РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

научно-теоретический журнал

2
2022

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

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 office
21 Ignatievskoe Shosse,
Blagoveschensk,
675027, Russia

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

La Orana Maria (Hail Mary). Paul Gauguin, 1891.

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

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

научно-теоретический журнал

2
2022

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

Главный редактор
А.П. Забияко

Отв. секретарь
Е.С. Элбакян

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

История религии

Забияко А.П. Ранний символизм в верхнепалеолитических культурах левобережья Амура.....5

Религии России

Дашковский П.К., Дворянчикова Н.С. Государственное регулирование деятельности религиозных общин в Омской области в середине 1960-х – середине 1980-х гг.....17

Антропология религии

Пелевина О.В. Народное русское православие переселенцев второй половины XIX в. в Амурской области.....30
Гончаров Н.С. Представления о переселении душ у полиэтничного населения Нижнеколымского района Якутии.....41
Попов А.Е. Теория «обрядов перехода» в контексте представлений о смерти и погребальной обрядности.....53

Сравнительное религиоведение

Смоленков О.В. Ниниан Смарт и методология сравнительного изучения религий.....61

Философия религии

Каменчук А.А. Представления о божественном промысле в поздневизантийском богословии и августиновско-томистской парадигме.....67
Оболевич Т., Цыганков А.С. С.Л. Франк как критик оккультизма.....75

Религиозная философия

Давыденков О.В. Богословские межконфессиональные влияния в арабохристианской литературе (пример Сулеймана Газского (X–XI вв.)).....83

Социология религии

Ситников А.В., Сторчак В.М., Сторчак М.В. Религиозная символика в коллективной памяти (на примере российских государственных символов.....94
Mukhametzyanova-Duggal R.M., Klyashev A.N., Efimov D.A. Regular Members of Orthodox Communities: Ethno-Social Structure, Identity, Value Orientations (On the Example of the Russian Region – the Republic of Bashkortostan).....101

Религия и право

Бабич Н.С. Социальная эффективность религиозного образования (на примере профилактики преступности).....109

Психология религии

Гусенова Д.А., Яхьяев М.Я. Опыт психологической редукции религиозного паломничества в исламе.....119
Беломыцев А.А. Специфика восприятия современной музыки поклонения общинами пятидесятников в современной России.....129

История религиоведения

Шахнович М.М. В.Д. Бонч-Бруевич, «Библиотека научно-атеистической литературы» и борьба за воссоздание Сектора истории религии Института истории АН СССР (1953–1954 гг.).....140

Информация об авторах.....151
К сведению авторов.....153
Оформление подписки.....155

Учредитель:
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Амурский государственный университет»

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

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», 2022

ISSN 2072-8662 (print) 2712-7575 (online) / Quarterly journal / Key title: Religiovedenie

RELIGIO VEDENIE

SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL

2
2022

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

Editor in Chief
Andrey P. Zabiyako

Executive Editor
Ekaterina S. Elbakyan

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

Editorial Board
I.L.Alekseev
P.V. Basharin
I.P. Davidov
P.K. Dashkovsky
Yu.Ya. Kimelev
N.L. Muskhelishvili
E.V. Oryol
N.N. Trubnikova
S.V. Filonov
N.V. Shaburov
M.M. Shakhnovich
I.N. Yablokov

C O N T E N T S

History of Religion

Andrey P. Zabiyako. Early Symbolism in the Upper Paleolithic Cultures of the Left Bank of the Amur River.....5

Religions of Russia

Petr K. Dashkovskiy, Natalia S. Dvoryanchikova. State Regulation of Registration and Activity of Religious Communities in the Omsk Region in the mid-1960s – mid-1980s.....17

Anthropology of Religion

Olga V. Pelevina. Folk Orthodox Faith of Settlers in the Second Half of the 19th Century in the Amur Region.....30

Nikolai S. Goncharov. Ideas of Reincarnation among Polyethnic Society in Nizhnekolymskii Region of Yakutia.....41

Alexey E. Popov. The Theory of "Rites of Passage" in the Context of the Ideas about Death and Funeral Rituals.....53

Comparative Religion

Oleg V. Smolenkov. Ninian Smart and the Methodology of Comparative Study of Religions.....61

Philosophy of Religion

Alexey A. Kamenchuk. Ideas of the Divine Providence in the Late Byzantine Theology and the Augustinian-Thomistic Paradigm.....67

Teresa Obolevich, Alexander S. Tsygankov. S.L. Frank as a Critic of Occultism.....75

Religious Philosophy

Oleg V. Davydenkov. Theological Interconfessional Influences in Arab Christian Literature (the Example of Suleiman of Gaza (X–XI centuries)).....83

Sociology of Religion

Alexey V. Sitnikov, Vladimir M. Storchak, Marina V. Storchak. Religious Symbols in Collective Memory (On the Example of Russian State Symbols)".....94

Regina M. Mukhametzyanova-Duggal, Alexander N. Klyashev, Denis A. Efimov. Regular Members of Orthodox Communities: Ethno-Social Structure, Identity, Value Orientations (On the Example of the Russian Region – the Republic of Bashkortostan).....101

Religion and Law

Nikolay S. Babich. Social Efficiency of Religious Education (in the Case of Crime Prevention).....109

Psychology of Religion

Djamilya A. Gusenova, Mukhtar Ya. Yakhyaev. Experience of Psychological Reduction of Religious Pilgrimage in Islam.....119
Arseniy A. Belomytsev. Specifics of Reception of Contemporary Worship Music by the Pentecostal Community in Modern Russia.....129

History of Religious Studies

Marianna M. Shakhnovich. V.D. Bonch-Bruevich, "Library of Scientific and Atheistic Literature" and the Struggle for the Recreation of the Sector of the History of Religion of the Institute of History of the Academy of Sciences of the Soviet Union (1953–1954).....140

Information about the authors.....152
Information for authors.....154
Subscription 156

Founder: Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education ´The Amur State University"

Address of the editorial office and publisher of the journal:
21 Ignatievskoe shosse,
FSBEI of Higher Education ´The Amur State University"
Blagoveshchensk, 675027, Amur Oblast, Russia

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", 2022

Религиоведение. 2022. № 2. С. 5–16.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 2. P. 5–16.

