrative and Stories of the Gods / J. Chance // The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England / Ed. J. Chance. – Gainsville, 1990. P. 33–34.
[4] Перевод наш, если иное не указано.
[5] Книга Премудрости Соломона 5:8–9: «Какую пользу принесло нам высокомерие, и что доставило нам богатство с тщеславием? Всё это прошло как тень и как молва быстротечная».
[6] Подробнее о проблеме авторства данного трактата см.: Newman, R.J. Rediscovering the De Remediis Fortuitorum / R.J. Newman // The American Journal of Philology. – 1988. – Vol. 109. – № 1. – P. 92–107.

References

1. Augustine. *Hristianskaya nauka* [On Christian Doctrine]. St. Petersburg: Aksion estin Publ., 2004, 356 p. (in Russian).
2. Berchorius P. *Reductorium morale* [Moral Corpus]. Ed. J. Engels. Utrecht: Instituut voor Laat Latijn der Rijksuniversiteit, 1962, vol. 15, parts 2–15,189 p. (in Latin).
3. Chance J. The Medieval "Apology for Poetry": Fabulous Narrative and Stories of the God in J. Chance *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England.* Gainsville: The University of Florida Press, 1990, pp. 3–44 (in English).
4. Clark J.G. Ovid in the Monasteries: The Evidence from Late Medieval England in Clark J.G., Coulson F.T., McKinley K.L. *Ovid in the Middle Ages.* NY.: Cambridge University Press, 2011, pp. 177–196 (in English).
5. Coulson F.T. Ovid's Metamorphoses in the School Tradition of France, 1180–1400: Texts, Manuscript Traditions, Manuscript Settings in Clark J.G., Coulson F.T., McKinley K.L. *Ovid in the Middle Ages.* NY.: Cambridge University Press, 2011, pp. 48–82 (in English).
6. Evdokimova L. *Vestnik PSTGU* [Bulletin of St. Tikhon State University]. Moscow: PSTGU Publ., 2018, no. 54, pp. 27–69 (in Russian).
7. Ghisalberti F. *Arnolfo d'Orléans. Un cultore di Ovidio nel secolo XII* [Arnulf of Orleans: A lover of Ovid in the Twelfth Century]. Rome: Memorie del Reale istituto lombardo di scienze e lettere, 1932, no. 24, pp. 157–232 (in Italian and Latin).
8. Giovanni di Garlandia. *Integumenta Ovidii* [John of Garland. Ovid's Integuments]. Ed. F. Ghisalberti. Messina, Milano: Casa Editrice Guiseppe Principato [Guiseppe Principato's Publ.]. 1933, 79 p. (in Latin).
9. Guillaume de Lorris, Jean de Meung. *Roman o Roze* [The Romance of the Rose]. Transl. by I.B. Smirnova. Moscow: GIS Publ., 2007, 671 p. (in Russian).
10. Herren M. *The Anatomy of Myth: The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers.* NY.: Oxford University Press, 2017, 231 p. (in English).
11. Ioannis Saresberiensis. *Policratici* [Policraticus]. Ed. C.C.I. Webb. Oxonii: Typographeo Clarendoniano Publ., 1909, vol. II, 532 p. (in Latin).
12. Kellogg J.L. Christine de Pizan as Chivalric Mythographer: L'Epistre Othea in J. Chance. *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England.* Gainsville: The University of Florida Press, 1990, pp. 100–124 (in English).
13. Knoespel K.J. *Narcissus and the Invention of Personal History.* NY., London: Garland Publishing, 1985, 160 p. (in English).
14. Lukasik V. *Mif do Renessansa: Antichnaya mifologiya vo frantsuzskoy poezii pozdnego Srednevekovia* [Myth before the Renaissance: Ancient Mythology in French Poetry of the Late Middle Ages]. Moscow: Librokom Publ., 2019, 224 p. (in Russian).

15. Newman R.J. *The American Journal of Philology.* Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1988, vol. 109, no. 1, pp. 92–107 (in English).
16. Nightingale J.A. From Mirror to Metamorphosis: Echoes of Ovid's Narcissus in Chrétien's Erec et Enide in J. Chance. *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England.* Gainsville: The University of Florida Press, 1990, pp. 47–82 (in English).
17. Petrova M.S. *Makrobiy Feodosiy i predstavleniya o dushe i o mirozdanii v pozdney Antichnosti* [Macrobius Ambrosius Theodosius and Ideas of Soul and the Universe in Late Antiquity]. Moscow: Krug Publ., 2007, 464 p. (in Russian).
18. Plotin. *Pervaya enneada* [The First Ennead]. Transl. from Latin into Russian, comments by T.G. Sidash, R.V. Svetlov. St. Petersburg: Oleg Abyshko's Publ., 2004, 320 p. (in Russian).
19. Polo de Bole M.-A. *Vizualnyye obrazy v srednevekovoy propovedi* [Visual Images in Medieval Preaching]. Moscow: PSTGU Publ., 2014, no. 3 (38), pp. 151–160 (in Russian).
20. *Pravoslavnyy portal "My Studies"* [Orthodox Internet-Source "My Studies"]. Available at: http://mstud.org/library/c/clem_alex/tutor3.htm (accessed on February 15, 2020) (in Russian).
21. Reynolds W.D. Sources, Nature, and Influence of the Ovidius Moralizatus of Pierre Bersuire in J. Chance. *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England.* Gainsville: The University of Florida Press, 1990, pp. 83–99 (in English).
22. Bernart de Ventadorn. *Pesni* [Songs]. Transl. into Russian by V.A. Dynnik. Moscow: Nauka Publ., 1979, 312 p. (in Russian).
23. Vinge L. *The Narcissus Theme in Western Literature up to the Early 19th Century*. Lund: Gleerups, 1967, 448 p. (in English).
24. Wilkins E.H. *Speculum*. Chicago: The University of Chicago Press, 1957, vol. 32, no. 3, pp. 511–522 (in English).
25. Zhurbina A.V. *Vestnik RGGU* [RGGU Bulletin]. Moscow: RGGU Publ., 2008, no. 12/08, pp. 252–288 (in Russian).

Submitted for publication: November 26, 2019.
Accepted for publication: January 27, 2020.
Published: June 30, 2020.

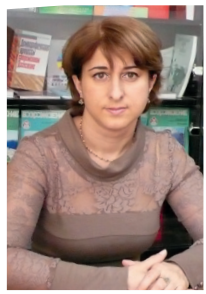


Религиоведение. 2020. № 2. С. 99–108.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 2. P. 99–108.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.2.99-108

Магомедова М.З.

Региональный центр этнополитических исследований Дагестанского федерального исследовательского центра РАН
367025, Россия, Республика Дагестан, г. Махачкала, ул. М. Гаджиева, 45
spirow@mail.ru



Особенности религиозной идентификации мусульман Северного Кавказа

Аннотация. В статье автор рассматривает степень влияния религиозного фактора на жизнь северокавказского социума и уровень религиозности мусульман в разных субъектах региона по территориальному признаку. Сакрализация региона проявляется в разной степени интенсивности в северо-восточных и северо-западных субъектах. Поэтому для изучения специфики проявления религиозной идентификации мусульман в региональном контексте были выбраны Республика Дагестан, Чеченская Республика и Кабардино-Балкарская Республика. Ценность социологического исследования определяется выявлением сущности религиозной идентификации через широкий спектр отношения людей к религии. Результаты эмпирического исследования подтверждают сохранение значительного уровня клерикализации современного северокавказского общества и демонстрируют неоднородность исламизированности субъектов региона. Полностью подтвердилась гипотеза исследования: уровень религиозности мусульман восточных субъектов Северного Кавказа оказался намного выше, чем в западной части региона. Это разделение со временем всё больше углубляется. В западных субъектах региона ислам имеет слабое влияние и рассматривается, прежде всего, как часть этнокультурной идентичности. Диаметрально противоположная ситуация в Чеченской Республике и Республике Дагестан, где религия сохраняет очень сильные позиции и влияние на многие сферы общественной жизни.

Ключевые слова: идентификация, религиозная идентичность, ислам, мусульмане, Северный Кавказ

Madina Z. Magomedova

Regional Centre of Ethnopolitical Sciences, Dagestan Federal Research Center of Russian Academy of Sciences
45 M. Gadzhiev str., Makhachkala, Republic of Dagestan, Russia, 367025
spirow@mail.ru

Features of the Religious Identification of Muslims in North Caucasus

Abstract. In the article, the author considers the degree of influence of the religious factor on the life of North Caucasian society and the level of religiosity of Muslims in different regions of the region on a territorial basis. The sacralization of the region is manifested to varying degrees of intensity in the north-eastern and north-western regions. Therefore, to study the specific manifestations of the religious identification of Muslims in a regional context, the Republic of Dagestan, the Chechen Republic and the Kabardino-Balkarian Republic were chosen. The value of sociological research is determined by revealing the essence and representation of religious identity through the whole range of people's relations to religion: from the extreme form of religiosity through indifference to unbelief and atheism. The results of an empirical study confirm the preservation of a significant level of clericalization of modern North Caucasian society and demonstrate the heterogeneity of the Islamization of the region's subjects. The hypothesis of a field study that the level of religiosity of residents of the eastern regions of the region is higher than among Muslims in the western part of the North Caucasus was fully confirmed. The research hypothesis was fully confirmed as well: the level of religiosity of Muslims in the eastern subjects of the North Caucasus turned out to be much higher than in the western part of the region. This division deepens over time. In the western regions of the region, Islam has little influence and is considered, first of all, as part of the ethnocultural identity. The situation is diametrically opposite in the Chechen Republic and the Republic of Dagestan, where religion maintains a very strong position and influence on many areas of public life.

Key words: identification, religious identity, Islam, Muslims, North Caucasus

Введение

Современный Северный Кавказ нельзя представить безотносительно религиозной составляющей в жизни региона. Выросло поколение молодых людей, которые религию считают неотъемлемой частью своей жизни. Им трудно представить, что когда-то было по-другому. Возрождение религиозных ценностей больше отразилось в развитии религиозной инфраструктуры, связанной с открытием исламских учебных заведений, строительством мечетей, которые побили в ряде республик дореволюционные показатели, ежегодно растущее число паломников в хадж и др. Процветает внешняя атрибутивная форма проявления религии, поверхностное проникновение в сущность веры не приводит к качественному духовному возрождению современного мусульманского сообщества. Одним из принципов нравственной доктрины религии (по-арабски «дин») является гармоничное сочетание покорности («ислама»), веры («имана») и добродетели («ихсана»).

Если рассматривать современное общество в рамках теории цивилизационных ступеней развития человечества, предложенной П. Сорокиным, то сейчас мы находимся на уровне сенситивной цивилизации, построенной на основах материалистического мировоззрения, главным для которой является богатство и комфорт. До высшего уровня «сорокинской иерархии» – идеалистической цивилизации, возникающей на основе синтеза религиозного и материалистического мировоззрения, ещё далеко. Мерилом успешности для современного общества потребления являются материальные проявления достатка, а не духовное развитие личности. Даже для людей из религиозной сферы, для которых духовность априори должна быть выше, иногда «форма» оказывается важнее «содержания».

Концепт религиозной идентичности в поликультурном пространстве

Российскими социологами отмечается, что современная повальная религиозность близка социокультурной идентичности, сформировавшейся вокруг культурно-ценностной матрицы, которая на протяжении жизни нескольких поколений обеспечивает социально-культурную устойчивость и выживаемость общества [Рыжова, 2016, 122].

Одним из базовых элементов, определяющих становление и развитие личности, является религиозная идентификация человека. Её основы закладываются в семье, а дальше в процессе социализации самоотождествление с конкретной религией уже носит более самостоятельный характер. Сам процесс формирования религиозной идентичности в рамках социальной идентификации личности носит двусторонний характер. Поскольку и религия влияет на общую социализацию человека, и элементы социальной идентификации проявляются в становлении религиозной идентичности, соотносящейся с конкретной религией, культурой и образом жизни. Под воздействием религии закладываются основы ценностных приоритетов личности, отражающих предпочтения, потребности, принципы, на которых строится ее повседневное существование.

Соответственно, религиозная идентичность – это сочетание индивидуальных качеств и приобретённых социокультурных особенностей, сложившихся под влиянием социального окружения и выражающихся в культовых действиях, отождествляющих тебя с определённой религией. Характер взаимоотношений с общностью единоверцев обуславливается групповыми нормами, ценностными предпочтениями, ролевыми предписаниями [Балич, 2015, 242].

Известный российский социальный философ и социолог А.Н. Крылов связывает религию с поиском духовной и психологической ниши, столь необходимой человеку в современном неустойчивом мире. Он определяет религиозную идентичность как фиксирование тождественности субъекта в смысле приобретения посредством религии собственного экзистенциального опыта при субъективном осознании своей принадлежности к тому или иному религиозному сообществу.

Ж. Тощенко выделяет три ведущих фактора формирования религиозной идентичности: «я-фактор», т.е. религиозная идентификация, «мы-фактор», т.е. принадлежность к религиозной общности и «они-фактор» – признание идентичности со стороны общества. Подчёркивая, что религиозная идентичность противоречива и

неоднозначна, он призывает рассматривать её в континууме разнообразных форм – от интенсивной религиозности через колебания в вере – к неверию и атеизму [Цит. по: Рыжова, 2016, 121]. «Раскрытию религиозной идентичности способствует представление о конфессиональной структуре населения, направленности, характере и интенсивности деятельности религиозных организаций, объединений верующих, их влияние на окружающую социальную среду» [Тощенко, 2008, 49–50].

Современные исследования религиозной идентичности в большей части сосредоточены на выявлении доли верующих, идентифицирующих себя приверженцами той или иной религиозной системы. Среди учёных до сих пор является дискуссионным признание человека верующим исходя из самоидентификации. Одни признают её в качестве реального критерия религиозности, другие считают, что этого недостаточно. [Бреская, 2011, 78]. Как отмечает Е.А. Кублицкая, критерий самоидентификации в советский период нашей истории занижал показатели религиозности, а в современный период завышает [Кублицкая, 2009, 98]. Соглашаясь с тем, что самоидентификация не является самым стабильным критерием определения религиозности населения, нельзя забывать при этом, что именно она позволяет выстроить социологический и социально-психологический ракурс исследования религиозной идентичности [Рыжова, 2016, 120].

Нам представляется достаточным того, что человек считает себя верующим и причисляет себя к той или иной религиозной общности. Самоотождествление и признание причастности к религии является объективной формой соотнесения человека с определённым вероисповеданием, приобщённость его к образу жизни единоверцев.

Специфика конфессиональной палитры северокавказских субъектов Российской Федерации

Северный Кавказ – полиэтноконфессиональный регион, в котором проживают представители всех мировых религий, но доминирующими являются ислам и христианство. Среди семи субъектов Северо-Кавказского федерального округа только в Ставропольском крае и Северной Осетии превалирует христианство. В остальных субъектах доминирующей религиозной системой является ислам.

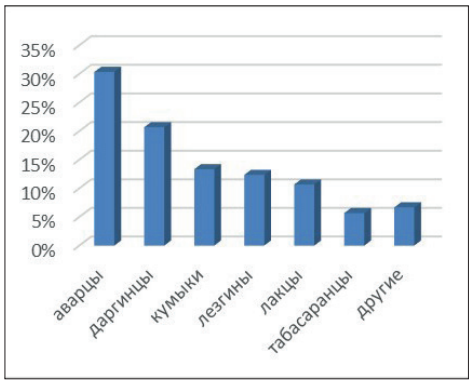
По официальным данным в Кабардино-Балкарской Республике зарегистрировано 176 религиозных организаций, из них 125 мусульманских. В республике функционируют 147 мечетей, в которых религиозные службы и обряды проводят 137 мусульманских служителей. Ислам на ряду с православием определяет религиозную картину в данной республике. Последователи этих конфессий составляют более 80% от общего количества верующих в республике [Портал, https://pravitelstvo.kbr.ru/kbr/sotsialno_obshchestvennaya_sfera/religiya.php].

По данным Духовного управления мусульман в Чечне по состоянию на 2016 год, в регионе имелась 931 мечеть: 314 соборных, где совершаются пятничные молитвы, и 617 квартальных мечетей для ежедневной молитвы [Новая мечеть, https://ru.krymr.com/a/novaya-mechet-ot-kadyrova-dlya-sevastopolya/30032445.html].

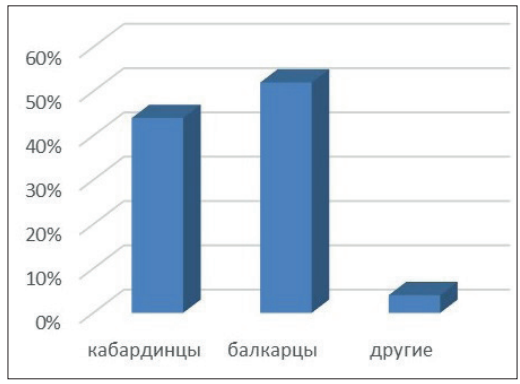
В Дагестане функционируют 2537 религиозных организаций. Из них исламских объединений – 2479, в том числе: 1 Муфтият Республики Дагестан, 1273 джума мечетей, 899 квартальных мечетей, 265 молитвенных домов, 21 религиозных образовательных учреждений (6 вузов и 15 медресе), 1 союз исламской молодёжи, 19 шиитских мечетей [Справка, komrelig.e-dag.ru].

Для получения эмпирического материала по выявлению особенностей религиозного самосознания мусульман Северного Кавказа в 2019 году Региональным центром этнополитических исследований Дагестанского федерального исследовательского центра РАН был проведён социологический опрос. Выборочная совокупность опрашиваемых составила 900 респондентов, представляющих различные социальные, этнические, возрастные и профессиональные группы. В опросе приняли участие жители трёх субъектов северокавказского региона: Республики Дагестан, в качестве примера «полиэтничности», Кабардино-Балкарской Республики – примера «биэтничности» и Чеченской Республики – «моноэтничности».

В представленном социологическом исследовании приняли участие 45% мужчин и 55% женщин. Национальный состав опрошенных респондентов по Республике Дагестан и Кабардино-Балкарской Республике представлен в диаграммах:

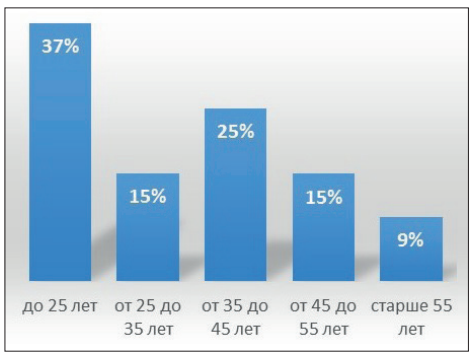


Илл. 1. *Республика Дагестан*
Illus. 1. *The Republic of Dagestan*

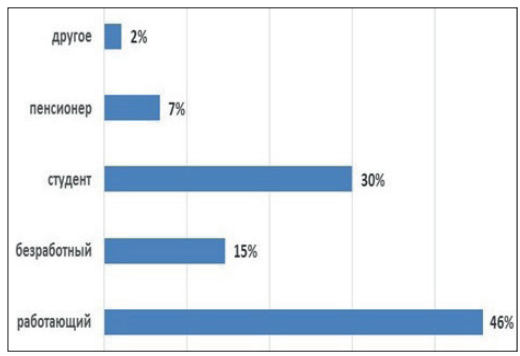


Илл. 2. *Кабардино-Балкарская Республика*
Illus. 2. *The Kabardino-Balkarian Republic*

Возрастной состав и социальное положение опрошенных представлены в двух следующих диаграммах:



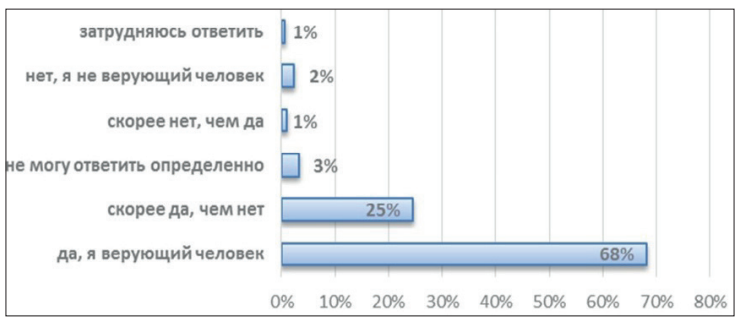
Илл. 3. *Возраст респондентов*
Illus. 3. *Age of respondents*



Илл. 4. *Социальный статус респондентов*
Illus. 4. *Social status of respondents*

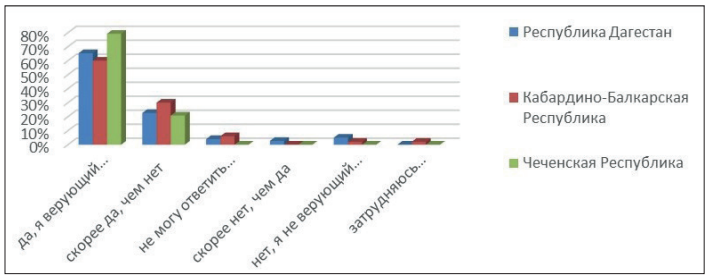
Данное исследование направлено на выявление религиозной самоидентификации респондентов, личного восприятия степени их религиозности.

На вопрос «*Считаете ли Вы себя верующим человеком?*» респондентами во всех представленных субъектах в процентном соотношении были даны следующие ответы:



Илл. 5. *Религиозная самоидентификация респондентов*
Illus. 5. *Religious self-identification of respondents*

Как видно из представленной выше диаграммы, 93% опрошенных считают себя верующими людьми. Влияние религии на самосознание и образ жизни людей очень высоко. На следующей диаграмме для сравнения представлена та же информация по каждому субъекту отдельно.



Илл. 6. *Религиозная самоидентификация по субъектам*
Illus. 6. *Religious self-identification by the entities*

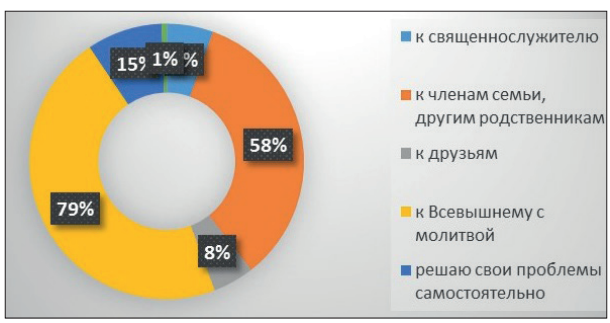
Основные причины обращения людей к вере продемонстрированы в таблице 1.

Таблица 1. Мотивы обращения респондентов к вере (Table 1. Reasons for respondents' conversion to faith)

Религиозное воспитание в семье	55%
Постоянство религиозных ценностей	41%
Стремление найти поддержку и защиту в трудные минуты жизни	34%
Поиск смысла жизни	24%
Осознаваемый страх смерти	23%
Национальные (культурные) традиции	21%
Смерть близких (чувство невосполнимого горя)	16%
Общение с верующими людьми	11%
Чтение религиозной литературы	7%
Свой вариант ответа	4%
Тяжелая болезнь	1%
Влияние средств массовой информации	0%

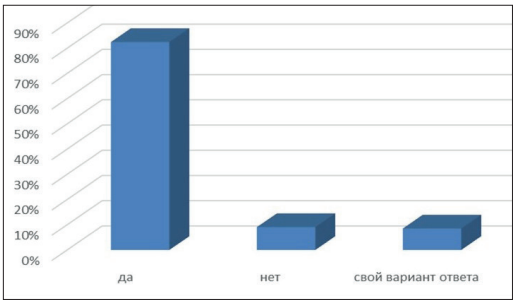
В качестве своеобразных индикаторов уровня религиозности для опрошенных респондентов были вопросы «*Какие Вы знаете вероучительные источники ислама?*» 61% опрошенных назвали их, «*Впишите, какие Вы знаете столпы ислама*» 73% респондентов оказались знакомы со столпами своей веры. На вопрос: «*Совершаете ли Вы намаз?*» 53% опрошенных ответили, что они молятся и др.

Примечательно, что уровень доверия к представителям духовенства как агентам оказания помощи оказался самым низким (1%). Илл. 7 демонстрирует в процентном соотношении к кому обращаются люди в сложной жизненной ситуации. Отвечая на данный вопрос, респонденты могли выбрать не более двух вариантов ответов.



Илл. 7. *К кому обращаются для разрешения жизненных проблем*
Illus. 7. *Who is addressed to resolve life problems*

На вопрос «*Являются ли Ваши родственники религиозными людьми?*» ответы респондентов распределились следующим образом (илл. 8):



Илл. 8. *Религиозность родственников*
Illus. 8. *Religiousness of relatives*

Религиозное окружение определяет высокий уровень религиозности в регионе – 82%. Если проводить аналогию с теорией дифференцированной связи Э. Сатерленда, то общаясь преимущественно с религиозными людьми, человек скорее всего будет придерживаться религиозных взглядов на жизнь.

На вопрос «*Определите Ваше отношение к воспитанию религиозности в семье*» ответы респондентов в процентном соотношении распределились следующим образом (Таблица 2):

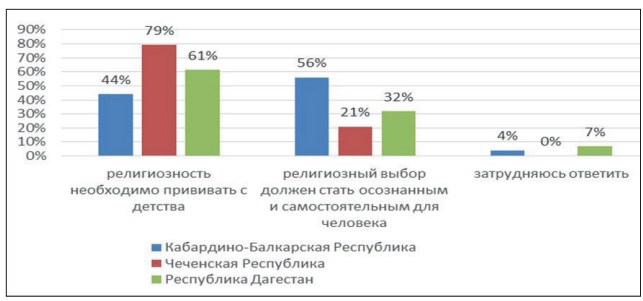
Таблица 2. Воспитание религиозности в семье (Table 2. Religious education in family)

Религиозность необходимо прививать с детства	60%
Религиозный выбор должен быть самостоятельным	36%
Затрудняюсь ответить	4%

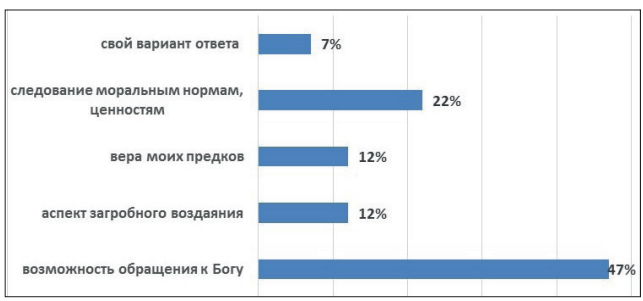
Данные о том, как ответили респонденты в каждом отдельно взятом субъекте, представлены в диаграмме 9.

На вопрос «*Какой аспект религии важен лично для Вас?*» большинство отвечающих выбрали вариант «возможность обращения к Богу» (илл. 10).

Уровень религиозности опрашиваемых диагностировался с помощью таких показателей, как знакомство с сакральными предметами, выполнение религиозных предписаний, проявление любых форм религиозной деятельности и т.д. Респонденты не только заявляли о своей религиозной самоидентификации, но и говорили о соблюдении религиозных обрядов, называли их – 49%, знали вероучительные источники ислама – 61%, читали периодические исламские издания – 21%, исламские книги – 34%. Наряду с этим 42% респондентов ответили, что современные исламские издания не входят в сферу их интересов, 38% отметили, что не смотрят и не слушают религиозные передачи.

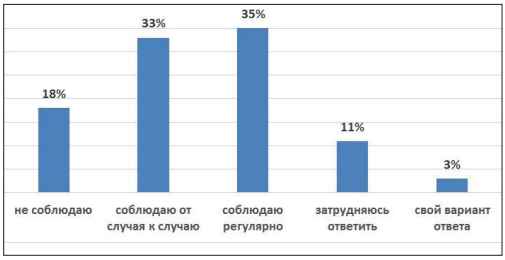


Илл. 9. *Отношение к воспитанию религиозности по субъектам*
Illus. 9. *Attitude towards religious education by the entities*

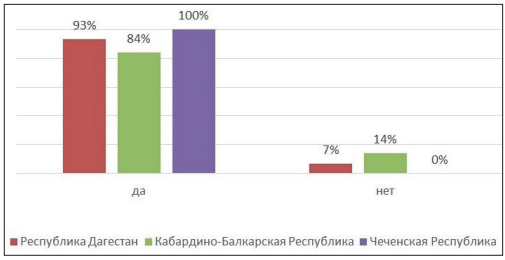


Илл. 10. *Значимость различных аспектов религии*
Illus. 10. *Significance of different aspects of religion*

На вопрос анкеты «*Соблюдаете ли Вы религиозные обряды и как часто?*» в процентном соотношении были даны следующие ответы (илл. 11):



Илл. 11. *Соблюдение обрядности*
Illus. 11. *Religious observance*

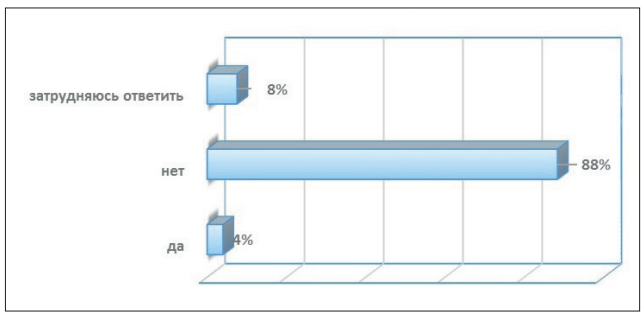


Илл. 12. *Отношение к религиозным праздникам*
Illus. 12. *Attitude towards religious festivals*

Как видно из представленной диаграммы, о соблюдении религиозных обрядов заявили 68% опрошенных. Очень высок процент людей (93%), которые отмечают религиозные праздники. Результат по республикам отражён на графике (илл. 12).

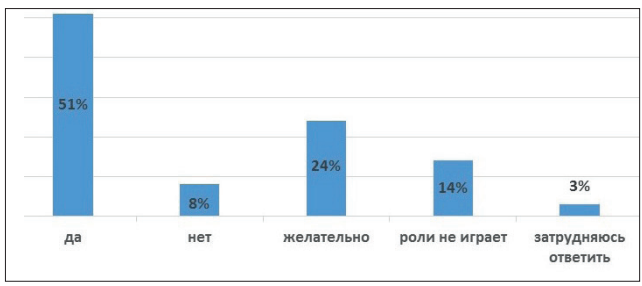
О высоком уровне мировоззренческой терпимости в северокавказском социуме свидетельствуют ответы респондентов на вопрос «*Допустима ли для Вас физическая расправа над человеком только за то, что у него иные взгляды на жизнь и веру?*» (илл. 13).

При высокой заявленной терпимости к людям с другими взглядами на жизнь и веру, отвечая на вопрос «*Согласны ли Вы с мнением, что вступать в брак следует только с представителем своей религии?*» половина опрошенных ответила утвердительно. Только пятая часть респондентов подтвердила свою заявленную лояльность к представителям иного вероисповедания (илл. 14).

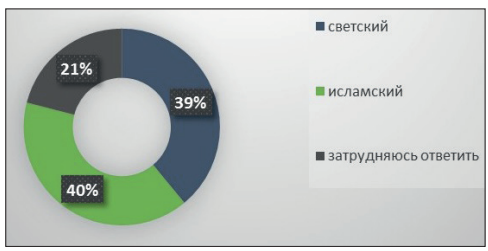


Илл. 13. *Допустимость физической расправы за взгляды*
Illus. 13. *Permissibility of physical punishment for views*

Прослеживается растущая тенденция исламизации северокавказских республик, особенно это заметно на примере Чеченской Республики, где более половины опрошенных респондентов на вопрос «*Каким должен быть государственный строй в Вашем субъекте?*» ответили – «исламским», что идет в разрез с конституционно-правовой характеристикой нашего государства. В целом по региону отмечается равное количество респондентов, придерживающихся мнения о том, что государственный строй должен быть светским – 39%, исламским – 40% (илл. 15).

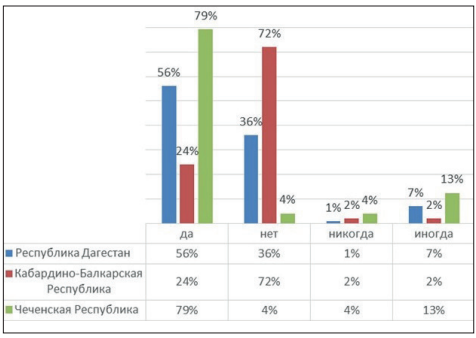


Илл. 14. *Значимость религии при выборе спутника жизни*
Illus. 14. *Significance of religion in choosing a partner*

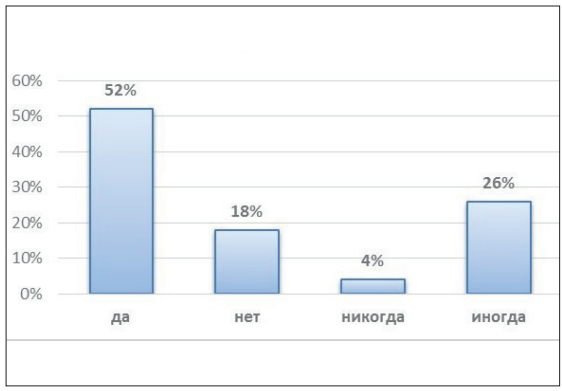


Илл. 15. *Предпочтения респондентов: светский или религиозный?*
Illus. 15. *Respondents "preferences": secular or religious?*

О том, насколько сильны мусульманские традиции на Северном Кавказе свидетельствуют ответы респондентов, связанные с исполнением мусульманских обрядов и ритуалов. Наиболее религиозными оказались чеченцы, за ними следуют дагестанцы и на третьем месте – кабардинцы и балкарцы (илл. 16, 17).



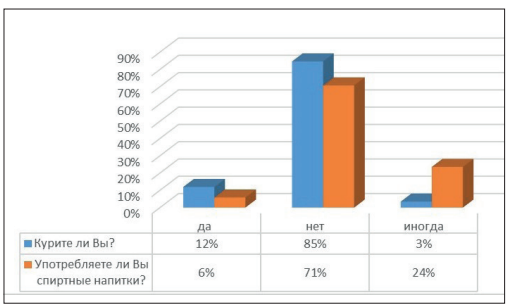
Илл. 16. *Совершение намаза в субъектах региона*
Illus. 16. *Making salat in the subjects of the region*



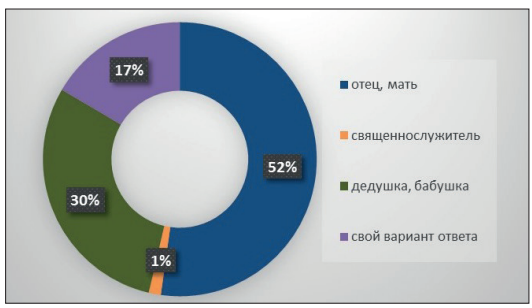
Илл. 17. *Уплата закята*
Illus. 17. *Payment of zakat*

Подтверждают это и вопросы, связанные с употреблением спиртного и никотина. Очень высок процент ответивших отрицательно на вопросы о пагубных привычках. Подавляющее большинство опрошенных придерживается здорового образа жизни (илл. 18).

Религиозное воспитание закладывается в семье, так как основы религиозных знаний большинство респондентов получили от своих родителей, треть от бабушек и дедушек, а в своём варианте ответа назывались другие ближайшие родственники (илл. 19).



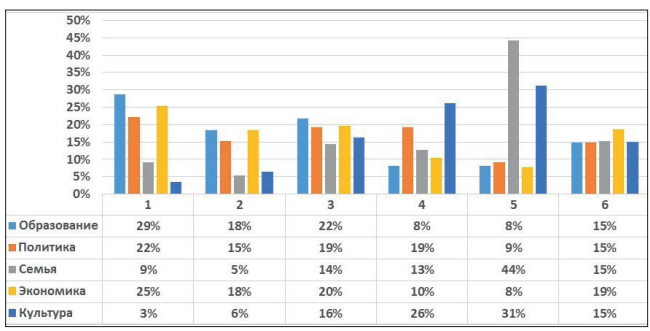
Илл. 18. *Влияние «вредных привычек»*
Illus. 18. *Influence of "addictions"*



Илл. 19. *Основы религиозного воспитания*
Illus. 19. *Fundamentals of religious education*

На вопрос «*Оцените влияние религии на различные сферы общественной жизни. Дайте оценку в баллах по 5-балльной шкале (где 1 – минимальное влияние, 5 – максимальное влияние, 6 – затрудняюсь ответить)*» многие затруднились ответить (илл. 20).

Данные этой диаграммы демонстрируют слабую связь религии с образованием,



Илл. 20. *Влияние религии на другие институты общества*
Illus. 20. *Influence of religion on other institutions of society*

политикой и экономикой и сильное взаимодействие института религии с семьёй и культурой. Примерно одинаковое количество людей (15%) затруднились с оценкой влияния религии на различные сферы жизни общества.

Заключение

Повышенный интерес к религиозной проблематике объективно обосновывается поиском в современном мире нового идеологического фундамента. В данном исследовании рассматриваются особенности проявления религиозной идентичности среди мусульман Северного Кавказа с учётом территориального фактора. Наблюдающийся во всем мире интерес к проблемам религиозной идентификации актуализируется поиском парадигмы дальнейшего развития северокавказского социума. В регионе конфессиональная составляющая подвергается влиянию глобализационных воздействий, изменяющих во многом традиционные общественные институты. Возросшее влияние глобализации, с одной стороны, усложняет процесс идентификации, и, в тоже время, усиливает влияние этнорелигиозного сознания на данный процесс. Стабильный рост и высокую значимость религиозного самосознания северокавказского социума подтверждают и результаты социологического опроса, проведённого в рамках исследования. Подавляющее большинство опрошенных респондентов (93%) идентифицируют себя «верующими людьми», при этом 68% опрошенных соблюдают религиозные обряды, 93% отмечают религиозные праздники, 53% – молятся и т.д. Самый высокий уровень религиозности продемонстрировали жители Чеченской Республики, на втором месте – опрошенные Республики Дагестан. Наименее религиозными оказались жители Кабардино-Балкарской Республики.