DOI: 10.22250/20728662_2022_2_5

Забияко А.П.

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

Ранний символизм в верхнепалеолитических культурах левобережья Амура

Аннотация. В статье представлены результаты исследования процесса формирования раннего символического поведения на территории бассейна Верхнего и Среднего Амура. Эмпирическую основу исследования составляют археологически фиксируемые образцы мобильного искусства. Бассейн Амура, территории Верхнего и Среднего Амура с глубокой древности были включены в миграции человеческих популяций и культурные контакты. В Восточном Забайкалье образцы раннего символизма зафиксированы на археологическом памятнике Сухотино-4. Образцы раннего символизма представлены зооморфными фигурами, украшениями и другими изделиями. Важное место в истории формирования и развития верхнего палеолита в бассейне Амура занимает *селемджинская культура*. В *селемджинской культуре* образцы раннего символизма представлены каменными фигурами рыбы и медведя, а также «жезлом» с насечками. Фигура рыбы имеет сходство с формой фаллоса. Среди амурских верхнепалеолитических памятников особое положение занимает памятник Малые Куруктачи-1. В ходе раскопок памятника была найдена каменная скульптура медведя. Символические предметы связаны с религиозно-мифологическими представлениями и ритуальными практиками, которые относятся к зоолатрии, фаллическому культу и другим ранним формам религии. Возникновение символической деятельности и ранних форм религии являлось общей закономерностью эволюции человечества. Этот процесс шёл на всех освоенных человеком территориях. Древняя территория Верхнего и Среднего Амура не являлась исключением.

Ключевые слова: символизм, религия, верхний палеолит, бассейн реки Амур, мобильное искусство, зоолатрия, фаллический культ, медвежий культ

Andrey P. Zabiyako

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

Early Symbolism in the Upper Paleolithic Cultures of the Left Bank of the Amur River

Abstract. The article presents the results of a study of the process of formation of early symbolic behavior in the territory of the Upper and Middle Amur basin. The empirical basis of the study is archaeologically fixed samples of mobile art. The Amur basin, the territories of the Upper and Middle Amur have been included in the migration of human populations and cultural contacts since ancient times. In Eastern Transbaikalia, examples of early symbolism have been recorded at the Sukhotino-4 archaeological site. Samples of early symbolism are represented by zoomorphic figures, ornaments and other artifacts. *The Selemdzha culture* occupies an important place in the history of the formation and development of the Upper Paleolithic in the Amur basin. In *the Selemdzha culture*, samples of early symbolism are represented by stone figures of a fish and a bear, as well as a “baton”. The figure of the fish resembles the shape of the phallus. Among the Amur Upper Paleolithic sites, the Malyye Kuruktachi-1 site occupies a special position. During the excavation, a stone sculpture of a bear was found. Symbolic objects are associated with religious-mythological representations and ritual practices that are related to zoolatry, phallic cult and other early forms of religion. The emergence of symbolic activity and early forms of religion was a general pattern of human evolution. This process went on in all territories developed by man. The ancient territory of the Upper and Middle Amur was no exception.

Key words: symbolism, religion, Upper Paleolithic, Amur river basin, mobile art, zoolatry, phallic cult, bear cult

Введение

Амур – одна из крупнейших рек Евразии, образованная слиянием Шилки и Аргуни, его длина от истока Аргуни до впадения в Охотское море – почти 4,5 тыс. км. Крупнейшие притоки – Аргунь (1620 км), Шилка (560 км), Зея (1242 км), Бурея (623 км), Сунгари (1927 км), Уссури (897 км).

Верховья Амура лежат в Восточном Забайкалье, где пролегают русла Шилки и Аргуни, от их слияния Верхний и Средний Амур простирается на восток, где после впадения Сунгари начинается его часть, именуемая Нижним Амуром. Основное русло реки разграничивает лево- и правобережьем Россию и Китай. Материалы статьи охватывают древнейшие культурные процессы левобережья. Развивавшиеся по сходному сценарию правобережные культуры заслуживают отдельного рассмотрения.

Целью статьи является, во-первых, установление археологических культур, в составе которых появляются первые признаки символизма и религии, во-вторых, фиксация археологических памятников, отмечающих место и время становления раннего символизма и ранних форм религии в бассейне Верхнего и Среднего Амура. Эмпирическую основу исследования составляют археологически фиксируемые образцы мобильного искусства.