Как и предполагалось в начале исследования, степень исламизированности населения намного выше на северо-востоке региона среди чеченцев и дагестанцев, чем на северо-западе среди кабардинцев и балкарцев. Единство понятий ислам и Северный Кавказ не так уж однозначно, как это может показаться со стороны. Данное исследование лишний раз подтвердило, что влияние религии как социального института в субъектах региона имеет разный «вес». Имевшееся и в прошлом разделение региона на западную и восточную части продолжает всё больше углубляться. «Западные субъекты региона были и остаются более светскими, более секуляризированными, ислам в них имеет слабое влияние и рассматривается, прежде всего, как часть этнокультурной идентичности» [Ярлыкапов, https://lenta.ru/articles/2015/03/04/salafism/]. Кардинально отличается картина в восточных субъектах региона, где религия сохраняет очень сильные позиции и влияние на другие сферы общественной жизни.

Библиографический список

1. Балич, Н.Л. Религиозная идентичность в культуре современного общества / Н.Л. Балич // Социологический альманах. – 2015. – № 6. – С. 234–243.
2. Бреская, О.Ю. Изучение религиозности: к необходимости интегрального подхода / О.Ю. Бреская // Социологические исследования. – 2011. – № 12. – С. 77–87.
3. Кублицкая, Е.А. Особенности религиозности в современной России / Е.А. Кублицкая // Социологические исследования. – № 4. – 2009. – С. 96–106.
4. Новая мечеть от Кадырова для Севастополя [Электронный ресурс]. – URL: https://ru.krymr.com/a/novaya-mechet-ot-kadyrova-dlya-sevastopolya/30032445.html (дата обращения 18.09.2019).
5. Рыжова, С.В. Особенности изучения религиозной идентичности россиян / С.В. Рыжова // Социологические исследования. – 2016. – № 10. – С. 118–127.
6. Портал Правительства Кабардино-Балкарской Республики [Электронный ресурс]. – URL: https://pravitelstvo.kbr.ru/kbr/sotsialno_obshchestvennaya_sfera/religiya.php (дата обращения 18.09.2019).
7. Справка о религиозной ситуации в Республике Дагестан на 1 января 2017 года [Электронный ресурс]. – URL: komrelig.e-dag.ru › file › download (дата обращения 18.09.2019).
8. Тощенко, Ж.Т. Религиозная идентичность и бюрократия / Ж.Т. Тощенко // Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах). – М.: ИС РАН, 2008. – 415 с.

9. Ярлыкапов, А. Традиционного ислама на Северном Кавказе нет [Электронный ресурс] / А. Ярлыкапов. – URL: https://lenta.ru/articles/2015/03/04/salafism/ (дата обращения 18.09.2019).

Текст поступил в редакцию 28.11.2019.
Принят к публикации 27.01.2020.
Опубликован 30.06.2020.

References

1. Balich N.L. *Sociologicheskij al'manah* [Religious Studies Almanac]. 2015, no. 6, pp. 234–243 (in Russian).
2. Breskaja O.Ju. *Sociologicheskie issledovanija* [Sociological Studies]. 2011, no. 12, pp. 77–87 (in Russian).
3. Kublickaja E.A. *Sociologicheskie issledovanija* [Sociological Studies]. 2009, no. 4, pp. 96–106 (in Russian).
4. *Novaja mechet' ot Kadyrova dlja Sevastopolja* [New Mosque from Kadyrov for Sevastopol]. Available at: https://ru.krymr.com/a/novaya-mechet-ot-kadyrova-dlya-sevastopolya/30032445.html (accessed on November 18, 2019) (in Russian).
5. *Portal Pravitel'stva Kabardino-Balkarskoj Respubliki* [Religion. The Kabardino-Balkarian Republic Portal]. Available at: https://pravitelstvo.kbr.ru/kbr/sotsialno_obshchestvennaya_sfera/religiya.php (accessed on November 18, 2019) (in Russian).
6. Ryzhova S.V. *Sociologicheskie issledovanija* [Sociological Studies]. 2016, no. 10, pp. 118–127 (in Russian).
7. *Spravka o religioznoj situacii v Respublike Dagestan na 1 janvarja 2017 goda* [Reference of Religious Situation in the Republic of Dagestan on January 1, 2017]. Available at: komrelig.e-dag.ru › file › download (accessed on November 18, 2019) (in Russian).
8. Toshchenko Zh.T. *Religiya v samosoznanii naroda (religiozny faktor v identifikatsionnykh protsessakh* [Religion in Self-Consciousness of People (Religious Factor in the Processes of Identification]. Moscow: IB RAS, 2008, 415 p. (in Russian).
9. Yarlykapov A. *Traditsionnogo islama na Severnom Kavkaze net* [Traditional Islam Does not Exist in the North Caucasus]. Available at: https://lenta.ru/articles/2015/03/04/salafism/ (accessed on September 18, 2019) (in Russian).

Submitted for publication: November 28, 2019.
Accepted for publication: January 27, 2020.
Published: June 30, 2020.

Религия / Religion и культура and Culture

Религиоведение. 2020. № 2. С. 109–120.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 2. P. 109–120.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.2.109-120

Барашков В.В.

Владимирский государственный университет имени А.Г. и Н.Г. Столетовых
600000, Россия, г. Владимир, ул. Горького, 87
v.barashkov@gmail.com

Реализация концепции религиозных трансисторических художественных выставок в епархиальных музеях Германии

Аннотация. Коллекции католических епархиальных музеев представляют собой значимый срез искусства со времён Средневековья до наших дней. В последние десятилетия епархиальные музеи обращают внимание на новые подходы в экспонировании художественных ценностей, в частности, на принципы «трансисторического» музея. Данный подход подчёркивает диалогичность произведений искусства разных эпох, значимость непосредственных визуальных ассоциативных связей, наличие спектров интерпретаций концепции кураторов. Со времени Второго Ватиканского собора епархиальные музеи включают в свои собрания произведения современных художников; они составили основу перехода к новым методам экспонирования. Значительные акценты в интерпретации современного искусства – экзистенциальная проблематика и духовная коммуникация. Материалом статьи послужили постоянные коллекции и выставки 2017–2019 гг. в епархиальных музеях Германии («Музей у собора» в Вюрцбурге, музей «Колумба» в Кёльне, Епархиальный музей Бамберга). Автор приходит к выводу об обусловленности обращения кураторов музеев к трансисторическому подходу их стремлением наладить визуальные и экзистенциальные «мосты» между искусством разных эпох и тем самым продемонстрировать «искру Божью» и фундаментальность духовной проблематики. В то же время епархиальные музеи отнюдь не отказываются от теологическо-философской интерпретации смыслов произведений, т.е. не полагаются на субъективные аспекты их визуального восприятия публикой. Работа с «индивидуальным» посетителем и тесное сотрудничество с музеями других профилей определяют одно из возможных направлений развития епархиальных музеев.

Ключевые слова: епархиальный музей, современное искусство, религиозное искусство, модернизация христианского искусства, католическое искусство, трансисторический музей, музеология, трансформация художественного языка, церковный музей

Viktor V. Barashkov

Vladimir State University n.a. Alexander and Nikolay Stoletovs
87 Gorky str., Vladimir, Russia, 600000
v.barashkov@gmail.com

Realization of the Concept of Religious Transhistorical Art Exhibitions in Diocesan Museums in Germany

Abstract. Collections of Catholic diocesan museums have represented a significant section of art from the Middle Ages to the present day. In recent decades, diocesan museums have paid attention to new approaches in exhibiting works of art, in particular, to the principles of a “transhistorical” museum. This approach emphasizes the dialogic nature of works of art from different eras, the importance of direct visual associative connections and presence of a range of interpretations of the concept of curators. Since the Second Vatican Council, diocesan museums have included works by contemporary artists in their collections; they formed the basis of the transition to new methods of exhibiting. Accents in the interpretation of contemporary art are existential issues and spiritual communication. The author analyses permanent collections and exhibitions of 2017–2019 in the diocesan museums of Germany (the “Museum at the Cathedral” in Würzburg, the “Kolumba-Museum” in Cologne, the Bamberg Diocesan Museum). The author comes to the conclusion that the curators of museums are driven by a transhistorical approach by striving to establish visual and existential “bridges” between works of art from different eras and thereby demonstrate the “spark of God” and the fundamental nature of spiritual issues. At the same time, diocesan museums by no means refuse the theological and philosophical interpretation of the meanings of works, i.e. do not rely on subjective aspects of their visual perception by the public. Work with the “individual” visitor and close cooperation with museums of other profiles determine one of the possible directions for the development of diocesan museums.

Key words: diocesan museum, contemporary art, religious art, modernization of Christian art, catholic art, transhistorical museum, museology, transformation of art language, church museum

В конце XX – начале XXI вв. происходит значительная трансформация музейной теории и практики на основе осмысления роли музея в современном мире [Рымарь, http://www.theartnewspaper.ru/posts/7047/]: музей становится пространством интеллектуально-перформативного опыта. В нём используются определённые сценарии движения и регламенты телесности: в музейный ритуал, подобно религиозному или магическому, вводится преобразующий эффект, а осмотр музея строится как священный опыт [Пружинин, 2019, 11]. В постмузеях (термин британского музеолога Эйлин Хупер-Гринхилл) рассказ о прошлом – уже не крупномасштабное полотно («большой нарратив»), а серия отдельных зарисовок, эпизодов, ракурсов [Бонами, 2018, 187]. На смену хронологическому и контекстуальному подходам экспонирования музейных объектов приходит новая организация материала, получившая название «трансисторической» [The Transhistorical Museum, 2018]. По мнению исследователей, она, «во-первых, позволяет увидеть произведения прошлого в новом свете, во-вторых, привлекает внимание к современному искусству тех зрителей, которые прежде к такому искусству интереса не проявляли, а в-третьих, демонстрирует, что старое искусство может быть мощным источником вдохновения для современных художников» [Алленова, http://yarcenter.ru/articles/culture/visual-arts/i-sladok-namlish-uznavanya-mig-transistorizm-kak-kuratorskiy-trend/]. Существенную роль играет при этом такая характеристика арт-объекта, как его «валентность» – способность вступать в разнообразные сочетания, присутствуя одновременно в разных, иногда – несоизмеримых, контекстах [Силантьева, 2014, 177].

Одним из ярких практиков реализации данных установок является французский куратор Жан-Юбер Мартен, автор множества выставок, объединяющих произведения разных эпох по визуальным и формальным признакам. Его позицию характеризует следующий взгляд: «вместо того, чтобы попытаться реанимировать прошлое, мы можем рассматривать *все музейные объекты как современные* (курсив автора – *В.Б.*) настолько, насколько они охвачены нашим собственным взглядом» [Мартен, 2019, 79]. Экспозиция призвана будить у посетителей визуальное мышление и ассоциативные связи; при этом ломаются «привычные иерархии между главным и второстепенным, высоким и низким» [Мартен, 2019, 80]. Куратор и директор музея Франса Хальса в Харлеме Энн Дейместер отмечает значимость «перехода от линейной западной формы (художественной) историографии к множественности историй, которые <…> ассоциированы по визуальным, формальным признакам, или тематически, и не обязательно ограничены пределами евро-американской сферы» [Дейместер, 2019, 90]. Последователи этой установки опираются на методологические разработки А. Варбурга о «переселении» визуального образа сквозь века и культуры [Варбург, 2008]. Данные принципы оказались востребованными даже такой, на первый взгляд, консервативной институцией, как епархиальные музеи. К задачам статьи относятся выявление предпосылок обращения епархиальных музеев к такому подходу, преимуществ, которые в нём видят церковные деятели, а также аналитический обзор ряда постоянных и временных экспозиций последних лет.

Предмет исследования – епархиальные музеи Германии, возникшие в середине XIX века. Епархиальный музей представляет собой явление католической культуры. Он встречается в странах с богатым её наследием – Германии, Австрии, Италии, Франции, Польше. Основное отличие такого музея от сокровищниц, созданных при церквях, заключается в более широком охвате предметов, не обязательно относящихся к богослужению и церковному культу[1]. Во второй половине XIX и большей части XX века экспонирование в них строилось на принципах историзма, а сбор экспонатов был связан с реставрацией древних соборов и коллекционированием предметов, вышедших из литургического употребления. В конце XX – начале XXI вв. в связи с всё увеличивающейся общественной значимостью музеев, актуальность в церковной музейной среде приобрели кураторские подходы, дающие не только исторический или тематический срез, но предлагающие визуальную схему

восприятия экспонатов и их непосредственный диалог со зрителем. Для модернизации церковных музеев большое значение имело окружное послание Папской комиссии по культурному наследию Церкви «Пасторская функция церковных музеев» от 15 августа 2001 г. [The pastoral function, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/pcchc/documents/rc_com_pcchc_20010815_funzione-musei_en.html]. Реализация положений этого документа в практике церковных музеев Германии подробно освещена в работе Катарины Кнакер «Миссия "музей". Музеи католической церкви в немецкоговорящем пространстве» [Knacker, 2016].

В трёхтомном труде теолога и историка искусств Йоханнеса Раухенбергера «У Бога нет музея. Религия в искусстве начала XXI века» получила теоретическую разработку проблема «музеефикации» предметов религиозного искусства. С одной стороны, объекты, собираемые музеями, зачастую входят в понятие «культурного наследия» и отбираются по критерию древности, а не качества. Поэтому в них редко встречаются предметы религиозного искусства, созданные позднее XVII века. В этом смысле Бог не может иметь музея, поскольку он не может «устареть». С другой стороны, объекты, подвергнутые музеефикации, получают статус «вечных». В религиозном смысле это относится исключительно к Богу.

Другой важный вопрос для Раухенбергера: закончилась ли история образов христианского бога? Или можно говорить о религии в искусстве XX–XXI вв.? Теолог отмечает маловероятность того, что христианство (являющееся в первую очередь «религией образа») когда-либо исчерпает свои ресурсы, основанные на воображении, и не сможет стать значимым игроком в современном художественном дискурсе вокруг понятия «образа» [Rauchenberger, 2015, 7]. Оспаривая однонаправленность перехода от «культа» к «образу» в теории Ханса Бельтинга, он утверждает, что «Бога не вмещает никакой музей, как и "весёлый" человек не может сместить Бога. И, тем не менее, мы не обойдёмся как без музеефицированной культурной кристаллизации веры, так и без актуального диагноза Ницше: "Не приходится ли средь бела дня зажигать фонарь?"» [Rauchenberger, 2015, 8]. Церковь способна говорить о «религиозном искусстве» и на современном языке, учитывая автономию искусства, примеры чему можно найти и в современных епархиальных музеях.

Ещё один вектор изменения политики ряда епархиальных музеев – осознание того факта, что для полноты коллекций следует включить в экспозиции произведения современного искусства, несмотря на заметную трансформацию в них религиозной иконографии и акценту на собственно художественных проблемах [Alexandrova, 2017]. Как показывает история, специализированных музеев современного христианского искусства было создано немного (например, «Коллекция современного религиозного искусства» в Ватикане). Однако в той или иной мере большинство епархиальных музеев стали приобретать или принимать в дар произведения современных художников. Тем самым «новация образного творчества преодолевает череду аналогий традиции и, демонстрируя разрыв с ними, приоткрывает возможность синхронизации содержания, пришедшего из глубины веков» [Глаголев, 2012, 79].

Изменение отношения к художественному творчеству XX века в католической церкви вызревало постепенно. В первой половине и середине века лишь отдельные деятели церкви признавали ценности духовного порядка в художественных поисках. Наиболее известен отец Мари-Ален Кутюрье, пригласивший в 1940-е гг. для оформления церкви в Нотр-Дам-де-Тут-Грас в Асси известнейших европейских художников разных религиозных и мировоззренческих убеждений (Ж. Руо, А. Матисса, М. Шагала, Ж. Липшица, Ж. Люрса, Ф. Леже и др.) [Умштеттер-Мамедова, 2003; Березанская, 2019, 229–235]. Документы Второго Ватиканского собора, послания римских пап (например, «Послание людям искусства» Иоанна Павла II), работы богословов (Ж. Маритена, Х.У. фон Бальтазара, Р. Гвардини и др.) заложили серьёзный теологический фундамент под налаживание диалога с современным искусством. В то же время, значимым фактором продолжает оставаться деятельность инициативных теологов и кураторов, глубоко разбирающихся в искусстве. Рассмотрим три репрезентативных примера деятельности епархиальных музеев в Германии: «*Музей у собора*» в Вюрцбурге, музей «*Колумба*» в Кёльне и *Епархиальный музей Бамберга.*

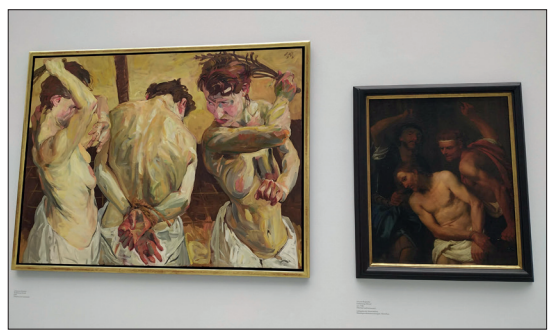
Комплектование коллекции любого музея должно иметь свои цели. Решение, которое нашёл куратор находящегося в самом центре города «Музея у собора» в Вюрцбурге[2] Юрген Ленссен, основывается на принципе сопоставления старого и нового искусства. Этот принцип является разновидностью трансисторического подхода, имея при этом определённую специфику. В концепции Ленссена ключевым является понятие духовной коммуникации. В узком смысле это диалог между произведением искусства и зрителем. В широком смысле диалогический принцип свойственен литургии.

Как известно, коммуникация с любым произведением искусства, даже свободным от явных религиозных коннотаций, имеет духовную природу и побуждает человека к рефлексии, к расширению интеллектуально-эмоциональных границ, в том числе и в направлении трансцендентного измерения. Таким образом, епархиальный музей становится, согласно Ленссену, промежуточной инстанцией (уже вне мирской сферы, но ещё не помещённой в сакральную), оказывающей людям пасторскую службу и становящейся тем самым частью церковного заказа [Lenssen, 2003, 104]. Исходный пункт любого художественного творения, по убеждению куратора музея, – человек в его временной обусловленности: искусство создано для человека, а рефлексия художника ведёт к рефлексии зрителя [Lenssen, 2003, 131].

Таким образом, принцип музейной экспозиции «Музея у собора» – интегрировать произведения искусства как в визуальный диалог, так и в противопоставление. Словесная интерпретация играет вторичную роль; при входе в музей посетителя встречает только одна надпись: «Через сопоставление старого и нового искусства в различных отношениях “Музей у собора” хотел бы поднять вопросы о том, кто мы, а также, откуда мы и для чего живём. Его концепция направлена на то, чтобы дать возможность охватить и воспринять все измерения жизни». Произведения представлены по определённому плану, связанному с событиями христианской священной истории, но, вместе с тем, включающему и экзистенциальную интерпретацию. Так, короткими терминами обозначаются разделы: шанс, воплощение, любовь, страдание, жертва, беспомощность, распятие, гроб, победа, надежда, паломничество, предостережение, жизнь и др. Экспозиция призвана пробудить размышления над вечными вопросами, не связанными какими-либо границами, религиозными, национальными или идеологическими[3].

Рассмотрим несколько разделов постоянной экспозиции. В разделе «*солидарность*» сопоставляются «Бичевание Христа» Йоханна Купецки, ок. 1730 г. и одноимённая картина Йоханнеса Грютцке 1995 г. (Илл. 1). Обе композиции включают три персонажа – Христа и двух бичующих его людей. Но если на первой из них фигура Христа повёрнута к нам анфас, предполагая наше сочувствие, то на второй повёрнута спиной: зритель поставлен как бы в один ряд с бичевателями. Неизбежно возникает вопрос: последую ли я Христу в его страданиях? Экспрессивная манера изображений передаёт беспощадность мучителей и чувство телесной боли.

Раздел «*испытание*» (Илл. 2), на первый взгляд, наиболее традиционен по иконографии. Но в работах художников XX века в образе Христа и Мадонны на первый план вышла человечность персонажей, а в произведении Кете Кольвиц предельно значим биографический контекст (художница потеряла во время Первой мировой войны сына и скульптура «Пьета» передаёт её материнскую скорбь). В зале «*преданность*» привлекает внимание «Фиолетовая мадонна» художника Зигфрида Анцингера 1995 г. (Илл. 3). Вертикальные полосы голубого (небесного) и зелёного (земного) тонов, разделяющие полотно на две части,



Илл. 1. *Вюрцбург. Музей у собора. Раздел «Солидарность».*
Illus. 1. *Würzburg. The Museum at the Cathedral (Museum am Dom). “Solidarity” section.*

подчёркивают теологический догмат о богочеловечестве Христа, а фиолетовый тон одежд Мадонны можно интерпретировать как «реминисценцию на окрашенные пурпуром одежды Господа или напоминание о литургическом цвете алтарного покрова адвента» [Emmert, 2003, 72].

Илл. 2. *Вюрцбург. Музей у собора. Раздел «Испытание».*
Illus. 2. *Würzburg. The Museum at the Cathedral (Museum am Dom). "Ordeal" section.*

Илл. 3. *Вюрцбург. Музей у собора. Раздел «Преданность».*
IIIlus. 3. *Würzburg. The Museum at the Cathedral (Museum am Dom). "Devotion" section.*

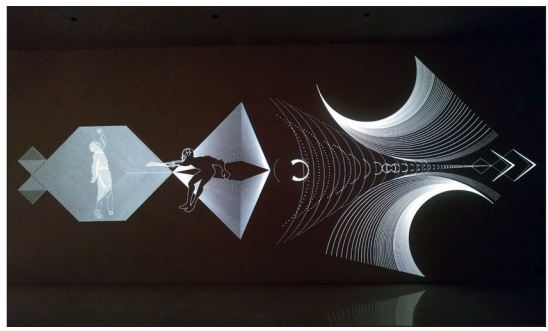
Епархиальный музей «Колумба» в Кёльне был открыт в 1853 году. История современного здания музея символична. На этом месте ещё в X веке находилась церковь, посвящённая христианской мученице III века святой Колумбе, в последующие столетия многократно перестраиваемая. После почти полного её разрушения во время Второй мировой войны она была восстановлена по проекту архитектора Готфрида Бёма (один из первых проектов в настоящее время самого известного церковного архитектора Германии). Новая церковь включила в себя сохранившиеся остатки старой. В начале 2000-х гг. конкурс по созданию епархиального музея выиграл проект швейцарского архитектора Петера Цумтора. Здание геометрических форм объединило в себе все сохранившиеся слои исторических построек и саму церковь. Принципиальным решением епархии был отказ от постоянной экспозиции. Музей организует временные выставки, но с длительным периодом экспонирования (один год), используя собственную коллекцию, но иногда сотрудничая и с другими музеями.

С сентября 2017 по август 2019 гг. в музее работала выставка «*Pas de deux. Римско-германская Колумба*». Музеем-партнёром стал Римско-германский музей Кёльна, закрытый в настоящее время на реконструкцию. Сопоставление предметов из римской истории Кёльна и христианских произведений, очевидно, требует не хронологического, а иных подходов. Наиболее приемлемым становится именно трансисторический подход, поскольку сопоставление проводится по морфологическому подобию, визуальным (цветовым) и смысловым характеристикам. Необычно само обозначение выставки балетным термином: «идея танца описывает игровой момент в движении между Античностью, Средневековьем и современностью, как и связи через константы культурного образца». Целью кураторов являлось «в разнообразных сопоставлениях открыть формальные, эстетические и содержательные параллели, которые приводят к ассоциативному способу видения». Более того, кураторы видят в этой выставке «космос мифологического повествования, межкультурную машину времени» [Pas de deux, 2019]. Показательно, что печатный подробный каталог выставки описывает отдельные экспонаты; в нём нет никаких указаний, как читать их взаимосвязи.

Сопоставления на выставке крайне разнообразны: «Распятие» XII века из слоновой кости и произведение «без названия» Й. Бойса 1953 г. (композиция из большого ствола сосны и ящика для боеприпасов с лежащими на нём ранними работами художника «Крестом с солнцем» и «Шахтёрской лампой»); небольшая скульптурная группа «Анны-втроём» (ок. 1600) и вотив матронам-божествам II–III вв.; проекция «Временной человек 1» Аннамарии и Марцио Сала 1987 г., отсылающая

зрителя к фреске «Сотворение Адама» Микеланджело (Илл. 4); римские скульптурные портреты правителей I–III вв. и пространственная инсталляция Янниса Кунеллиса «Бюргерская трагедия» 1975 г., колеблющаяся «между картиной и театральной сценой, между запечатлённым мгновением и пространством действия, между обращением к забытым традициям западной культуры и вызывающей конфронтацией с современностью» [Pas de deux, 2019, Raum 16].

Редким примером визуального, но также и смыслового, соединения различных исторических эпох в одном экспонате является выполненный во второй четверти XI века выносной крест (так называемый «Крест Хериманна и Иды») (Илл. 5) со встроенным в него античным портретом, предположительно, императрицы Ливии, выполненным из голубого лазурита. Сохранившаяся надпись указывает на заказчика «Архиепископ Хериманн дал позволение меня сделать». На оборотной стороне изображён стоящий на коленях в молении перед Божией Матерью заказчик вместе со своей сестрой Идой. Крест соединяет, таким образом, высокую материальную ценность сполии и средневековую символику цвета: синий являлся цветом божественности Иисуса Христа [Pas de deux, 2019, Raum 15].



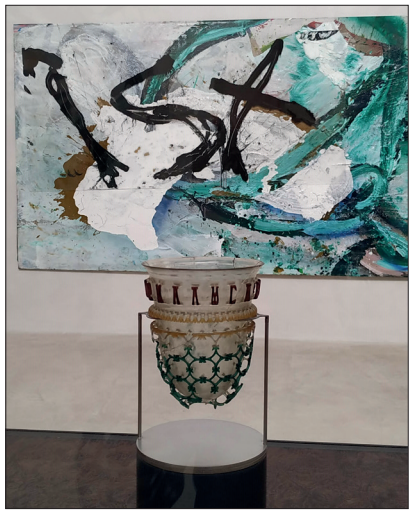
Илл. 4. *Кёльн. Выставка «Па-де-де. Римско-германская Колумба». Зал 6. «Временной человек 1». А. и М. Сала, 1987.*
Illus. 4. *Cologne. Exhibition "Pas de deux. Romano-Germanic Kolumba". Hall 6. A. and M. Sala's "Temporary Man 1", 1987.*

Один из залов (Илл. 6) включал в себя римский сосуд-диатрета 1-й половины IV века н.э. с надписью «Пей, чтобы ты всегда хорошо жил». По стенам этого зала были развешаны 6 частей цикла картин Дитера Крига «In der Leere ist ist nichts» («В пустоте нет ничего») 1998 г. На каждой из них крупным планом изображены сосуды (кажется, не вмещающиеся в пространство холста) и неотчётливо написано одно из слов, составляющих название цикла. Опираясь чисто на визуальное впечатление, зритель подчёркивает вначале морфологическое подобие произведений (сосуды), затем цветовую перекличку (серый-зеленоватый), кому-то придут в голову и религиозные ассоциации. Но в то же время бросаются в глаза и несоответствия, например, по размерам (в гигантском зале диатрета видна только благодаря большой витрине). В каталоге эти картины Крига интерпретируются следующим образом: «размер картин, разделение отдельных слов по холстам, нечёткость шрифта образуют сопротивления, препятствия. Кажется недоступным ни их быстрое чтение, ни быстрый обзор и – ещё менее – быстрое «схватывание», но скорее (речь идёт о) неуверенности из-за слияния образно-визуальных и синтаксических повествовательных структур» [Pas de deux, 2019, Raum 21].

Епархиальный музей в Бамберге имеет в своей коллекции не так много работ современных художников, но регулярно устраивает временные выставки, сопоставляющие религиозное искусство разных эпох. Так, в 2012 г. в Бамбергском соборе музеем была устроена выставка «Напротив. Современное искусство в соборе к его 1000-летнему юбилею», в том же году в соборе была устроена грандиозная инсталляция Стефана Кнора «Himmelwerd's». В контексте данной статьи наибольший интерес представляет выставка «Искра Божья!» (27 июля – 10 ноября 2019 г.), объединившая предметы религиозного искусства из постоянной коллекции с произведениями более 50-ти современных художников. Куратором выступил Александр Окс[4], неоднократно работавший над экспозициями в церковных пространствах. Он представил работы таких известных художников как Йозеф Бойс, Эрнст Барлах, Марина Абрамович, Ай Вэйвэй, Лейко Икемура, Виа Левандовски, Маркус Люперц, Герман Нитч и др. Символом выставки стала установленная среди романских башен Бамбергского собора световая инсталляция художника Виа Левандовски (Илл. 7).

Неоновыми лампами подсвечивались четыре буквы, составляющие слово «Good», а через чётко установленные интервалы времени начинала мигать вторая буква «о», акцентируя слово «God». В интерпретации авторов каталога[5] «сигнал ясен и его послание недвусмысленно: Бог благ и – пока она не завершится – также в современную эпоху» [Der Funke Gottes, 2019, 80]. Надпись на соборе, возвышающемся над городом, воспринимается как определённое послание. Эстетика текста, (не)навязчивого призыва по форме напоминает рекламные городские вывески, но по своему содержанию противостоит им.

Илл. 5. *Кёльн. Выставка «Па-де-де. Римско-германская Колумба.Зал 15. Крест Хериманна и Иды,XI век.*
Illus. 5. *Cologne. Exhibition "Pas de deux. Romano-Germanic Kolumba". Hall 15. Cross of Hermann and Ida, 11th century.*



Илл. 6. *Кёльн. Выставка «Па-де-де. Римско-германская Колумба». Зал 21. Римский сосуд-диатрета, IV век; «В пустоте нет ничего». Д. Криг, 1998.*
Illus. 6. *Cologne. Exhibition "Pas de deux. Romano-Germanic Kolumba". Hall 21. Roman cage cup, 4th century; "There is nothing in the void" by D. Krieg, 1998.*

Авторы каталога, приуроченного к выставке, ставят ряд вопросов относительно связи религии и искусства в современную эпоху: «Христиане или художники изобрели искусство? <...> Не было ли так, что художники принесли в церковь искусство, не иллюстрируя и описывая, а из самого своего естества, из своей собственной глубокой духовности? <…> Разве своими работами художники не трогают нас, создавая зазор, открытость для более глубокого соприкосновения, которое мы, идя им навстречу, сможем пережить?» (Александр Окс) [Der Funke Gottes, 2019, 21]. Директор епархиального музея Хольгер Кемпкенс замечает, приводя примеры из истории искусства (Микеланджело, Караваджо, архитектор Рудольф Шварц): «не следует ли хорошему современному искусству также немного провоцировать, чтобы выводить нас, зрителей, из зоны комфорта и открывать иные способы видения и мышления...?»

Илл. 7. *Бамберг. Выставка «Искра Божья!» В. Левандовски. Инсталляция «Господь милосердный», 2019. Фото У. Гааш с разрешения В. Левандовски.*
Illus. 7. *Bamberg. Exhibition "God's Spark!" by V. Lewandowsky. "Good God" installation,2019. Courtesy of V. Lewandowsky; photo by U. Gaasch.*

[Der Funke Gottes, 2019, 30] При этом он замечает, что ключевой проблемой уместности современного искусства в сакральном пространстве является его глубокое духовное содержание.

Историк искусства Тереза Бишоф рассуждает о роли в восприятии искусства «прикосновения», приводящего затем к пониманию и познанию. По её мнению, выставка «предлагает возможности, при этом не желая непременно навязать их, задавать вопросы, не сводя их к простым ответам, сотворить встречи, которые посетитель не ожидал, предоставить свободу восприятия» [Der Funke Gottes, 2019, 14].

Среди весьма смелых сопоставлений можно выделить «Распятие» XII века из слоновой кости и работу «Иисус с татуировками» канадской художницы Марианны Гартнер 2004 г. На работе Гартнер на груди Христа изображено горящее сердце с черепом, «в стиле набожности Святейшего Сердца Иисуса», на левом плече Христа – «символизирующая небеса Мадонна Милосердия со свитком», а справа «устрашающий дракон, маркирующий сторону ада». Иконография демонстрирует дуализм между добром и злом, небесами и адом [Der Funke Gottes, 2019, 66]. Иконографически близки между собой «Пьета» Себастиана Гютляйна ок. 1830 г. и один из вариантов «Пьеты» Й. Бойса 1952 г. «Мадонна» мастерской Тильмана Рименшнайдера, с тонко разработанными жестами рук Мадонны и младенца Христа, сопоставляется с работами Оливера Марка «II – Папа Бенедикт XVI» 2011 г. и Анны Малагриды «Руки V & XII» 2016 г. «Всадник» итальянского скульптора Марино Марини 1940 г. ассоциируется со знаменитым «Бамбергским всадником» XIII века из собора.

В России также постепенно начинает находить воплощение идея епархиальных собраний современного религиозного искусства. Как и в случае европейских епархиальных музеев, инициатива исходит не от священноначалия, но от активных образованных деятелей церкви. В настоящее время, действует лишь один[6] подобный музей – в Лесосибирске (Красноярский край). Тем не менее, принципы его работы требуют всестороннего осмысления. Все сегодняшние экспонаты (несколько сотен произведений живописи, графики и скульптуры) переданы музею протоиереем и архитектором Андреем Юревичем. Музей имеет свой сайт [Музей, https://christian-art.ru/]. В то же время в открытых интернет-ресурсах сложно получить информацию об аудитории музея и его просветительской работе. Между тем лишь просветительская работа способна «оживить» коллекцию и сделать возможным диалог произведений со зрителем. Более активно действует группа «Вконтакте», посвящённая московской части коллекции Андрея Юревича. Хотя, как следует из информации, размещённой в группе, ведётся работа по созданию в Москве постоянного музея, в настоящее время работают временные экспозиции. Произведения из собрания музея в Лесосибирске и коллекции в Москве (работы художников Сергея Александрова, Сергея Антонова, Румяны Внуковой, Ирины Зарон, Вадима Иванкина, Андрея Машанова, Лилии Ратнер, Александра Тихомирова, Елены Черкасовой, Татьяны Ян и др.) практически не получили анализа в исследовательских работах искусствоведов, философов, религиоведов. Им посвящены ряд каталогов и отдельные статьи в альманахах современной христианской культуры «Дары» [Языкова, 2018]. Поэтому в целом богатый потенциал коллекции остаётся нереализованным.

Заключение

Таким образом, церковным (епархиальным) музеям удаётся встроить в свой контекст принципы трансисторического подхода: основной фокус на визуальных (формальных) характеристиках, создание на материале предметов искусства разных эпох новых ассоциативных связей и аналогий. Их цель – показать в христианском контексте вечность, универсальность ключевых проблем, которые поднимались и поднимаются художниками. Включение в экспозиции музеев работ современных художников призвано, с точки зрения кураторов, выявить «искру божью» в процессе создания визуального образа. В данном контексте религиозность или безрелигиозность художника не является определяющим критерием. Епархиальные музеи, по справедливому замечанию Ленссена, следует понимать не как место для молитвы, но как пространство диалога. Религия представлена здесь не как набор религиозных догм (убеждений), но как способность мыслить о глобальных проблемах человеческого бытия, сближаясь не только с искусством, но и с наукой, с философией. Этому очень

близко видение цели трансисторического музея Ж.-Ю. Мартеном: «не ностальгическое погружение в историю, а понимание желаний, страхов и надежд человечества, вписанных в материальную культуру» [Мартен, 2019, 84].

Далеко не все возможности трансисторического подхода реализуются в епархиальных музеях. Отказ от хронологического построения экспозиций ставит под вопрос ключевой для христианства принцип историчности, реальности явления Христа в истории. Представляется крайностью устранение иерархий между главным и второстепенным, отмечаемое светскими музейными кураторами.

Рассмотренные выше экспозиции (хотя список их можно и расширять [Vertraut und Fremd, 2019]) стоят в «авангарде» новых подходов в музейной практике. Уместно предположить, что их установки не получат в дальнейшем широкого распространения; хотя бы в силу своей ориентации на визуально и интеллектуально подготовленного зрителя (как среди верующих, так и неверующих, не так много людей, которые могут систематически осознавать виртуозность визуальных и религиозных ассоциаций и цитат). Это относится и к России, где «трансисторический» подход в экспозиции искусства (в том числе религиозного) используют немногие крупные музеи, имеющие возможность сотрудничать с зарубежными музеями и приглашать ведущих зарубежных кураторов (Государственный Эрмитаж, ГМИИ им. А.С. Пушкина и др.).

Актуальным для развития трансисторического подхода в экспозициях епархиальных музеев является, на наш взгляд, привлечение всего спектра музейной просветительской деятельности с разными группами посетителей. Это необходимо в свете преподнесения определённой «идеи», «послания» (а в религиозном сознании значимость смыслового послания нельзя поставить на второй план после визуального). Не случайно музейные деятели отмечают важность поиска подходов к индивидуальному посетителю [Пружинин, Богданов, Василевич, 2019; Виерегг, 2018]. Можно констатировать определённую последовательность мысли религиозных кураторов: «снимая» сложившийся за последние десятилетия сакральный статус музея, они тем самым подчёркивают абсолютность сакрального статуса церкви.

В настоящее время епархиальные музеи находятся в изоляции от мирового музейного сообщества. Во многом, их будущее зависит от того, насколько они смогут стать полноправными партнёрами других музейных институтов (включая не только художественные, но и религиоведческие). Подобный диалог, несомненно, добавит содержательности и многогранности музейной практике.