Ландшафтно-климатические особенности региона

На протяжении последних 100 тыс. лет климат Верхнего и Среднего Приамурья неоднократно менялся. В поздний период плейстоцена сформировалось зырянское оледенение (около 90–55 тыс. л.н.). За зырянским оледенением следовал период каргинского межстадиала (55–23 (25) тыс. л.н.), когда климат, несмотря на его колебания внутри этого периода, стал значительно мягче. Арктическую тундру потеснили на север ерниковая тундра, травяная тундра, северная тайга [Лаухин, 2012]. Большие пространства северо-востока Евразии были покрыты густой травой и зарослями кустарников, здесь тысячелетиями существовали ландшафты саванного типа. Наступившее следом сартанское оледенение (около 23–12 тыс. л.н.) сформировало более сухой, холодный климат, способствовавший распространению тундр и лесотундр. Наиболее холодным был период ок. 20–18 тыс. л.н. Однако даже в это время значительная часть территории Приамурья не была покрыта сплошным панцирем льда. Ледники охватывали вершины северных хребтов, откуда их языки сползали в долины рек на несколько десятков километров. Остальная территория представляла собой тундростепи и лесостепи с достаточно развитой растительностью, где преобладали кустарники и березово-лиственничные леса [Короткий и др., 1997]. Влияние воздушных масс из акватории Тихого океана смягчало суровость климата. Отсутствие покровного оледенения и не очень холодный климат создавали в эпоху плейстоцена благоприятные условия для существования животного мира и людей.

Около 12 тыс. л.н. климат региона в период *аллерёдского* потепления примерно на тысячу лет смягчился; затем последовала фаза последнего похолодания, вслед за которой началось устойчивое, хотя и не без колебаний, повышение температур и влажности. Завершение плейстоцена относится ко времени около 10–8 тыс. л.н. С наступлением голоцена формируется современный климат.

Культурно-географические особенности региона

Бассейн Амура, Верхнее и Среднее Приамурье с глубокой древности были включены в миграции человеческих популяций и культурные контакты. Амур находится на стыке Северной, Восточной и Северо-Восточной Азии. «Через Зейско-Буреинское междуречье проходили пути миграций древнего населения Азии на Американский континент. Амур связывал обитателей Восточной Сибири и Приморья. Равнины к северу от Амура являлись своеобразным перекрёстком переселенческих путей и местом культурных контактов древних обитателей территорий современного Китая и Кореи и населения Северо-Восточной Азии» [Деревянко, Волков, Ли Хонджон, 1998, 3]. Реки Шилка и Аргунь, верхние притоки Амура, связывают территории Приамурья с Забайкальем, Монголией.

В некоторых сопредельных регионах задолго до заселения людьми берегов Амура начался процесс формирования человеческих популяций.

Освоение человеком Забайкалья началось достаточно рано. «Не вызывает сомнений тот факт, что заселение Забайкальского края происходило с южных сопредельных территорий, т.е. из Монголии и Китая. Этому весьма способствовали долины связующих регионы рек, таких как Аргунь, Онон, Менза. Новым является то, что время первоначального появления человека в изучаемом регионе стремительно удревняется. Даже при очень осторожном подходе его следует отнести к концу нижнего палеолита, обозначив хронологические параметры в пределах 300–200 тыс. л. н.» [Константинов и др., 2018, 9].

Ниже слияния Шилки и Аргуни наиболее ранние признаки присутствия человека находятся в бассейне Зеи. В 1961 г. экспедицией, которую возглавлял А.П. Окладников, на берегу р. Зея близ села Филимошки были обнаружены крупные гальки, имевшие следы обработки рукой человека. Для артефактов Филимошек предлагались даты около 350 тыс. л.н. Однако характеристика памятника, возраст орудий породили в научных кругах дискуссию. Стационарные исследования 1970, 1972–1973 гг. не внесли окончательную ясность. Условия залегания некоторых находок вне слоя, в свежей галечной осыпи на берегу, их малочисленность, ряд сложностей с определением геохронологии залегания орудий, а также затопление Филимошек Зейским водохранилищем не позволили дать полную информацию о памятнике и изготовивших орудия людях. Поставленная Филимошками проблема древнейших миграций на территориях Дальнего Востока и Сибири до сих пор окончательно не решена.

Орудиям Филимошек по ряду важных признаков близки артефакты местонахождения Усть-Ту, расположенного в среднем течении Зеи, на берегу в устье р. Ту [Деревянко, 2017, 132–133]. Ещё одна коллекция с галечной техникой изготовления орудий была собрана на Верхнем Амуре близ с. Кумары в 1957 г. Э.В. Шавкуновым. В 1968–1969 гг. на этой территории А.П. Деревянко было выявлено несколько местонахождений эпохи каменного века. На трёх из них обнаружены палеолитические орудия, на первом (Кумары I) изготовленные из галек мелкозернистого кварцита орудия по технике обработки и форме составляют единое целое с артефактами Филимошек и Усть-Ту. Комплекс примитивных галечных орудий Верхнего Амура и Зеи относится к числу древнейших на Дальнем Востоке и Сибири. Популяция носителей галечно-отщепной индустрии могла мигрировать из Приамурья в Якутию, где предположительно под этим влиянием возникают индустрии Диринг-Юряха – памятника, на котором термолюмисцентные датировки горизонтов с древнейшими каменными изделиями располагаются в хронологическом интервале 366–267 тыс. л.н. Возможно, по речной сети бассейна Амура пролегали пути древнейших миграций людей, однако в науке пока ещё нет окончательного решения проблем раннего этапа распространения популяций и технологий на территориях северо-востока Евразии [Деревянко, 2017, 133, 140, 142].

К эпохе среднего палеолита (древнее 30 тыс. л.) относятся местонахождение Кумары II, а также ряд других местонахождений – Ходулиха (ранний комплекс), Буссе-Карьер, Бородинское озеро и т.д. [История, 2008, 13–16].