Библиографический список

1. Алленова, Е. «И сладок нам лишь узнаванья миг». Трансисторизм как кураторский тренд [Электронный ресурс] / Е. Алленова // Культурная Эволюция. 26 Мая 2018. – URL: http://yarcenter.ru/articles/culture/visual-arts/i-sladok-nam-lish-uznavanya-mig-transistorizm-kak-kuratorskiy-trend/ (дата обращения 28.01.2020).
2. Березанская, М.Д. Марк Шагал. От мифа к эпосу / М.Д. Березанская. – М.: БуксМАрт, 2019. – 320 с.
3. Бонами, З.А. Как читать и понимать музей. Философия музея / З.А. Бонами. – М.: Издательство АСТ, 2018. – 224 с.
4. Варбург, А. Великое переселение образов: Исследование по истории и психологии возрождения античности / А. Варбург; пер. с нем. Е. Козиной. – СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2008. – 384 с.
5. Виерегг, Х.К. Искусство в религии, как духовная, философская предпосылка и язык в музеологии / Х.К. Виерегг // Значение природного и культурного наследия в современном обществе. Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, посвящённой 100-летию со дня основания Бюджетного учреждения Республики Алтай «Национальный музей Республики Алтай имени А.В. Анохина» / Отв. ред. Р.М. Еркинова. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайский государственный университет, 2018. – С. 130–140.
6. Глаголев, В.С. Религиозное искусство в контексте современного эстетического смыслополагания / В.С. Глаголев // Синхрония и модели смыслополагания в современной эстетике: Материалы V Овсянниковской Международной эстетической конференции. – М., 2012. – С. 77–81.

7. Дейместер, Э. Образ музея как места встречи. Полифонические и посмертные разговоры между художниками / Э. Дейместер // Классика и современность. Отражения: Материалы международной научной конференции «Випперовские чтения 2018». – М.: ГМИИ им. А.С. Пушкина, 2019. – Вып. XLIX. – С. 86–91.
8.Мартен, Ж.-Ю. Эхо эпох. Чувственный опыт и внеисторическое мышление / Ж.-Ю. Мартен // Классика и современность. Отражения: Материалы международной научной конференции «Випперовские чтения 2018». – М.: ГМИИ им. А.С. Пушкина, 2019. – Вып. XLIX. – С. 78–85.
9. Музей современного христианского искусства [Электронный ресурс]. – URL: https://christian-art.ru/ (дата обращения 24.01.2020).
10. Пружинин, Б.И. Антропология музея: концептосфера идей, исторического диалога и сохранения ценностных констант (материалы «круглого стола») / Б.И. Пружинин [и др.] // Вопросы философии. – 2019. – № 5. – С. 5–26.
11. Рымарь, А. Музейные инновации в эпоху Brexit [Электронный ресурс] / А. Рымарь // The Art Newspaper Russia. 13 июня 2019. – URL: http://www.theartnewspaper.ru/posts/7047/ (дата обращения 01.02.2020).
12. Силантьева, М.В. «Художественная валентность»: возвращение основной характеристики арт-объекта / М.В. Силантьева // Философия современного искусства: Материалы VI Овсянниковской международной эстетической конференции. Москва, 13–15.11.2014, Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. – М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2014. – С. 172–177.
13. Умштеттер-Мамедова, Л.А. Французское религиозное искусство первой половины XX века. Церковь Нотр-Дам-де-Тут-Грас в Асси / Л.А. Умштеттер-Мамедова. – М.: ООО РА «Контора Домби», 2003. – 256 с.
14. Языкова, И.К. Куда пойду от лица Твоего?.. Художники Сибири в собрании Музея современного христианского искусства / И.К. Языкова // Дары. Альманах современной христианской культуры. – 2018. – С. 70–79.
15. Alexandrova, A. Breaking Resemblance: The Role of Religious Motifs in Contemporary Art / A. Alexandrova. – New York: Fordham University Press, 2017. – 288 p.
16. Circular Letter „The Pastoral Function of Ecclesiastical Museums" [Электронный ресурс]. – URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/pcchc/documents/rc_com_pcchc_20010815_funzione-musei_en.html (дата обращения 01.02.2020).
17. Der Funke Gottes! Schatz + Wunderkammern im Bamberger Diözesanmuseum / Hrsg. von H. Kempkens und A. Ochs. – Bielefeld-Berlin: Kerber Verlag, 2019. – 128 s.
18. Emmert, J. Gegenüberstellungen alter und neuer Kunst im Museum am Dom / J. Emmert. – Regensburg: Schnell & Steiner, 2003. – 100 s.
19. Knacker, K. Mission Museion. Museen der katholischen Kirche im deutschsprachigen Raum / K. Knacker. – Bielefeld: Transcript Verlag, 2016. – 450 s.
20. Lenssen, J. Museum am Dom. Voraussetzungen und Grundlagen eines kirchlichen Museums / J. Lenssen. – Regensburg: Schnell & Steiner, 2003. – 147 s.
21. Pas de deux. Römisch-Germanisches Kolumba. 15. September 2017 bis 20. August 2018. Kolumba-Taschenbuch #1. – 4., veränderte Auflage. – 2019.
22. Rauchenberger, J. Gott hat kein Museum. No Museum Has God. Religion in der Kunst des beginnenden XXI. Jahrhunderts. Religion in Art in the Early 21st Century / J. Rauchenberger. – Paderborn: Schöningh, 2015. – 3 Bd. –1121 s.
23. The Transhistorical Museum: Mapping the Field / E. Wittocx, A. Demeester, P. Carpreau, etc., ed. – Amsterdam: Valiz, 2018. – 224 s.
24. Vertraut und Fremd. Vulgata 77. Zeitgenössische Zugriffe auf die Bibel im Dommuseum Mainz / Hg. von B. Kita, J. Rauchenberger. – 2019. – 107 s.

Текст поступил в редакцию 03.02.2020.
Принят к публикации 20.04.2020.
Опубликован 30.06.2020.

[1] Существует специальный сайт, посвящённый церковным музеям и сокровищницам в немецкоговорящем пространстве (включает в себя сведения о более чем 90 музеях): http://www.kirchliche-museen.org/

[2] Кроме основного здания «у собора» (в центре города) коллекции епархиального музея представлены и в других зданиях в окрестностях Вюрцбурга. Среди них можно выделить музей в Мильтенберге «Иконы и современное искусство», экспозиция которого также выстроена по трансисторическому принципу (основу собрания составила личная коллекция Юргена Ленссена).

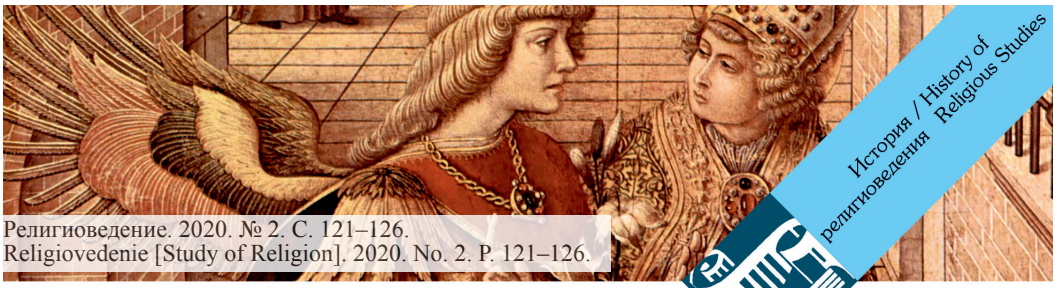
[3] В то же время музей много работает с наследием местных художников. Так, 23 марта – 20 июля 2019 г. работала выставка «Этого бы не хотел Иисус!» к 100-летию художника Роберта Хёфлинга (1919–1997).
[4] Довольно широкую известность получил курируемый А. Оксом проект «SEIN.ANTLITZ. KÖRPER», имеющий подзаголовок «Церкви открываются искусству» (Берлин – Айзенах – Иерусалим, 2016-2017).
[5] Автор выражает благодарность за возможность ознакомиться с каталогом выставки д-ру Норберту Юнгу, главному хранителю (Summus custos) Бамбергского собора, и Петеру Штегеру, ответственному за партнёрские связи между Владимиром и Эрлангеном.
[6] Хорошим собранием современной иконописи обладает Валаамский монастырь. На лето 2020 г. анонсируется открытие при монастыре «Музея современной иконы».

References

1. Allenova E. *Kul'turnaia Evoliutsiia, 26 May 2018* [Cultural Evolution, 26 May 2018]. Available at: http://yarcenter.ru/articles/culture/visual-arts/i-sladok-nam-lish-uznavanya-mig-transistorizm-kak-kuratorskiy-trend/ (accessed on January 28, 2020) (in Russian).
2. Berezanskaia M.D. *Mark Shagal. Ot mifa k eposu* [Mark Shagal. From myth to epic]. Moscow: BuksMArt, 2019, 320 p. (in Russian).
3. Bonami Z.A. *Kak chitat' i ponimat' muzei. Filosofiia muzeia* [How to read and understand the museum. Museum philosophy]. Moscow: AST Publ., 2018, 224 p. (in Russian).
4. Warburg A. *Ausgewählte Schriften und Würdigungen.* Hrsg. von D. Wuttke, C.G. Heise. Baden-Baden, 1979, 638 p. (Russ. ed.: Warburg A. Velikoe pereselenie obrazov: Issledovanie po istorii i psikhologii vozrozhdeniia antichnosti. St. Petersburg: Azbuka-klassika Publ., 2008, 384 p.).
5. Vieregg Kh.K. *Znachenie prirodnogo i kul'turnogo naslediia v sovremennom obshchestve. Materialy Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem, posviashchennoi 100-letiiu so dnia osnovaniia Biudzhetnogo uchrezhdeniia Respubliki Altai «Natsional'nyi muzei Respubliki Altai imeni A.V. Anokhina»* [The value of natural and cultural heritage in modern society. Materials of the All-Russian Science and Practice Conference with international participation dedicated to the 100th anniversary of the founding of the Budgetary Institution of the Altai Republic "National Museum of the Altai Republic named after A.V. Anokhin]. Ed. R.M. Erkinova. Gorno-Altaysk: Gorno-Altaysk State University, 2018, pp. 130–140 (in Russian).
6. Glagolev V.S. *Sinkhroniia i modeli smyslopolaganiia v sovremennoi estetike: Materialy V Ovsiannikovskoi Mezhdunarodnoi esteticheskoi konferentsii* [Synchrony and models of conceptualization in the modern aesthetics: Proc. of the 5th Ovsyannikov International Aesthetic Conference]. Moscow, 2012, pp. 77–81 (in Russian).
7. Deimester E. *Klassika i sovremennost'. Otrazheniia: Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii «Vipperovskie chteniia 2018». Vypusk XLIX* [Classics and Contemporaneity. Reflections: Papers of the international research "Vipper Conference 2018", Volume XLIX]. Moscow: The Pushkin State Museum of Fine Arts, 2019, pp. 86–91 (in Russian).
8. Marten Zh.-Iu. *Klassika i sovremennost'. Otrazheniia: Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii «Vipperovskie chteniia 2018». Vypusk XLIX* [Classics and Contemporaneity. Reflections: Papers of the international research "Vipper Conference 2018", Volume XLIX]. Moscow: The Pushkin State Museum of Fine Arts, 2019, pp. 78–85 (in Russian).
9. *Muzei sovremennogo khristianskogo iskusstva* [Museum of Contemporary Christian Art]. Available at: https://christian-art.ru/ (accessed on January 24, 2020) (in Russian).
10. Pruzhinin B.I., Bogdanov S.I., Gryakalov A.A., Ignatyev D.Ju., Isupov K.G., Korolkov A.A., Kozmin V.Ju., Letyagin L.N., Liashko A.V., Martynova S.A., Monakhov V.M., Nikoforova L.V., Shchedrina T.G., Sholomova T.V., Stepanova A.S., Tsvetkova L.A., Vasilevich N.B., Vasineva P.A. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 2019, no. 5, pp. 5–26 (in Russian).
11. Rymar' A. *The Art Newspaper Russia.* June 13, 2019. Available at: http://www.theartnewspaper.ru/posts/7047/ (accessed on February 1, 2020) (in Russian).
12. Silant'eva M.V. F*ilosofiia sovremennogo iskusstva: Materialy VI Ovsiannikovskoi mezhdunarodnoi esteticheskoi konferentsii. Moskva, 13–15.11.2014, Filosofskii fakul'tet MGU imeni M.V. Lomonosova* [Philosophy of Contemporary Art: Materials of the VI Ovsyannikov International Aesthetic Conference. Moscow, November 13–15, 2014, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University]. Moscow: Center for Strategic Studies, 2014, pp. 172–177 (in Russian).
13. Umshtetter-Mamedova L.A. *Frantsuzskoe religioznoe iskusstvo pervoi poloviny XX veka. Tserkov' Notr-Dam-de-Tut-Gras v Assi* [French religious art of the first half of the XX century. The church of Notre-Dame de Toute Grâce du Plateau d'Assy]. Moscow: OOO RA "Kontora Dombi", 2003, 256 p. (in Russian).
14. Iazykova I.K. *Dary. Al'manakh sovremennoi khristianskoi kul'tury* [Gifts. Almanac of modern Christian culture]. 2018, pp. 70–79 (in Russian).
15. Alexandrova A. *Breaking Resemblance: The Role of Religious Motifs in Contemporary Art.* New York: Fordham University Press, 2017, 288 p.
16. *Circular Letter "The Pastoral Function of Ecclesiastical Museums"*. Available at: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/pcchc/documents/rc_com_pcchc_20010815_funzione-musei_en.html (accessed on February 01, 2020).

17. Kempkens H., Ochs A. (eds.). *The spark of God! Treasure + Chambers of Wonder in the Bamberg Diocesan Museum* [Der Funke Gottes! Schatz + Wunderkammern im Bamberger Diözesanmuseum]. Bielefeld-Berlin: Kerber Verlag, 2019, 128 s. (in German).
18. Emmert J. *Comparisons of old and new art in the Museum at the cathedral* [Gegenüberstellungen alter und neuer Kunst im Museum am Dom]. Regensburg: Schnell & Steiner, 2003, 100 s. (in German).
19. Knacker K. *Mission Museion. Museums of the Catholic Church in German-speaking countries* [Mission Museion. Museen der katholischen Kirche im deutschsprachigen Raum]. Bielefeld: Transcript Verlag, 2016, 450 s. (in German).
20. Lenssen J. *Museum at the Cathedral. Prerequisites and basics of a church museum* [Museum am Dom. Voraussetzungen und Grundlagen eines kirchlichen Museums]. Regensburg: Schnell & Steiner, 2003, 147 s. (in German).
21. *Pas de deux. Romano-Germanic Kolumba* [Pas de deux. Römisch-Germanisches Kolumba]. *Kolumba-Taschenbuch*, no. 1. 4., veränderte Auflage, 2019 (in German).
22. Rauchenberger J. *No Museum Has God. Religion in Art in the Early 21st Century* [Gott hat kein Museum. Religion in der Kunst des beginnenden XXI. Jahrhunderts]. 3 Bd. Paderborn: Schöningh, 2015, 1121 s. (in German and English).
23. Wittocx E., Demeester A., Carpreau P., etc. (eds.). *The Transhistorical Museum: Mapping the Field.* Amsterdam: Valiz, 2018, 224 p.
24. Kita B., Rauchenberger J. (eds.). *Familiar and foreign. Vulgate 77. Contemporary access to the Bible in the Dome Museum Mainz* [Vertraut und Fremd. Vulgata 77. Zeitgenössische Zugriffe auf die Bibel im Dommuseum Mainz]. Mainz, 2019, 107 s. (in German).

Submitted for publication: February 3, 2020.
Accepted for publication: April 20, 2020.
Published: June 30, 2020.



Религиоведение. 2020. № 2. С. 121–126.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 2. P. 121–126.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.2.121-126

Ekaterina A. Teryukova

State Museum of the History of Religion
14 Pochtamtskaya str., St. Petersburg, Russia, 190000
eaterioukova@mail.ru

G.P. Snesarev as a Collector and Researcher of Central Asian Religious Beliefs (on the Materials of the Collection of the State Museum of the History of Religion, St. Petersburg, Russia)

Abstract. The article focuses on materials from the Collection of the State Museum of the History of Religion in St. Petersburg which were collected by G.P. Snesarev's expedition to South Kirgizia, the town of Osh, and several parts of the Fergana Valley in the Uzbek Republic in 1940. The trip was organized by the Central Anti-Religious Museum in Moscow. The expedition goal was the study of vestiges of religion in Central Asia as well as the criticism of faults in regional anti-religious measures. In addition to collecting material objects, Snesarev made some significant observations on the degree of strength of vestiges of religion and on overcoming them. The next expedition to South Kirgizia and Uzbekistan to continue the study of Islamic life was planned by the Central Anti-Religious Museum for 1941, but the Great Patriotic War prevented it. Thanks to the work of Gleb Snesarev at the Central Anti-Religious Museum, the collection of the State Museum of the History of Religion in St. Petersburg boasts a unique set of artefacts and documents (photographs and observation notes) that make it possible to reconstruct some aspects of religious life in Central Asia in the time of tumultuous transformation.

Key words: study of religion, collecting, Uzbek beliefs, vestiges of religion, anti-religious propaganda, Central Anti-Religious Museum

Терюкова Е.А.

Государственный музей истории религии
190000, Россия, г. Санкт-Петербург, Почтамтская 14
eaterioukova@mail.ru

Г.П. Снесарев как собиратель и исследователь религиозных верований Центральной Азии (по материалам коллекции Государственного музея истории религии, Санкт-Петербург, Россия)

Аннотация. Предметом исследования в статье являются материалы из собрания Государственного музея истории религии в Санкт-Петербурге. Материалы были собраны в ходе экспедиций в Южную Киргизию (г. Ош) и приграничные районы Ферганской долины (Узбекская ССР) в 1940 г. отечественным этнографом и исследователем религии Г.П. Снесаревым. Экспедиция была организована Центральным антирелигиозным музеем в Москве. Целью экспедиции было изучение религиозных пережитков в Центральной Азии и критика ошибок в проводившейся на местах антирелигиозной работе. В ходе экспедиции исследователем были собраны вещевые коллекции, а также сделаны наблюдения на тему прочности религиозных пережитков среди местного населения и путей их преодоления. Следующая экспедиция в Южную Киргизию и Узбекистан была запланирована Г.П. Снесаревым на 1941 г., но начавшаяся Великая Отечественная война помешала её реализации. Тем не менее, благодаря работе Г.П. Снесарева в Центральном антирелигиозном музее в собрании Государственного музея истории религии имеется уникальная коллекция вещевых и документальных памятников, которая позволяет реконструировать некоторые аспекты религиозной жизни в Центральной Азии в период глубокой трансформации.

Ключевые слова: изучение религии, собирание, верования узбеков, религиозные пережитки, антирелигиозная пропаганда, Центральный антирелигиозный музей

Gleb Snesarev was born in Leningrad in 1910, in the family of Pavel Snesarev, a practicing psychiatrist and a professor at the Moscow Institute of Psychiatry and the Institute of Human Brain. Having graduated from the Department of Ethnography at Moscow State University, Gleb Snesarev joined Samarkand's Central State Museum UzSSR as Head of Central Asian Religious Beliefs Department. A very young man at the time, little did he know that the rest of his professional career and life would be devoted to this area and its study. It was in Samarkand that Snesarev undertook his first expedition. In 1932, a small group of four ethnographers and a band of performers from the Young Communist League got on an araba and travelled to an annual festival by the Mausoleum of Sheikh Mukhtar in the qishlaq of Ostona in the Khorezm Region. The name of the thirteenth-century Sheikh Mukhtar was sacred: according to legend, there were a perennial spring and a miraculous mulberry tree near his grave. Until mid-twentieth century, it was a site of pilgrimage for women suffering from infertility. However, in the 1930s, an araba trip to the Mausoleum of Sheikh Mukhtar in the company of Young Communists was a dangerous undertaking. Uzbekistan's political and religious guerilla movement sprung to life after the revolution of 1917 and remained active until the 1930s. It is, therefore, not surprising that the small expedition was attacked by the Basmachi, as the Soviet press named the movement that defined itself as the Mujahideen. Forty years later, Snesarev described his first and difficult field research experience in his book *Under the Sky of Khorezm* [Snesarev, 5, 16].

After five years in Samarkand, Snesarev came back to Moscow in 1936 and joined the staff of the Central Anti-Religious Museum, where he continued working with Central Asian religious beliefs. A character reference letter written by the museum's director in 1943 and preserved in the archives of the State Museum of the History of Religion states that, in the years he spent working at the CAM, Snesarev "proved himself to be a highly qualified researcher, who took active part in scholarship and exhibition development, a talented explorer and collector of monuments of the history of Islam in the USSR" [Scientific and Research Archive, 2, fol. 19]. During the Great Patriotic War, in July 1941, he took part in the antiaircraft defense measures at the museum. In October 1941, when the frontline moved dangerously close to Moscow, Snesarev and other museum staff joined up as volunteers. In December 1941, he left the active army forces due to poor health and came back to the museum, where he worked until 1945. In 1945–1952, Snesarev left his research behind and transferred to the Moscow Region Directorate of the Ministry for State Security. He was later dismissed on grounds of redundancy and resumed research work at the Institute of Ethnography of the USSR Academy of Sciences, where he grew to become one of the leading ethnographers specializing in religious studies [Alymov, 3, 71]. He wrote a PhD dissertation Remnants of Pre-Muslim Beliefs and Rituals Among the Khorezm Uzbeks and published two monographs, *Under the Sky of Khorezm* and *The Legends of Khorezm as a Source for the History of Religions of Central Asia*.

Gleb Snesarev holds a special place in Russia's mid-twentieth-century reli-gious studies, as every single one of his publications has been based on field data. After his first expedition of 1932, he visited the region of his research interest many times in 1930–60s, both as part of ethnographic and multidisciplinary expeditions. Moreover, he was one of the few ethnographers of his time who took field work methodology very seriously [Alymov, 3, 69]. It is perfectly illustrated in his mid-1950s paper *Some Aspects of Ethnographic Field Research Methodology for the Study of Religion and Atheism.* Published in 2013 by S. Alymov, a Moscow-based researcher, paper claims: "Field research methodology in the study of contemporary religious vestiges and ways of overcoming them has not yet been developed… This is a task to be performed in the nearest future by a community of ethnographers, religious historians, philosophers… One of many areas of ethnographic practice, the study of beliefs and cults requires special effort and care, for the smallest awkwardness or faux pas can sever contact with an interviewee. The main rule, tried and true, amounts to total elimination of the so-called 'direct questions' such as 'Do you believe in god?' What people truly think on this subject can only be discovered indirectly through conversation about their work, everyday family life and so on. Direct questions are only acceptable when there is a long-time connection between the researcher and the informant and they have long trusted each other, which, given the existing field research methods, is rarely possible" [Snesarev, 6, 89].

According to Snesarev, 'the only effective' method of studying vestiges of religion and their gradual disappearance from Soviet society, that is a method that yields comprehensive and meaningful data, was the stationary research method, where a researcher stays in one place for a long time, expands his range of contacts and wins trust by appropriate behavior. This approach makes it possible to move beyond recording external aspects of religious experience to studying deep processes of human consciousness, to understanding the psychology of a religious person and the reason why vestiges of religion are so persistent. To obtain 'mass data' and make generalized conclusions, Snesarev recommended combining stationary research with themed routes [Snesarev, 6, 89–90]. His personal field research experience in Central Asia demonstrated that various vestigial aspects, including religious ones, are rooted in family household life [Snesarev, 6, 90; Scientific and Historical Archive, 1, 3]. Therefore, it was the family, the most conservative societal unit, was to be the main object of religious and ethnographic studies. Thus, Snesarev advocated 'bottom-up' research of Muslim life instead of studying the image promoted by Islamic priests.

In the approach described above, it is not only the significance ascribed to research methodology that draws our attention, but also the conceptual framework characteristic of the time, namely the frequent use of the term 'vestige' in both research goals and results and the view of the state of religious beliefs in Central Asia in the middle of the 20th century. As Alymov, the contemporary researcher of Snesarev's scholarly legacy, has pointed out, "the making of Snesarev as ethnographer in the 1930s coincided with the cruelest Soviet struggle against religion in general and Islam in particular… The Bolsheviks and their proponents viewed religion as 'a persistent vestige', but were optimistic about the prospects of eliminating it… We do not have access to personal archives that would shed light on Gleb Snesarev's views as a young man. It is hard to say what determined the young man's strong interest in religion. However, having considered his whole research career, we have reason to believe that he was one of the 1920s generation of Young Communists actively opposed to religious beliefs. Besides, the tradition of atheism was most likely to have prevailed in his psychiatrist father's family" [Alymov, 3, 72].

Snesarev's research career had always centered around the study of religious vestiges. It is perfectly illustrated by his *Field Trip Report from Spring 1940* preserved at the SMHR archives [Scientific and Historical Archive of the State Museum of the History of Religion, 1] and his 1957 paper *On Some of the Reasons for the Persistence of Vestigial Religious and Household Practices Among the Khorezm Uzbeks* [Snesarev, 4], where he wrote: "While Orthodox Islam is losing its influence, Central Asia is still home to 'whole complexes of vestigial practices' that are mainly rooted in family household life. Most of them (magical practice, belief in spirits, worshipping sacred graves, shamanic practices) are related to delivering and fostering children, and the main 'preserver' of such vestiges is woman. The main reason for this is the 'isolation' of female life as well as patriarchal and feudal attitude to women" [Alymov, 3, 76–77]. However, Snesarev did not only state the presence of vestigial religious beliefs and practices, but also attempted to determine its reasons. For Central Asia, he pointed out the vestiges of feudalism and patriarchy in the very lifestyle of Central Asian ethnic groups. It is worth noting that the concept of vestige was very popular in Soviet scholarship and was widely used to define a broad spectrum of social and cultural phenomena, including religious beliefs that the Socialist society inherited from the past, but that were supposed to disappear as Socialism progressed.

As we have mentioned above, the study of vestiges of religion in Central Asia as well as the criticism of faults in regional anti-religious measures became the goal of Snesarev's expedition to South Kirgizia, the town of Osh, and several parts of the Fergana Valley in the Uzbek Republic in 1940. The trip was organized by the Central Anti-Religious Museum. As seen from the fragmentary data on the work of Moscow Central Anti-Religious Museum preserved at the Scientific and Research Archives of the State Museum of the History of Religion as well as from Central Anti-Religious Museum collection inventories, in late 1930s – early 1940s, despite all the difficulties due to the lack of permanent museum premises, the museum never stopped expanding its collection. Every possible means was used for this purpose, including collection and research expeditions to remote regions of the country. Regular expeditions inter alie were sent to Uzbekistan.

According to Snesarev himself, the region visited by the 1940 expedition was mainly inhabited by the Uzbeks, and the city of Osh was home to a famous sacred site: the Sulayman Mountain, which was featured in many legends and attracted numerous pilgrims from Samarkand, Khiva, and Bukhara Osh was also the residence of the Ishans, leaders of the Sufi brotherhood, descendants of eighteenth-century Uzbek Sufi poet and educator Hodjanazar Gaibnazar-ogly Huvaydo [Scientific and Historical Archive of the State Museum of the History of Religion, 1, fols. 1–2]. Snesarev reported that, during the trip, he collected a number of 'material artefacts': a collection of 15th–19th-century theological and religious manuscripts, protective amulets against evil spirits and evil eye, family treasures of the Osh Ishans (embroideries featuring Sufi poetry, namazlyk prayer rugs and irshads, records of Irshans) [Scientific and Historical Archive, 1, fol. 45].

A set of ritual objects connected with the name of Irshad Ishan Siradaddin are of the greatest interest. Among them are a zarduval (SMHR inv. no. M-6386-VII) – "a wall embroidery, for weddings, white calico, black, yellow, raspberry red and burgundy silk thread. The edge is embroidered with Uzbek poetry in Arabic script. In the corners, there are embroidered raspberry red and burgundy circles" (the collection inventory has a record that this embroidery was made by Siradaddin's sister); a cloth "men's, worn at the waist (carsi) that used to belong to Siradiddin Ishan, with an embroidery of Fusuli's poem in a frame" (SMHR inv. no. M-6390-VII); "a stamp for making protective amulets against evil spirits: a copper board with an engraving in Arabic and Uzbek–Mohammad's agreement with the genie" received from the son of Irshad Ishan Siradaddin (SMHR inv. no. M-3969-VII); a certificate to Irshad Ishan Siradaddin on joining the Naqshbandi Order (SMHR inv. no. M-8019-VII).

In addition to collecting material objects, Snesarev made some significant observations on the degree of strength of vestiges of religion and on overcoming them. For this purpose, the researcher gathered a wide circle of informants varying in social status, occupation, gender, age, and strength of religious beliefs. The list of persons who had provided him data through conversation includes both sheikhs, mullahs, former tradesmen, local tabibs (doctors) and paranja-wearing housewives, illiterate craftsmen, workers, peasants, and Soviet intelligentsia members. Snesarev pointed out that "extremely interesting data was obtained through conversations with famous Osh Ishans. In this case, the conversations focused on Sufism, the structure of Sufi orders, the household life of Ishans and the practice of Sufi Zikr (rejoicing rites). Religious legends were written down as told by the local sheikhs. Conversations with women who wore paranjas, their husbands, and women who have already abandoned this custom provided a lot of data for the understanding of reasons behind the strength of this vestigial practice. Craftsmen's families yielded interesting data on the vestiges of pre-Muslim cults such as totemic and magical beliefs, belief in jinns and paris, and the work of local shamans (bakshi). As the research covered a great variety of social strata, it was possible to find out that the same issues are interpreted differently based on the group of believers to which the informant belonged" [Scientific and Historical Archive, 1, fol. 3].

The latter fact is especially significant for Snesarev. He points out that "there is a tradition of approaching every group of religious Muslims with the same measurement parameters… There are two reasons: One is that some students of Islam still view it as a religion that is frozen in its development and remains unchanged since the times of Mohammed himself. The other is that both authors and anti-religious propagandists lack information on contemporary vestiges of the Muslim faith and the environment where they are still preserved". As a result, "the mass of religious Muslims is viewed as something uniform; however, there is a number of groups and movements". To identify these differences between groups, Snesarev recommended not only one-on-one, but also group interviews, so that it was possible to cross-check the data and encourage greater informant involvement. [Scientific and Historical Archive, 1, fol. 5].

Living in the midst of the religious community allowed Snesarev to contradict yet another theoretical premise: that the lack of external signs of the religious cult among the Muslims of the region demonstrated that there were no vestiges of religion in their circle. He wrote: "Very often, where there are no mosques or official priests, even where there are no sacred sites such as a mazar, a sacred tree or stone, the population remains strongly

religious". He especially pointed out "the role played in the life of believers by vestiges of pre-Islamic beliefs" [Scientific and Historical Archive, 1, fol. 6]. He emphasized that the main environment for the preservation of such vestiges was the female population, the housewives still true to the custom of wearing paranjas. This made such vestiges (of shamanic beliefs, healing and sex magic, the cult of sacred trees etc.) difficult to notice from the outside. They hide behind the walls of the women's half of the house. According to Snesarev, this was proved by the magic doll rituals aimed at causing pregnancy. He was able to observe and record them. A bakshi (healer) tells the woman to make a small doll, "a kurchak", out of sticks, pieces of cloth, and thread. As bakshi recites his incantations, the client rocks the doll as if it were a baby. After this, she throws the doll into the cemetery and walks home without looking back. According to the bakshi, "the harm sticks to the doll". Other rituals also involved making magic dolls. The so-called "lyukhtan" dolls were very popular. They were small dolls painted blue and mothers whose children suffered from whooping cough were supposed to make one. They took the dolls to the mazar (grave) of "a sain7t" who "specialized" in curing the disease and hung them on a tree or placed them by the gravestone. Snesarev collected several "for causing pregnancy" for the museum collection. They were made of pieces of cloth wrapped around a stick, with a white headscarf. The face was made of multicolored silk thread and the neck was wrapped with threads [Scientific and Historical Archive, 1, fol.19].

One of the issues the researcher focused on in Kirgizia and Uzbekistan was identifying the reasons behind the preservation of the custom of wearing the ritual women's covers. Snesarev wrote in his report: "Osh is still 'a city of the paranja'. There are much fewer women wearing cover in Kokand, Namangan and Andijan... I talked to women who still wear a paranja and women who have taken it down. Almost all of the women wearing covers express passionate desire to abandon this difficult custom. Most of them are perfectly aware of the harm the paranja does them. However, they all mention their husbands who make them cover their faces. I have often seen that, when her husband was not present, a woman would lift the chachvan, a horsehair net covering the face, even in public, even with other men present. Observations show that the propaganda against the paranja is mainly required among the men" [Scientific and Historical Archive, 1, fols. 31–32].

At the same time, Snesarev was enthusiastic to point out that, despite the old tradition, a wonderful movement against wearing paranjas now involved a great number of women, some of them religious. His expedition to Osh coincided with the preparations for the International Women's Day celebration. At factories, in offices and among housewives, there were large demonstrations and meetings. Taking off the paranja was one of the central issues. At every meeting, paranjas were taken off. In February 1940, 629 women in the Osh District took off their paranjas. On March 8, women burned their paranjas in front of the State Theatre. On March 7–8, Snesarev attended several celebratory meetings and photographed the process of taking off the paranjas. At the meeting of Arbakesh cooperative, three women took off their paranjas and presented them to the Central Anti-Religious Museum requesting that they become part of the Museum's permanent exhibition [Scientific and Historical Archive o, 1, fol. 35].

The next expedition to South Kirgizia and Uzbekistan to continue the study of Islamic life was planned by the Central Anti-Religious Museum for 1941, but the Great Patriotic War prevented it.

Therefore, thanks to the work of Gleb Snesarev at the Central Anti-Religious Museum, the collection of the State Museum of the History of Religion in St. Petersburg boasts a unique set of artefacts and documents (photographs and observation notes) that make it possible to reconstruct some aspects of religious life in Central Asia in the time of tumultuous transformation.

Acknowledgment

The researcher is supported by a grant of the Russian Scientific Foundation, Project №16-18-10083

Благодарность

Исследование поддержано грантом Российского научного фонда, проект №16-18-10083

Библиографический список

1. Научно-исторический архив Государственного музея истории религии. Ф. 31. Оп. 1. Д. 224.
2. Научно-исторический архив Государственного музея истории религии. Ф. 31. Оп. 1. Д. 329.
3. Алымов, С.С. Г.П. Снесарев и полевое изучение «религиозно-бытовых пережитков» / С.С. Алымов // Этнографическое обозрение. – 2013. – № 6. – С. 69–88.
4. Снесарев, Г.П. О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у Узбеков / Г.П. Снесарев // Советская этнография. – 1957. – № 2. – С. 60–72.
5. Снесарев, Г.П. Под небом Хорезма / Г.П. Снесарев. – М.: Мысль, 1973. – 157 с.
6. Снесарев, Г.П. Некоторые вопросы методики полевых этнографических исследований в области религии и атеизма / Г.П. Снесарев // Этнографическое обозрение. – 2013. – № 6. – С. 89–94.

Текст поступил в редакцию 07.01.2020.
Принят к публикации 09.03.2020.
Опубликован 30.06.2020.

References

1. *Nauchno-istoricheskii arkhiv SMHR* [Scientific and Historical Archive of the State Museum of the History of Religion]. Fund 31. Inventory 1. File 224 (in Russian).
2. *Nauchno-istoricheskii arkhiv SMHR* [Scientific and Historical Archive of the State Museum of the History of Religion]. Fund 31. Inventory 1. File 329 (in Russian).
3. Alymov, S.S. *Etnograficheskoye obozreniye* [Ethnographic Survey]. 2013, no. 6, pp. 69–88 (in Russian).
4. Snesarev G.P. *Sovetskaja etnografia* [Soviet Ethnography]. 1957, no. 2, pp. 60–72 (in Russian).
5. Snesarev G.P. *Pod nebom Khorezma* [Under the Sky of Khorezm]. Moscow: Mysl', 1973, 157 p. (in Russian).
6. Snesarev G.P. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Survey]. 2013, no. 6, pp. 89–94 (in Russian).

Submitted for publication: January 7, 2020.
Accepted for publication: March 9, 2020.
Published: June 30, 2020.

Религиоведение. 2020. № 2. С. 127–134.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 2. P. 127–134.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.2.127-134

Шепс А.В.

Санкт-Петербургский государственный университет
99034, Россия, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5
Nastuak_95@mail.ru

Церковная реформа Яна Гуса как исследовательская проблема

Аннотация. Статья посвящена анализу отечественных научных трудов, рассматривающих вероятную связь между учениями чешского и английского проповедников Яна Гуса и Джона Уиклифа. Автор приходит к нескольким выводам: идеи, высказываемые исследователями, могли зависеть как от их религиозной принадлежности, так и от внешних факторов, влиявших на оценку изучаемой проблемы; также обращено внимание на то, что роли, которые исследователи отводили Гусу, Уиклифу и их последователям, находятся в зависимости от поставленной цели исследования. Отмечается разница в отношении к дальнейшей судьбе учений Гуса и Уиклифа и их интерпретация в исторической литературе.

Ключевые слова: Гус, Уиклиф, историография, религия, чешская Реформация

Anastasia V. Sheps

St. Petersburg State University
5 Mendeleevskaya linya, St. Petersburg, Russia, 199034
Nastuak_95@mail.ru

Church Reform of Jan Hus as a Research Topic

Abstract. The article presents a historiographical review of works examining the possible link between the teachings of Czech and English preachers Jan Hus and John Wycliffe. The author comes to the following conclusions: 1) the influence of external factors on the assessment of the problem studied; 2) the importance of the religious affiliation of researchers; 3) the roles that the researchers assigned to Hus, Wycliffe and their followers in their work, depending on the purpose of the study; 4) the difference in attitude to the future of the teachings of Hus and Wycliffe and their interpretation in historical literature.

Key words: Hus, Wycliffe, historiography, religion, Czech Reformation

---

Современные российские исследователи религии рассматривают наследие Яна Гуса (ок. 1369–1415) прежде всего в общем контексте истории секуляризационных процессов в Европе. Так, Е.С. Элбакян в своей статье в журнале «Религиоведение», давая оценку феномену секуляризации, пишет, что «все реформационные движения в Европе в XVI в. носили секуляризационный характер. Требования секуляризации выдвигали Д. Уиклиф, Я. Гус, М. Лютер» [Элбакян, 2013, 153].