Памятник Кумары III, отличительными признаками которого являются пластинчатые технологии и техника двусторонней обработки (бифасы), относится к позднему палеолиту с датировкой в интервале 25–15 тыс. л.н. К финалу позднего палеолита принадлежит Ходулиха-II (датировка по 14С – 16480 л.н.) и ряд других памятников [История, 2008, 20–23; Кузьмин и др., 2011, 22].

Образцы раннего символизма в Восточном Забайкалье

В Восточном Забайкалье особенностями технокомплекса и присутствием образцов раннего символизма выделяется многослойное поселение Сухотино-4. Сухотино-4 находится в черте г. Читы на склоне Титовской сопки, на второй надпойменной террасе р. Ингода на высоте около 8–10 м над уровнем воды. Это один из наиболее важных позднепалеолитических памятников Восточной Сибири и Дальнего Востока.

На Сухотино-4 выявлено 18 культурных горизонтов, которые имеют по 14С датировку от 26260 до 11900 л.н. Основная часть горизонтов включала остатки округлой формы жилищ с очагами, в горизонтах 6–11 они присутствовали обязатель-

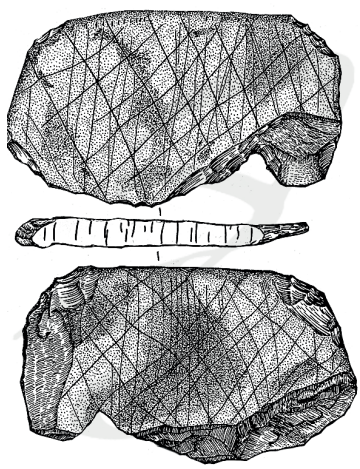
но, в некоторых случаях группами по 3, 5 или 9 строений. Одно- и многоочажные жилища представляли собой наземные сооружения, похожие на позднейшие чумы. В жилищах, а также на располагавшихся рядом рабочих площадках собрана большая коллекция изделий из камня, кости и скорлупы [Кириллов, 1973; Окладников, Кириллов, 1980]. Характеризуя технокомплекс Сухотино-4 как опорного памятника *сухотинской культуры*, М.В. Константинов отмечает: «На этом памятнике использовалась бифасиальная техника в сочетании с развитой микропластинчатой техникой, а вместе с тем с широким представительством орудий из отщепов и реже – пластин. На памятниках студёновской культуры также используются микропластины, отщепы и пластины, но почти нет бифасов» [Константинов, 2013, 10].

Орудия из бифасов, торцовые клиновидные нуклеусы, изготовленные из бифасов, – одна из важнейших особенностей восточнозабайкальского Сухотино-4. Бифасы индустрии Сухотино-4 находят полные аналогии в индустрии, первоначально выделенной для нижнего уровня слоя 6 Барун-Алана-1 в Западном Забайкалье. «Почти полное совпадение бифасиальных орудий в индустриях двух местонахождений позволяет эти индустрии рассматривать как культурно близкие или аналогичные, что в свою очередь позволяет рассмотреть вопрос о территориальном распространении культуры и её взаимосвязях» [Ташак, Ковычев, 2020, 29].

На верхнепалеолитическом поселении Сухотино-4 археологами найдены многочисленные образцы символической деятельности [Окладников, Кириллов, 1980; Кириллов, Кириллов, 2011; Филатов, 2016, 12–29].

В слое 3, где представлены торцовые, клиновидные, гобийские микронуклеусы и бифасы, найдены фрагменты рёбер животных, орнаментированные штрихами и гравированными изображениями, в которых исследователи видят ритуальные образы или контуры жилищ-чумов. Культурные отложения этого слоя относятся к финалу плейстоцена – этапу аллерёд-бёллинг, 13–12 тыс. л.н. [Черенщиков, 1998, 96].

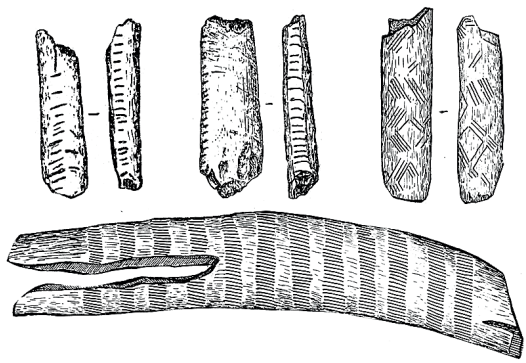
В слое 7 находилось скульптурное зооморфное изображение мамонта или быка (бизона), выполненное из каменной сланцевой плитки. Контуры фигуры оформлены ударной ретушью, а бока – штриховкой, которая воспроизводит длинную шерсть животного [Черенщиков, 1998, 70–71, 123] (Илл. 1). В этом же слое найдены личные украшения – изготовленные из яшмы и халцедона подвески, округлые бусы из скорлупы яиц страуса, а также орнаментированный стержень из рога. Стержень покрыт наклонными насечками, которые 12-ю рядами опоясывают его по всей длине; в каждом ряду 28–29 насечек. Количество рядов и насечек в каждом из них допускает интерпретацию рога в качестве лунного календаря. Орнаментированный рог – не единственное изделие такого рода. Найдены фрагменты сходных предметов, покрытых ритмическими группами насечек или округлых вдавлений, которые могли быть счётными единицами, фиксирующими астрономические или иные счисления [Кириллов, 1986, 146–147; Черенщиков, 1998, 124–126]. Системы счёта, как и предметы с символическими знаками, могли иметь как рационально-практическое, так и мифо-ритуальное назначение. Слой 7 датирован по кости временем 16810 ±390 л.н. (Илл. 2–3).



Илл. 1. Зооморфное изображение из камня. Сухотино-4. По: Кириллов, Кириллов, 2011, 281.

В слое 8 рядом с жилищем 1 обнаружен очаг без каменной обкладки, поверхность которого была густо покрыта охрой; на краю очага находился окрашенный охрой миндалевидной формы большой камень, которому при помощи сколов была придана антропоморфная форма. Автор находки И.И. Кириллов полагал, что в исходном положении камень у края очага стоял вертикально, представляя нечто похожее на поздние тунгусские оберегиментая. Вместе очаг и антропоморфный оберег составляли средоточие культового

места [Кириллов, 2003, 4–5]. «Собственно обнаружение подобной конструкции выступало свидетельством бытовавших у жителей посёлка довольно сложных магических обрядов, связанных с «освящением» и задабриванием (кормлением) духа-оберега, защитника данной общины. Вероятно, часть поделок малых форм – предметов из кости, рога, камня, украшенных орнаментом в виде врезных линий, скобочек, ямок или более сложным геометрическим узором, отнесённых к предметам искусства, также могла выполнять функции объектов сакрального предназначения» [Разгильдеева, 2020, 16]. Датировка по кости слоя 8 – 16870±700 л.н. [Черенщиков, 1998, 45]. В слоях 7–8 найдены также другие образцы раннего символизма.



Илл. 2. Костяные изделия с насечками и орнаментированный рог. Сухотино-4. По: Кириллов, Кириллов, 2011, 281.

Илл. 3. Орнаментированная кость. Сухотино-4. По: Кириллов, Кириллов, 2011, 168.

Селемджинская культура: предпосылки возникновения раннего символизма

Важнейшее место в истории формирования и развития верхнепалеолитических традиций Верхнего и Среднего Приамурья занимает *селемджинская культура.* В 1982–1988 гг. в нижнем течении Селемджи под руководством А.П. Деревянко были проведены в течение 7 лет масштабные археологические раскопки 14 местонахождений этой культуры (Абайкан, Баркасная Сопка I–IV, Усть-Ульма I–III, др.). Присущие *селемджинской культуре* приёмы расщепления камня, с одной стороны, сохраняют связь с более ранней галечной технологией, а с другой стороны, демонстрируют присутствие пластинчатой технологии.

Селемджинская культура прошла в своём развитии четыре этапа в хронологических границах: первый – 25–22 тыс. л.н., второй – 22–18 тыс. л.н., третий – 18–13 тыс. л.н., четвёртый – 13–10,5 тыс. л.н. Нижние пределы истории культуры соотнесены с появлением в Северной Азии микропластинчатой индустрии, верхние – с финальным периодом палеолита и переходным временем от палеолита к неолиту [Деревянко, Волков, Ли Хонджон, 1998, 4–15, 59; История, 2008, 19–26]. Радиоуглеродные датировки имеет Усть-Ульма I, слой 26, – 19 350 л.н. [Кузьмин и др., 2011, 22].

Население *селемджинской культуры* занималось собирательством, охотой и рыболовством, вело преимущественно кочевой образ жизни. Памятники *селемджинской культуры* есть не только на берегах Селемджи и Зеи, но и на Амуре (Ходулиха-II, Бибиково). При благоприятных обстоятельствах, когда в реках изобиловала рыба, а в речной пойме охота в достатке обеспечивала мясом, люди нередко подолгу проживали на относительно долговременных стоянках. На Селемдже при раскопках памятника Баркасная Сопка-III были выявлены признаки поселения [Деревянко, Волков, Ли Хонджон, 1998, 51].

За тысячи лет развития палеолитические селемджинские орудия труда совершенствовались, что открывало людям новые возможности адаптации к условиям жизни и общего роста культуры. Население долины Селемджи и примыкающих территорий постепенно росло. «Освоение новых источников питания, полнокровное развитие ряда обрабатывающих отраслей способствовало, вероятно, не только значительному улучшению быта людей, но и росту численности населения, расширению возможностей для освоения огромных просторов севера и востока континента» [Деревянко, Волков, Ли Хонджон, 1998, 71]. На определённом этапе развития *селемджинской культуры* отсюда начинаются распространение технологий обработки камня и миграции населения в соседние регионы. Прослеживаются связи

селемджинской культуры с археологическими памятниками северо-востока Евразии и Аляски.

«Заключительный этап позднепалеолитической селемджинской культуры мог быть временем существования некой "общины", которая занимала, вероятно, определённую территорию и обеспечивала своё существование тем же образом, что и обитатели комплексов стоянок в Устиновке, Суворово (Восточное Приморье), Сиратаки (о. Хоккайдо), возможно, в Босон-Сомджин а Корее, а также некоторых позднепалеолитических комплексов Аляски» [Деревянко, Волков, Ли Хонджон, 1998, 101].