Однако интерес к деятельности чешского религиозного реформатора возник у российских исследователей значительно раньше – во второй половине XIX века. Он был связан с распространением идеи об общем историческом и культурном единстве славянских народов, подъёмом национального движения в Чехии и Словакии, входивших в состав Австро-Венгерской империи, как определённая реакция представителей так называемого «Славянского возрождения» на рост пангерманизма. В России в середине 1850-х годов в период Крымской войны в среде славянофилов (К.С. Аксаков, А.С. Хомяков и др.) сформировалось представление о том, что романо-германский, связанный с католичеством, и греко-славянский, связанный

с православием, миры не просто отличаются, но и противостоят друг другу. Важно было не только продемонстрировать близость братских славянских народов, но и подчеркнуть разницу между славянами и немцами, олицетворяющими европейский католический Запад. Культурные особенности, сближающие чешский народ (олицетворением которого и стал Гус) с русским, стали очень привлекательными для исследователей. С 1871 г. по 1915 г. – год 500-летия со дня смерти Яна Гуса – в России было опубликовано более 10 книг о нём, а в 1915 г. в Москве и Санкт-Петербурге состоялись торжественные чтения памяти Гуса, который воспринимался как лидер освободительного движения славян, противостоящий папской власти [Шахнович, 2018, 74].

Необходимо отметить, что в отечественной дореволюционной историографии сложилось нескольких взглядов на учение Гуса и его истоки. К первой группе принадлежали исследователи, считающие, что влияние, которое Уиклиф оказал на Гуса, было значительным (к данной группе принадлежали В.А. Елагин, Ю.С. Анненков, С.А. Венгеров, А. Вознесенский, И.С. Пальмов, М.М. Филиппов и другие). Ко второй группе относились те, кто считал идеи Гуса самостоятельными и не зависящими от Уиклифа (к ним относились В.А. Бильбасов, Н.В. Ястребов, А.Н. Норцов, И.И. Квачала). Важную роль в формировании того или иного взгляда играли как политическая, так и религиозная позиция каждого из учёных.

Опираясь на представление не только об исторической, но и религиозно-культурной близости славянских народов, многие историки попытались рассмотреть реформы Гуса как стремление чехов к православию, которое принесли на земли Чехии и Моравии в IX веке Кирилл и Мефодий, прибывшие туда после обращения Моравского князя Ростислава к Византийскому императору Михаилу. Так, историк, публицист и славянофил В.А. Елагин, опираясь на труды Ф. Палацкого, попытался доказать, что Гус стремился к возвращению чехов в лоно православия, а не к реформе католицизма, исходя из идеалов апостольской церкви (на что, по мнению историка, указывает причащение под обоими видами, практиковавшееся впоследствии у гуситов) [Елагин, 1848, 44]. Историк, учёный-славист и педагог Ю.С. Анненков исследовал содержание религиозного учения Гуса и его последователей. Анненков написал специальную работу, посвящённую Петру Хельчицкому, действовавшему уже в период завершения гуситских войн [Анненков, 1878, 27].

Историк и публицист С.А. Венгеров определял идеи Гуса как самостоятельное учение. Он писал, что нравственное учение Гуса отличалось от догматического учения английского богослова Дж. Уиклифа. Это противопоставление отражало основную идею Венгерова о том, что славяне в историческом процессе были носителями духовных истин, тогда как «немцы», к которым он причислял и Уиклифа, являлись носителями и поборниками сухого и бездуховного академического знания. По его мнению, Гус делал акцент на моральное несоответствие жизни католического духовенства с идеалом, описанным в Евангелиях, так как не имел достаточной подготовки для опровержения папских притязаний с помощью Библии, тогда как Уиклиф критиковал папство и догматику католической церкви, опираясь на Писание и богословские трактаты [Венгеров, 1881, 186-187]. Основой Реформации, осуществляемой Гусом, должно было стать не исправление догм, а нравственное совершенствование паствы и священнослужителей, что с точки зрения Венгерова доказывало важность не только и не столько академического образования, сколько стремления к чистоте духовной жизни.

Вклад в изучение гуситского наследия внёс А. Вознесенский, который перевёл сохранившиеся послания и письма Гуса. В предисловии к публикуемым материалам автор приводит краткую биографию чешского реформиста, где упоминает о том, что Гус выступал в защиту сочинений Уиклифа, однако, о влиянии, которое английский богослов оказал на чешского проповедника, Вознесенский не упоминает [Вознесенский, 1903, 12].

Историк и либеральный публицист В. А. Бильбасов в своей работе отмечал влияние, которое работы Уиклифа оказали на программу реформ чешского проповедника. Исследователь указывает, что спор между реформистами и католиками уходил корнями в философскую проблему номинализма и реализма: как и Уиклиф,

Гус (а вместе с ним и его последователи), принадлежали к последнему, тогда как многие из немцев, обучающихся в пражском университете, были сторонниками номинализма [Бильбасов, 1869, 39].

В начале XX века специалист по истории славянских народов Н.В. Ястребов перенёс основное внимание с личности Гуса на его последователей. Историк отмечает роль, которую играли в формировании идей гуситов как чешские проповедники из числа католического духовенства, так и представители еретических учений из числа осевших в Богемии вальденсов, которые, по мнению Ястребова, сыграли куда большую роль в становлении учения чешского проповедника, чем Уиклиф [Ястребов, 1908, 6–13]. Среди особенностей, перенятых Гусом у вальденсов, Ястребов называл предпочтение, которое чешский реформист отдавал устной проповеди, ряд социальных и экономических требований, выдвигаемых к католической церкви, а также обратил внимание на дальнейшее развитие гуситского движения и сходство организации общины таборитов с общинами вальденсов.

В разгар Первой Мировой войны прокатилась новая волна интереса к истории гуситского движения. С докладом, посвящённым истории чешской Реформации, выступил историк и председатель Тамбовской учёной архивной комиссии А.Н. Норцов. Им были сделаны акценты на борьбу славян и немцев (политическую и религиозную) и на борьбу всей Европы с «немецким игом». Он перечислил религиозные, национальные и политические причины, которые подготовили почву для реформ Гуса.

Согласно мнению Норцова, Уиклиф сыграл важную роль в судьбе Яна Гуса (в качестве примера автор приводит университетских диспут 1399 года, на котором Гус защищал не свои идеи, а идеи английского богослова, называя себя его учеником) [Норцов, 1916, 12–18]. Норцов указывал, что, Гус развил учение Уиклифа, превратил его в национальное чешское учение, которое приблизило его к единению с православной церковью. Норцов подчёркивал, что гуситское вероисповедание носило «греко-славянский характер».

Схожую речь произнёс на собрании Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной церкви известный славист, профессор Петербургской Духовной академии, специалист по истории и современному ему состоянию православной веры в славянских странах И.С. Пальмов. Гус, по его мнению, стремился к возвращению к апостольским временам, что сближало его с учением православной церкви [Пальмов, 1915, 15–17]. Идеи Уиклифа не были заимствованы Гусом, развившим собственное учение, но так как они были схожи, чешский проповедник встал на их защиту, за что подвергся гонениям со стороны католиков.

В работе отечественного историка, прозаика, славянофила, российского посла в Турции, Австро-Венгрии и Греции, члена Государственного совета Е.П. Новикова сравнивается славянский идеализм и немецкий материализм. Согласно его взглядам, Гус, чья праведность жизни сопоставима с праведностью русских пустынножителей, стремился к возвращению чешского народа в православную веру. Изначально его критика была направлена на жизнь мирян, и лишь после знакомства с идеями Уиклифа Гус перешёл к богословским спорам с официальной католической церковью [Новиков, 1859, 6–9].

Рассматривая историю Петра Хельчицкого (ок. 1390 – ок. 1460), одного из наиболее выдающихся последователей Яна Гуса, автор попытался найти ответ на вопрос: был ли Хельчицкий продолжателем идей Гуса или его взгляды сформировали новое течение в рамках гуситской идеологии? Исследователь пришёл к мнению, что Хельчицкий, являясь приверженцем и последователем Гуса, разочаровался в гуситском движении, которое перестало отвечать первоначальному требованию – вернуться к апостольской чистоте христианской жизни. Это вынудило его создать собственное учение, переросшее в движение Чешских Братьев. Данный вывод ещё раз подчёркивает стремление отечественных исследователей сделать религиозную сферу тем фундаментом, на котором два славянских народа воссоединяются для борьбы с иноземными захватчиками.

Вклад в исследование данной проблемы внёс публицист, философ и популяризатор науки М. М. Филиппов, видевший в личности Гуса национального героя

и настаивавший на том, что учение Уиклифа не являлось вдохновением для Гуса, разработавшего собственную программу церковной Реформации [Филиппов, 1891, 15–23].

Богослов и историк И. И. Квачала [Weber, 2019] определял роль Гуса как первого славянского национального и религиозного лидера, бросившего вызов немецкому бюргерству, ущемляющему коренное население. Квачала, несмотря на убеждении в самостоятельности идей чешского реформиста, отмечает важную роль Гуса в сохранении наследия Уиклифа [Квачала, 1915, 2–6].

Интересным исключением являются исследования выдающегося слависта профессора сначала Варшавского, а затем Пражского университетов В.А. Францева. Начиная со своей магистерской диссертации, он исследовал культурное взаимодействие славянских народов. В его трудах освещалась история гуситского движения, но при этом происхождение идеи религиозной реформации, предложенной Гусом, не рассматривается вообще [Францев, 1902, 2–14]. Вероятно, нежелание учёного затрагивать проблемы религии связано с его происхождением и воспитанием (мать Францева была полькой, исповедовавшей католицизм, а отец и он сам были православными). Францев учился и в первые годы своей научной карьеры преподавал в Варшавском университете, где прокатолические настроения были достаточно сильны [Лаптева, 1999, 100], при том, что государственной религией империи было православие. Все эти обстоятельства способствовали тому, что Францев уклонился от обсуждения этого вопроса.

Отдельный пласт историографии гуситского движения представляют собой исследования, выполненные в советский период. Они политизировали гуситское движение, рассматривая его в контексте национально-освободительных общественных движений социальных низов, и опирались на марксистскую социологическую теорию, что совершенно иначе рассматривали гуситское движению и его вдохновителей. Ф. Энгельс в своей работе «Крестьянская война в Германии» заложил тот фундамент, на котором выстраивалось отношение к Гусу как к революционному деятелю, выступившему против социального неравенства, идейной опорой которого была католическая церковь. Хотя некоторое время советские историки, отказывались признавать революционный характер гуситского движения, так как вели счёт буржуазным революциям, начиная с нидерландской [Кагарлицкий, 2010, 127]. Требования «дешёвой церкви», упразднения привилегированного сословия священников, уравнивания всех верующих вне зависимости от их социального статуса были основными пунктами программы реформистов. Само гуситское движение, наравне с другими религиозными движениями (альбигойцев на юге Франции, уиклифистов в Англии) рассматривалось Энгельсом как революционные, направленные против церковного феодализма [Энгельс, 1956, 35].

Советским историком, начавшим изучение гуситского учения с новых позиций, стал В.И. Пичета. По его мнению, на идеи Гуса повлияли чешские проповедники и учение Уиклифа, которые стали фундаментом для чешского национального движения. Пичета заметил, что решающим моментом стала критика Гусом церковных догм. Пока проповедник обличал нравы духовенства, церковь не могла обвинить его в ереси, Гус выглядел поборником возвращения к чистоте апостольских времён [Пичета, 72–74]. Когда он выступил с критикой основных положений католицизма (бросив вызов церкви как социальному институту), он сам в глазах официальной церкви объявил себя еретиком.

Специализирующаяся на истории Богемии Л.П. Лаптева отмечала, что гуситское движение носило революционный характер, так как было вызвано политической и социальной нестабильностью, царившей в Богемии. Конфликты светской и духовной власти, конкуренция в ремесленном и торговом деле, тормозившее развитие экономики крепостное право были основными причинами недовольства гуситов. Личность Гуса, по мнению исследовательницы, уникальна тем, что он стал первым, кто объединил требования, предъявленные церкви, и дал чешскому обществу программу, отвечавшую его культурным, религиозным, экономическим и национальным требованиям [Лаптева, 1993, 72–76]. Уиклифа Лаптева считает идеологическим наставником Гуса: чешский проповедник примкнул к чешским последователям Уиклифа.

Другим советским историком, по-новому взглянувшим на историю гуситского движения, был академик С.Д. Сказкин. Согласно его мнению, Гус ставил перед собой две задачи: церковную реформу и возрождение чешской культуры [Сказкин, 1977, 288]. Историк подчёркивал, что для национального движения Гус сделал больше, чем для церковной реформы, так как после его смерти гуситское движение исчерпало себя как религиозное, превратившись в классовую и национальную борьбу.

Биографии Гуса посвятил свой труд советский историк-гуситолог Б.Т. Рубцов. Он подчеркнул уникальность гуситского движения, участие в котором на стороне реформистов приняли не только чехи, но и сочувствующие им немцы, поляки и русские, что делало гуситское движение социальным, а не национальным феноменом. Целью гуситов, по мнению Рубцова, было освобождение народа не только от власти католической церкви, но и от налогового гнёта, коим были обложены чешские крестьяне [Рубцов, 1958, 30–32]. Участие в еретических движениях рассматривалось историком как форма не религиозного, а социального протеста чешской бедноты.

Рубцов не отрицал влияния, оказанного на Гуса английским богословом, но делал акцент на переосмыслении учения Уиклифа и его преподавании студентам с позиций, отвечающих запросам чешского народа, а именно доступной и близкой к народу церкви. Историк подчёркивал, что Гус взял за основу учение Уиклифа ещё и потому, что чешские проповедники были широко известны в Богемии, что привело к запрету их трудов. Уиклиф же, чьи труды вводили в замешательство церковь, долгое время не подвергался официальному гонению на территории Богемии и его идеи свободно распространялись в среде гуситов.

Историей гуситского движения занимался также советский историк-славист, специалист по средневековой истории Чехии А.И. Озолин. Истоки гуситского движения автор выводил из противоборства высшего и низшего духовенства: религиозная сфера становится ещё одной нишей, где разворачивается политическая и экономическая борьба. Среди требований Гуса автор выделял требования о светском единовластии и о лишении церкви политических прав. Гуситы (большинство из них были чехами) и светская власть противопоставлялись автором католической церкви и немецким гражданам Богемии [Озолин, 1962, 57–81]. В итоге разрозненные идеи множества проповедников (в том числе, Уиклифа) были обобщены Гусом в программу церковных реформ, которая, в свою очередь, подразумевала множество экономических и социальных перемен для чешского народа.

Работы Сказкина, Озолина и Рубцова можно выделить в отдельную группу, так как именно на них оказали влияние чешские исторические труды, в которых гуситское движение рассматривается как полноценная революция, а не национальные выступления чешской бедноты против немецких князей.

В постсоветскую эпоху исследования, посвящённые реформам Гуса и о возможном влиянии на него Уиклифа, продолжились. Было необходимо выработать новые подходы к поставленной проблеме, заполнить локусы, оставленные без внимания в существующих исследованиях. Комплексный подход, позволяющий объединить накопленные сведения и выводы учёных, стал основным в исторических исследованиях.

Большое значение в изучении вопроса о влиянии идей Уиклифа на Гуса имеет работа доктора исторических наук, профессора Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского А.Н. Галямичева. Учёный делает акцент на тесных связях между уиклифистами и гуситами. В частности, он рассматривает биографию английского гусита, политика и дипломата Петра Пейна, сыгравшего важную роль в гуситских войнах, сумевшего доказать тесную связь между гуситами и уиклифистами гуситскому радикалу Яну из Пршимбрама, настаивающему на уникальности чешского учения и видевшего в учении Уиклифа угрозу для национальных идей гуситского движения [Галямичев, 2009, 7–9].

Можно сказать, что сформировавшиеся в отечественной историографии взгляды на проблему гуситов, причины и последствия гуситского движения, возможного влияния Уиклифа на идеи Гуса являются частью общей историографической традиции по данной проблематике. В подтверждение этого важно осветить

основные направления исследований в чешской исторической науке и поставленные вопросы о характере реформ Гуса и его идей того времени.

Долгое время в чешских историографических работах на первый план выходила позиция, утверждавшая, что Гус лишь удачно вписал идеи английского коллеги в собственную концепцию церковных преобразований. Однако анализ проповеднической деятельности, политической ситуации в странах, где осуществлялась деятельность реформаторов, позволяет сделать выводы о разнице учений. В зависимости от эпохи, политической ситуации и культурных особенностей проблема возможного влияния учения английского реформатора на чешского проповедника трактовалась по-разному.

Можно выделить факторы, повлиявшие на выводы исследователей. Прежде всего, следует обратить внимание на роль исторического контекста и политической ситуации.

Богемия долгое время находилась под властью католических монархов, преимущественно немецких династий. Поэтому на рассмотрение проблемы влияния Уиклифа и Гуса и выявление характера религиозной реформации влияло отношение к действующей власти, а также их религиозная и национальная самоидентификация.

Особое место в этом вопросе занимает XIX век, когда формируются национальные государства, когда возникает в разных странах научное изучение национальных языков, национальных культурных и религиозных традиций. Европейцы, воспринимавшие себя представителями определённой религии и сословия, начинают позиционировать себя как часть определённого народа или государства [Шахнович, 2001, 4–5]. Данный процесс сказался на отношении к проблеме гуситов: возможные связи в учении чешского проповедника и английского теолога, противопоставление чешской национальной идентичности всему немецкому.

В заключении можно сделать вывод о неоднородности исследовательского поля в вопросе изучения проблемы гуситского движения и возможном влиянии на него со стороны учения Уиклифа. Отечественными историками был выделен ряд отличительных черт, позволивших расширить научное понимание процессов Реформации, проходившей на территории Богемии, а также обозначить сходства и возможные прямые связи с восточным христианством. При этом необходимо учитывать политический и культурный контексты, конфессиональные или иные идейные предпочтения авторов, место и время написания трудов. Если в дореволюционное время Гус представал в облике национального и религиозного лидера, то в советской историографии его роль была обозначена, прежде всего, как политического вождя социальных низов, а последовавшие за казнью Гуса гуситские войны были названы первым крестьянским революционным восстанием против буржуазии [Бучанов, 2010, 20].

Религия, принадлежность к той или иной культурной и национальной среде, внешняя и внутренняя политика, идеи национальной и государственной независимости, многократная смена идеологического строя – всё это повлияло на восприятие и анализ событий XIV–XV веков, которые оставались и остаются актуальными для учёных, политиков и простых людей в течение нескольких веков.

Библиографический список

1. Бильбасов, В.А. Чех Ян Гус из Гусинца. Письма Яна Гуса, выбранные Мартином Лютером / В.А. Бильбасов. – СПб.: Печатня В. Головина, 1869. – 97 с.
2. Бучанов, И.И. Гуситское движение: отечественная историография: 1945–2005: дис. ... канд. ист. наук : 07.00.09 / И.И. Бучанов; РГГУ. – М., 2010. – 202 с.
3. Венгеров, С.А. Провозвестники гуситского движения / С.А. Венгеров // Русская мысль, 1881. – Кн. XII. – С. 1–21.
4. Вознесенский, А. Послания магистра Иоанна Гуса, сожжённого римской курией в Констанце 6 июля 1415 г. / А. Вознесенский. – М., 1903. – 368 с.
5. Галямичев, А.Н. Английский гусит Пётр Пейн / А.Н. Галямичев // Изв. Сарат. ун-та. Нов. сер. Сер. История. Международные отношения. – 2009. – № 1. – С. 34–37.