Эта «община» представляла собой архаическую общность – протоэтнос. За более чем десятитысячелетнюю историю своего существования она менялась не только в технологиях обработки камня, но и в своей численности, границах распространения, приёмах адаптации к климатическим колебаниям, но её основной культурно-хозяйственный тип, уклад жизни длительное время сохранялся. Население *селемджинской культуры* относилось, по-видимому, к палеоазиатской группе монголоидной расы. Древнейшие популяции палеоазиатов, пройдя долгую историю развития и изменений, существуют в настоящее время. К палеоазиатам (северо-восточным палеоазиатам) среди современных народов востока Евразии относят чукчей, ительменов коряков, нивхов. Северо-восточным палеоазиатам близки тлинкиты и атапаски Северной Америки. Предки тлинкитов, атапасков и некоторых других групп североамериканских индейцев в эпоху палеолита пришли через покрытый льдами Берингов пролив из Евразии. Эскимосы, другая группа населения Северной Азии и Северной Америки, тоже имеет свою родину в Евразии. Нередко для обозначения этой большой группы народов используется понятие «арктическая раса».

На рубеже третьего и четвёртого этапа развития в *селемджинской культуре* появляются признаки кардинальных изменений в облике каменного инвентаря (увеличивается значение микропластинчатого расщепления, отжимного ретуширования и т.д.), возникает новое орудие – лук, о чём свидетельствуют наконечники стрел, возрастает роль рыболовства, совершенствуются навыки плетения природных волокон, появляется сеть. «…Четвёртый этап селемджинской культуры, протекавший 13–10,5 тысячи лет назад, можно назвать революционным. Главным итогом его является переход от палеолитической эпохи к неолитическому времени» [История, 2008, 26].

Селемджинская культура на поздних этапах развития демонстрирует устойчивый прогресс в совершенствовании орудий, связанных с охотой и рыболовством; изготовление орудий промысла и обработки добычи, разделки шкур, обработки дерева приобретает массовый характер, инструменты становятся более стандартизированными и технологичными в изготовлении [Деревянко, Волков, Ли Хонджон, 1998, 70]. Сокращающие объём трудозатрат на физическое выживание технологические достижения, успехи в адаптации к природным условиям, рост населения высвобождают людям время для досуга, открывают перспективу для переключения когнитивной деятельности с сугубо утилитарной на внеутилитарную. Человек получает возможность отвлечь мысль от рутины повседневных забот и тревог, переориентировать воображение на создание ассоциаций и образов, не связанных жёстко с прагматикой трудовых и бытовых реалий. Новые эффективные приёмы трудовой деятельности, совершенствование орудий труда и, как следствие, облегчение однообразного физического труда и увеличение доли свободного времени – важный фактор возникновения новых форм когнитивной деятельности, включая символическую деятельность.

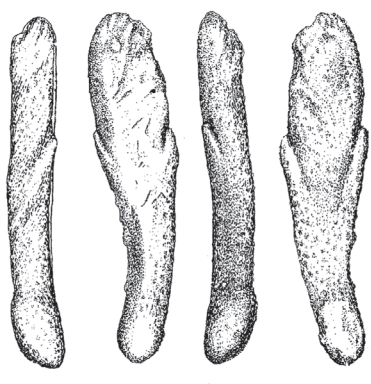
Возрастание от этапа к этапу в инструментарии селемджинской культуры значения орудий охоты и рыболовства указывает на поступательные изменения в палеохозяйственной жизни населения. На этапе перехода к неолиту охота и рыболовство начинают «постепенно вытеснять собирательство, предположительно основной источник пропитания людей на более раннем этапе истории» [Деревянко, Волков, Ли Хонджон, 1998, 70]. В соответствии с этими процессами меняется рацион питания населения, в котором высококалорийная белковая пища играет всё более возрастающую роль. Увеличение доли мяса и рыбы в рационе питания способствует

под влиянием богатых белком, аминокислотами, холином, докозагексаеновой кислотой продуктов перспективным изменениям в деятельности мозга и психики. Так, докозагексаеновая кислота, содержащаяся преимущественно в животных жирах, особенно в рыбных жирах, и почти отсутствующая в растительных жирах, выполняет важную роль в формировании и поддержании деятельности мозговых центров, ответственных за память, внимание и ряд других когнитивных функций [Нетребенко, 2008]. Приготовленное на огне мясо обеспечивает человеческий организм за счёт белков и жиров гораздо большим количеством калорий, чем растительные продукты, что имеет важные социальные следствия – повышается темп деятельности и ускоряется динамика перехода от одного типа активности к другому. В итоге освобождается время для поиска новых когнитивных и поведенческих действий, расширяющих границы человеческого опыта.

Комплекс климатических изменений, прогрессивных сдвигов в палеоэкономике и качестве жизни людей обусловил возникновение в завершающей фазе плейстоцена, на рубеже перехода от палеолита к неолиту нового типа поведения – символической деятельности.

Образцы раннего символизма в селемджинской культуре

В *селемджинской культуре* образец раннего символизма представлен найденной на Баркасной сопке II фигуркой рыбы. Баркасная сопка II – памятник, расположенный на юго-западном склоне сопки Баркасной, спускающейся к берегу Селемджи; относится к типу мастерских по обработке камня. Фигурка обнаружена в первом культурном слое вместе с коллекцией каменного инвентаря, которая насчитывает 7101 экз. (нуклеусы и микронуклеусы, пластины и пластинки, скребки, тесловидно-скребловидные орудия, наконечник, т.д.). Этот слой относится к четвёртому этапу селемджинской культуры, датированному в интервале 13–10,5 тыс. л.н. Фигура длиной ок. 17 см выполнена из продолговатой гальки. С одной стороны, форма изделия передаёт очертания рыбы, с другой стороны, она близка к фаллообразной. Ихтиоморфный образ свидетельствует о значении водной среды и её обитателей в палеоэкономике и духовной жизни людей. Их сознание в условиях изменения климата и фауны охватывает силой воображения не только животный мир земной тверди, но и стихию воды, чья власть и щедрость открывают перед человеком новые измерения существования. Образ рыбы указывает на наличии религиозно-мифологических представлений о необыкновенных обитателях речных глубин и магических обрядах, связанных с рыболовством (Илл. 4).

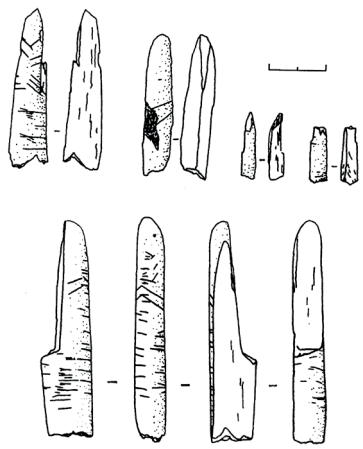


Илл. 4. Каменная фигурка «рыбы». Баркасная сопка II, слой 1. По: Деревянко, Волков, Ли Хонджон, 1998, рис. LXXVI.

Другим образцом селемджинского символизма является найденный на Баркасной сопке III в первом культурном слое каменный «жезл». В непосредственной близости от него залегали торцовый нуклеус, фрагменты гальки, а рядом – другие изделия. Вместе они образуют «комплекс с жезлом», вокруг которого расположены основные скопления других наиболее значимых артефактов Баркасной сопки III. Памятник расположен почти на вершине сопки Баркасной, на высоте около 64 м над урезом воды; относится к типу стоянки с относительно долговременным пребыванием людей. Продуваемая вершина сопки защищала от гнуса и обеспечивала хороший обзор, близость реки и долин создавали хорошие условия для ловли рыбы и охоты. Судя по тому, что в инвентаре высок удельный вес орудий, имеющих следы износа, – ножей, относящихся к разделке мяса и рыбы, а также резцов, скребков, долот, строгальных ножей, применявшихся для обработки кожи и дерева, люди сезонно проживали здесь в течение длительного времени, обеспечивая себя питанием и занимаясь выделкой, раскроем шкур [Деревянко, Волков, Ли Хонджон, 1998, 30 – 33].

Неутилитарный предмет попал в руки археологов в деформированном виде – сохранилась его часть, которая представляет собой фрагменты продолговатой гальки длиной от 7 до 2 см, на внешних сторонах которых нанесены насечки. Однозначно определить его семантику и функции сложно. На типичный «жезл начальника» (франц. *bâtons de commandement*) или «перфорированную дубинку» (франц. *bâton percé*) он не похож ни по виду, ни по материалу – такие «жезлы» изготавливались из кости. Знаки-насечки на «жезле» могли быть выполнены как в целях учёта сугубо утилитарных объектов или событий, так и счисления неутилитарных явлений – ритуальных сроков и т.п. Можно предполагать связь между «жезлом» как символом власти и некими социорелигиозными обрядами, которые люди отправляли в условиях охотничьего лагеря, – передачи властных функций, инициации и т.д. (Илл. 5).

Заметим, что оба предмета могут быть связаны с фаллическим культом. К фаллическому культу относятся религиозные верования и практики, основанные на почитании мужской репродуктивной силы, явленной в образе полового органа, фаллоса. Древнейшие признаки существования фаллического культа восходят в разных регионах Евразии к верхнему палеолиту, во многих культурах этой эпохи появляются графические или объёмные изображения фаллоса, а также мужских фигур с утрированным половым органом. Ихтиоморфные образы часто заключают в себе семантику плодовитости, предкового родства с родовой общиной. В такой системе ассоциаций образ рыбы и образ фаллоса контаминируются в символе рыбы-первопредка. Почитание ихтиоморфного первопредка выступает разновидностью тотемизма и культа предков.



Илл. 5. Фрагменты каменного жезла с насечками. Баркасная сопка III, слой 1. По: Деревянко, Волков, Ли Хонджон, 1998, рис. XCIX.

Не исключено, что в *селемджинской культуре* существовали представления об особой мужской детородной силе, воплощением которой выступали каменные предметы фаллической формы. Ритуальное почитание фаллоса входило составной частью в мужские культы. В таком ракурсе «жезл»-фаллос органично выписывается в символику мужского союза охотников – обитателей сезонной стоянки.

На Верхнем Амуре в ареале распространения памятников *селемджинской культуры* (Ходулиха II, Бибиково) Б.С. Сапуновым близ с. Буссе в 1993 г. было найдено скульптурное изображение медведя, изготовленное из камня красновато-коричневого цвета. Скульптуру сопровождали другие изделия – торцовые нуклеусы, нуклеусы параллельного и радиального расщепления, призматические пластины и т.д. Фигура размером 8,5 х 6,5 см с двух сторон оформлена крупными сколами с подправкой ретушью, с помощью чего умело обозначен массивный корпус животного. Образ медведя типичен для верхнепалеолитического искусства Евразии, он связан с медвежьим культом – акролатрией, одной из древнейших форм религии. У потомков древнейших палеоазиатов – чукчей, эскимосов, а также их соседей – эвенов, юкагиров, согласно наблюдениям В.Г. Богораза, были широко распространены мифологические представления о медведях, общей идеей которых выступало представление о человеческой природе этих животных и их родстве с людьми, в том числе в качестве предков [Богораз, 1939, 37]. Сходные религиозно-мифологические представления о медведях и наследие древней акролатрии в форме «медвежьего праздника» характерны для многих других народов северо-востока Евразии. (Илл. 6).