6. Елагин, В.А. Об «Истории Чехии» Франца Палацкого / В.А. Елагин // Чтения в Обществе истории и древностей российских. – 1848. – № 7. – С. 1–44.
7. Кагарлицкий, Б.Ю. От империй – к империализму. Государство и возникновение буржуазной цивилизации / Б.Ю. Кагарлицкий. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. – 680 с.
8. Квачала, И.И. Первые философские занятия Яна Гуса и новое критическое издание сочинений Виклифа (Wiclif-Society) / И.И. Квачала. – Петроград: Тип. Имп. Акад. наук, 1915. – 13 с.
9. Лаптева, Л.П. История Чехии периода феодализма (V – сер. XVII вв.): Учебное пособие / Л.П. Лаптева. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – 159 с.
10. Лаптева, Л.П. В. А. Францев как исследователь творчества Йозефа Добровского / Л.П. Лаптева // Славянский альманах. – 1999. – № 1998. – С. 98–116.
11. Новиков, Е.П. Гус и Лютер: монография / Е.П. Новиков. – М.: Типография Александра Семена, 1859. – 933 с.
12. Норцов, А.Н. Славянин Гус, немец Лютер и последствия реформации: докл. пред. Тамб. учён.арх. комис. А. Н. Норцова, 1916 г. / А.Н. Норцов // Изв. Тамб. учён.арх. комис. − Тамбов, 1918. – С. 1–104.
13. Озолин, А.И. Из истории гуситского революционного движения / А.И. Озолин. – Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1962. – 307 с.
14. Пальмов, И.С. Гуситское движение. Вопрос о чаше в гуситском движении / И.С. Пальмов. – СПб : Тип. Ф.Г. Елеонского и К°, 1881. – 192 с.
15. Пичета, В.И. История Чехии / В.И. Пичета. – М. : ОГИЗ, Госполитиздат, 1947. – 260 с.
16. Рубцов, Б.Т. Ян Гус / Б.Т. Рубцов. – М.: Госполитиздат, 1958. – 72 с.
17. Сказкин, С.Д. История Средних веков: в 2 т. – М. : Высшая школа, 1977. – Т.1. – 298 с.
18. Филиппов, М.М. Ян Гус. Его жизнь и реформаторская деятельность / М.М. Филиппов. – СПб., 1902. – 85 с.
19. Францев, В.А. Главнейшие моменты в развитии чешского славяноведения / В.А. Францев // Вступ. лекция, чит. 8 нояб. 1900 г. в Имп. Варш. ун-те. – Варшава, 1901. – С. 1–45.
20. Шахнович, М.М. Изучение истории западного христианства в России в XIX – начале XX века / М.М. Шахнович // История религиоведения и интеллектуальная история России XIX – первой половины XX века. Архивные материалы и исследования / отв. ред. М.М. Шахнович, Е.А. Терюкова. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2018. – С. 71–78.
21. Шахнович, М.М. Феноменологическое религиоведение: между теологией и «наукой о религии» / М.М. Шахнович // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Философия, социология, политология, психология, право. – 2001. – № 4. – С. 4–12.
22. Элбакян, Е.С. Глобализация в эпоху религии, религия в эпоху глобализации / Е.С. Элбакян // Религиоведение. – 2013. – № 3. – С. 149–163.
23. Энгельс, Ф. Крестьянская война в Германии. Сочинения в 7 т. / Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1956. – Т. 7. – 702 с.
24. Ястребов, Н.В. Этюды о Петре Хельчицком и его времени. Вып. 1: (из истории гуситской мысли). СПб.: Тип. М-ва путей сообщения (Т-ва И. Н. Кушнерев и К°), 1908. – 258 с.
25. Weber D. Reformation studies in Russian Empire at the beginning of 20th Century.The case of Iwan Cvačala / D. Weber // Reliģiski–filozofiski raksti. – 2019. – XXVII.

Текст поступил в редакцию 12.01.2020.
Принят к публикации 23.03.2020.
Опубликован 30.06.2020.

References

1. Bil'basov V.A. *Chekh Yan Gus iz Gusintsa. Pis'ma Yana Gusa, vybrannye Martinom Lyuterom* [Czech Jan Hus from Gusinets. Jan Hus Letters Selected by Martin Luther]. St. Petersburg: Pechatnya V. Golovina, Vladimirskaya, no. 15, 1869, 97 p. (in Russian).
2. Buchanov I.I. *Gusitskoe dvizhenie: otechestvennaya istoriografiya: 1945–2005. Diss. kand. ist. nauk* [Hussite movement: Russian historiography: 1945–2005. PhD in Historical Science]. Moscow: RGGU Publ., 2010, 202 p. (in Russian).
3. Elagin V.A. *Chteniya v Obshchestve istorii i drevnostey rossiyskikh* [Readings in the Society of History and Russian Antiquities]. 1848, no. 7, pp. 1– 44 (in Russian).
4. Elbakyan E.S. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2013, no. 3, pp. 149–163 (in Russian).
5. Engel's F. *Krest'yanskaya voyna v Germanii* [The Peasant War in Germany]. Moscow: Politizdat, 1956, 702 p. (in Russian).
6. Filippov M.M. *Yan Gus. Ego zhizn' i reformatorskaya deyatel'nost'* [Jan Hus. His life and reform activity]. St. Petersburg, 1902, 85 p. (in Russian).

7. Frantsev V.A. *Glavneyshie momenty v razvitii cheshskogo slavyanovedeniya* [The most important moments in the development of Czech Slavic studies]. Varshava, 1901, pp. 1–45 (in Russian).
8. Galyamichev A.N. *Angliyskiy gusit Petr Peyn* [English Hussite Peter Payne]. Saratov: Izv. Sarat. un-ta Publ., 2009, no. 1, pp. 34–37 (in Russian).
9. Kagarlitskiy B.Yu. *Ot imperiy – k imperializmu. Gosudarstvo i vozniknovenie burzhuaznoy tsivilizatsii* [From empires to imperialism. The state and the emergence of bourgeois civilization]. Moscow: Izd. dom Gos. un-ta Publ., 2010, 680 p. (in Russian).
10. Kvachala I.I. *Pervye filosofskie zanyatiya Yana Gusa i novoe kriticheskoe izdanie sochineniy Viklifa (Wiclif-Society)* [The first philosophical studies of Jan Hus and the new critical edition of the works of Wycliffe (Wycliffe-Society)]. Petrograd: Tip. Imp. Akad. nauk, 1915, 13 p. (in Russian).
11. Lapteva L.P. *Istoriya Chekhii perioda feodalizma (V – ser.XVII vv.): Uchebnoe posobie* [Czech History of the Feudalism Period (the 5th – mid.- 17th centuries)]. Moscow: MGU Publ., 1993, 159 p. (in Russian).
12. Lapteva L.P. *Slavyanskiy al'manakh* [Slavic almanac]. 1999, no. 1998, pp. 98–116 (in Russian).
13. Nortsov A.N. *Slavyanin Gus, nemets Lyuter i posledstviya reformatsii: dokl. pred. Tamb. uchen.arkh. komis. A. N. Nortsova, 1916 g.* [Slav Hus, German Luther and the consequences of the reformation: dokl. before Tamb. learned arch. comis. A.N. Nortsova, 1916]. Tambov, 1918, pp. 1–104 (in Russian).
14. Novikov E.P. *Gus i Lyuter: monografiya* [Hus and Luther: monograph]. Moscow: Tipografiya Aleksandra Semena, 1859, 933 p. (in Russian).
15. Ozolin A.I. *Iz istorii gusitskogo revolyutsionnogo dvizheniya* [From the history of the Hussite revolution movement]. Saratov: Izd-vo Saratovskogo un-ta, 1962, 307 p. (in Russian).
16. Pal'mov I.S. *Gusitskoe dvizhenie. Vopros o chashe v gusitskom dvizhenii* [Hussite movement. The Question of the Chalice in the Hussite Movement]. St. Petersburg: tip. F.G. Eleonskogo i K°, 1881, 192 p. (in Russian).
17. Picheta V.I. *Istoriya Chekhii* [History of the Czech]. Moscow: OGIZ, Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1947, 260 p. (in Russian).
18. Rubtsov B.T. *Yan Gus* [Jan Hus]. Moscow: Gospolitizdat, 1958, 72 p. (in Russian).
19. Shakhnovich M.M. *Izuchenie istorii zapadnogo khristianstva v Rossii v XIX – nachale XX veka* [Studying the history of Western Christianity in Russia in the 19th – early 20th centuries]. St. Petersburg: S.-Peterb. University Publ., 2018, pp. 71–78 (in Russian).
20. Shakhnovich M.M. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 6. Filosofiya, sociologiya, politologiya, psihologiya, pravo* [Bulletin of St. Petersburg State University. Series 6. Philosophy, Sociology, Politology, Psychology, Law]. 2001, no. 4, pp. 4–12 (in Russian).
21. Skazkin S.D. *Istoriya Srednikh vekov (v dvukh tomakh)* [History of the Middle Ages (in two volumes)]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1977, 298 p. (in Russian).
22. Vengerov S.A. *Provozvestniki gusitskogo dvizheniya* [Harbingers of the Hussite Movement]. 1881, pp. 1–21 (in Russian).
23. Voznesenskiy A. *Poslaniya magistra Ioanna Gusa, sozhzhennogo rimskoy kuriey v Konstantse 6 iyulya 1415 g.* [The Epistles of the Master John Hus, burnt by the Roman Curia in Constance July 6, 1415]. Moscow, 1903, 368 p. (in Russian).
24. Weber D. *Reformation studies in Russian Empire at the beginning of 20th Century. The case of Iwan Cvačala. Religiski-filozofiski raksti.* XXVII, 2019.
25. Yastrebov N.V. *Etyudy o Petre Khel'chitskom i ego vremeni. Vyp. 1: (iz istorii gusitskoy mysli)* [Studies on Peter Khelchitsky and his time. Vol. 1: (from the history of Hussite thought)]. St. Petersburg: Tip. M-va putey soobshcheniya (T-va I. N. Kushnerev i K°), 1908, 258 p. (in Russian).

Submitted for publication: January 12, 2020.
Accepted for publication: March 23, 2020.
Published: June 30, 2020.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Насонов Александр Александрович – кандидат исторических наук, доцент кафедры музейного дела Кемеровского государственного института культуры; nas.kemgik@gmail.com

Евтехов Роман Артурович – кандидат исторических наук, научный сотрудник кафедры истории и теории политики МГУ им. М.В. Ломоносова; lib-lab-scan@mail.ru

Шахматова Елена Васильевна – доктор философских наук, доцент, начальник научного отдела Российского института театрального искусства – ГИТИС; Elena.Shahmatova@gmail.com

Трубникова Надежда Николаевна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации; заместитель главного редактора журнала «Вопросы философии», Институт философии РАН; профессор МГУ им. М.В. Ломоносова, Институт стран Азии и Африки; trubnikovann@mail.ru

Сидакова Марина Олеговна – аспирант кафедры философии религии и религиоведения МГУ им. Ломоносова; sidacova@gmail.com

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

Бутов Илья Станиславович – кандидат сельскохозяйственных наук, редактор журнала «Картофель и овощи»; illiabutov@gmail.com

Томин Никита Викторович – кандидат технических наук, старший научный сотрудник Иркутского национального исследовательского технического университета; tomin.nv@gmail.com

Аринин Евгений Игоревич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета; eiarinin@mail.ru

Глаголев Владимир Сергеевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного института международных отношений (университета) МИД России; silvari@mail.ru

Кислин Константин Борисович – магистр религиоведения, аспирант кафедры философии религии и религиоведения Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; kislin_k_rel@mail.ru

Магомедова Мадина Зайнудиновна – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Регионального центра этнополитических исследований Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Дагестанского государственного университета народного хозяйства; spirow@mail.ru

Барашков В.В. – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета имени А.Г. и Н.Г. Столетовых; v.barashkov@gmail.com

Терюкова Екатерина Александровна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Института философии СПбГУ; заместитель директора по научной работе, Государственный музей истории религии; eaterioukova@mail.ru

Шепс Анастасия Валерьевна – бакалавр истории, магистрантка 2 курса кафедры философии религии и религиоведения Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; Nastuak_95@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Alexander A. Nasonov – PhD (History), Associate Professor at the Department of Museology, Kemerovo State Institute of Culture; 650056; nas.kemgik@gmail.com

Roman A. Evtekhov – PhD (Historical Sciences), Research fellow at the Department of History and Theory of Politics, Lomonosov Moscow State University; lib-lab-scan@mail.ru

Elena V. Shakhmatova – DSc (Philosophy), Associate Professor, Head of Scientific Department of Russian Institute of Theatre Arts – GITIS; Elena.Shahmatova@gmail.com

Nadezhda N. Trubnikova – DSc (Philosophy), Leading researcher at School for Advanced Studies in the Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; Deputy Chief Editor of Voprosy Filosofii Journal, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; Professor at Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University; trubnikovann@mail.ru

Marina O. Sidakova – PhD student of Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy, Department of Philosophy of Religion and Religious Studies; sidacova@gmail.com

Tatiana Yu. Sem – PhD (History), leading researcher at Russian Museum of Ethnography; semturem@mail.ru

Ilya S. Butov – PhD (Agricultural Sciences), editor of the journal "Potato and Vegetables"; illiabutov@gmail.com

Nikita V. Tomin – PhD (Engineering Sciences), Senior Research Fellow at Irkutsk National Research Technical University; tomin.nv@gmail.com

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

Vladimir S. Glagolev – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of Philosophy, MGIMO University; silvari@mail.ru

Konstantin B. Kislin – Master of Religious Studies, PhD student at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University; kislin_k_rel@mail.ru

Madina Z. Magomedova – PhD (Philosophy), leading scientific worker of Regional Centre of Ethnopolitical Sciences, Dagestan Federal Research Center of Russian Academy of Sciences, Assistant Professor of Humanities Department of Dagestan State University of National Economy; spirow@mail.ru

Viktor V. Barashkov – PhD (Philosophy), Assistant Professor at the Department of Philosophy and Religious Studies of Vladimir State University n.a. Alexander and Nikolay Stoletovs; v.barashkov@gmail.com

Ekaterina A. Teryukova – PhD (Philosophy), Deputy Director for Research of State Museum of the History of Religion; Associate Professor at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies of St. Petersburg State University; eaterioukova@mail.ru

Anastasia V. Sheps – Bachelor of History, Master Student of Second grade, Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University; Nastuak_95@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 submitted manuscript must be prepared in accordance with the requirements for publication in Russian Scientific Journals and the Scientific Electronic Library (project "Russian Science Citation Index").

The Editorial Board accepts for consideration articles of no more than 40,000 characters. The standard volume of the article is 20,000 characters. Articles ranging from 20,000 to 40,000 characters accepted for review after prior approval. Articles written by undergraduate and postgraduate students ought to be no more than 20,000 characters.

The language of manuscripts is either **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. Articles containing spelling, punctuation, grammatical and stylistic errors are 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.

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. The only acceptable format of the submitted text files is **RTF.**

Please use the article title as the file's name; if the title is too long, then the first 5 or 6 words of the title are used (for example: Interreligious Dialogue and Cultural Accommodation.rtf).

We do not tolerate plagiarism therefore all manuscripts undergo **plagiarism checking** using the appropriate checking tools (https://www.antiplagiat.ru/ и Plagiarisma http://plagiarisma.net/).

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

The name of the fund or organization, with financial support from which the publication was prepared, is indicated in the section: "**Acknowledgment**".

Links are made in square brackets. A transliterated bibliographic list in Latin is attached to the text of the article. Notes (explanations, comments of the author, etc.) are drawn up in the form of endnotes numbered in Arabic numerals.

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. To conform with double blind peer review, this information should be presented in a separate file, not in the article file.

In case of specifying several places of employment, it is necessary to mark (e.g. in bold) the place that will be indicated as the affiliation.

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.

Obligatory files can be accompanied by **illustrations** (photographs of objects, tables, graphs, etc.). The format of the illustration is jpg, the resolution is at least 300 dpi. Illustrations are numbered in the order of their location in the text of the article. The numbered list of illustrations (with titles) must appear at the end of the article.

Submission to this journal proceeds totally by email: sciencia@yandex.ru.

Detailed rules and the template for preparing the manuscript are provided for your use here: **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

Dear colleagues!

You may subscribe to a printed version of "Religiovedenie" journal. Annual subscription fee (including VAT) is $100 or €70 for 4 numbers. For 2020 it is possible to subscribe using the Integrated catalog "Pressa Rossii" ("Press of Russia", green), the subscription index is 13107.

As the publishing office is a structural subdivision of the Amur State University, when subscribing, the following forms of payment are accepted:

- transfer to the account of the Amur State University by payment order
- postal order to the editorial office address
- via Sberbank (click here to download the template)

The copy of the payment document must be sent as a letter to the editorial office address: Sadovskaya Lyudmila Mikhaylovna, editorial office of "Religiovedenie" journal, AmSU, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveshchensk, Amur region, 675027. The Journal will be sent to a subscriber's address by mail. Transfer across Russia is included in the subscription cost.

Bank account details:

VTB Bank branch in the city of Blagoveshchensk, Blagoveshchensk
Correspondent account: 30101810400000000762
Payment account: 40503840411000000001
Transit currency account: 40503840711001000001
Sort code: 041012762; VAT identification number: 7702070139
Telex: 914683 DVTB RU
SWIFT: VTBRRUM2 BLA
Code of reason for registration: 280102001
Primary State Registration Number: 1027739609391
Purpose of payment – subscription for "Religiovedenie" journal (2020).

Please attach 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

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. № 2.

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 01.06.2020. Подписано к печати 17.06.2020.
Дата выхода в свет 30.06.2020.
Формат 70 х 108/8. Цифровая печать. Усл. печ. л. 24,85. Уч.-изд. л. 15,45.
Тираж 500.

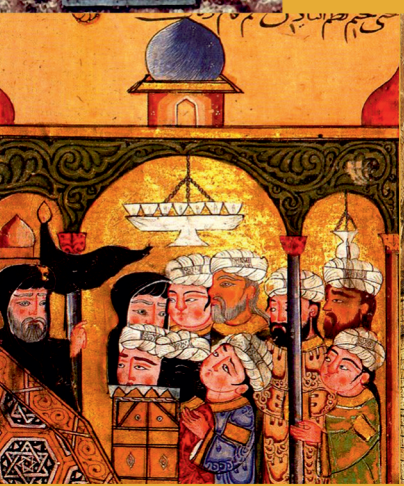
Учредитель (соучредители): Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Амурский государственный университет»,
Региональная общественная организация «Объединение исследователей религии»

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

"Religiovedenie" is a periodical that informs the academic community about the results of the latest research in the field of religious studies."Religiovedenie" is a scientific peer reviewed journal that publishes papers of experimental or theoretical nature that deals with various aspects of history, anthropology, sociology, psychology, phenomenology and philosophy of religion. Topics in the history of religious studies are also suitable. We also welcome papers on modern religious situation in Russia. Regular articles based on original research results, and review articles are published as well. Our mission is providing a wide range of opportunities for those scholars who discover new aspects in the study of religion.

The Journal is focused on the academic community and helps experts from different fields of science to exchange information providing a platform for open scientific discussions on various issues of the academic research of religion.

We look forward to collaborating with Russian and foreign colleagues!