Не только *селемджинская культура* являет образцы раннего символизма.

Археологический памятник Малые Куруктачи: скульптура медведя

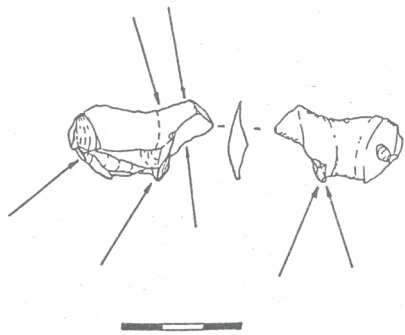
Среди амурских верхнепалеолитических местонахождений особое положение занимает памятник Малые Куруктачи-1, расположенный на ручье Малые Куруктачи (правый приток р. Бурея) в 15 км выше по течению от пос. Талакан.

Памятник был открыт сотрудниками Бурейской археологической экспедиции (ИАиФ СО РАН) [Нестеров и др., 2000, 60–69]. Раскопки 1992–1994 гг., проведённые А.В. Табаревым, выявили на стоянке значительную коллекцию палеолитических артефактов и шесть кострищ. Памятник однослойный, находки принадлежат одной культуре. «Археологический материал представлен исключительно предметами каменной индустрии. Она сочетает использование технических приёмов позднего варианта галечной техники расщепления и традиционного для финального палеолита Дальнего Востока комплекса торцовой техники снятия микропластин и резцовой техники» [История, 2008, 17]. Микропластины сняты при помощи расщепления клиновидных нуклеусов, в коллекции представлены бифасы. Для Малых Куруктачей-1 получены по 14С датировки, наиболее показательная часть которых укладывается в интервал 13815–11355 л.н. [Нестеров и др., 2000, 60–69; Кузьмин и др., 2011, 22].

Илл. 6. Скульптурное изображение медведя. Село Буссе. Коллекция Музея археологии БГПУ им. проф. Б.С. Сапунова.

Материалы памятника Малые Куруктачи отражают существование на берегах Буреи позднепалеолитическая общности. Характерные для этой общности технологии обработки камня отличались от селемджинских традиций, однако тенденции духовного развития были сходными. В ходе раскопок в 30 см от края древнего кострища была обнаружена фигурка медведя. Изображение выполнено на отщепе полупрозрачного жёлто-бурого халцедона размером 3,6 х 1,9 см. «Древний мастер удачно скомбинировал свойства халцедона при расщеплении, естественный изъян (микротрещину) сырья и последовательность микроретуши. … После скалывания отщепа контур был подправлен в районе головы, шеи, загривка, передней пары лап, брюха и задней части тела микроретушью, что окончательно подчеркнуло видовое сходство с определённым животным» [Табарев, 1995, 72] (Илл. 7).

А.В. Табарев, вписывая находку в общий контекст древнейших культур, отмечает, что Дальнем Востоке, на Чукотке, в прибрежных районах Аляски неоднократно в ходе археологических исследований встречались изображения медведя, относящиеся к скульптуре малых форм. «Таким образом, гипотетически мы можем предположить, что в искусстве Северо-Востока Евразии и Северной Америки традиция изображения медведей средствами палеоглиптики имеет очень древние, по всей видимости, позднепалеолитические корни и сохраняется на протяжении многих тысячелетий при изготовлении амулетов, оберегов, талисманов и игрушек, теряя постепенно первоначально существующую связь с ритуально-мифологической средой палеоазиатского пласта» [Табарев, 1995, 72–73].



Илл. 7. Скульптурное изображение медведя. Малые Куруктачи. По: Табарев, 1995, рис. II, 233.

Заключение

Возникающие в верхнепалеолитических сообществах религиозно-мифологические представления и формы символического поведения существенно расширяли арсенал способов взаимодействия с миром, открывали новые возможности для реализации усложнившихся идей и переживаний, наконец, они создавали новые сильные стимулы коллективной мобилизации, позволяющие более успешно преодолевать трудности существования. На новом этапе развития внутреннего мира человека и организации коллективной деятельности религиозно-мифологические представления и символические практики стали ещё одним спо-

собом жизнеобеспечения, эффективно дополнив знания и навыки архаического человека из области материальной культуры.

Возникновение символической деятельности и ранних форм религии являлось общей закономерностью эволюции человечества, этот процесс шёл на всех освоенных человеком территориях, где формировались локальные особенности мифо-ритуальных традиций, обусловленные спецификой природной среды, форм социальной организации сообществ и антропологическими особенностями человеческих популяций. Древняя территория Верхнего и Среднего Приамурья не являлась исключением.

Благодарность

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

Acknowledgement

The study is supported by the RFBR grant, project No. 20-011-00408.

Библиографический список

1. Богораз, В.Г. Чукчи. Т. II. Религия / В.Г. Богораз. – Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. – 196 с.
2. Деревянко, А.П. Три глобальные миграции человека в Евразии. Т. II. Первоначальное заселение человеком Северной, Центральной и Средней Азии / А.П. Деревянко. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2017. – 884 с.
3. Деревянко, А.П. Селемджинская верхнепалеолитическая культура / А.П. Деревянко, П.В. Волков, Ли Хонджон. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1998. – 336 с.
4. Забияко, А.П. Палеоамурские народы: опыт реконструкции древней этнический истории на территории Верхнего и Среднего Амура / А.П. Забияко // Археология CIRCUM-PACIFIC: памяти Игоря Яковлевича Шевкомуда. Сборник статей. – Владивосток: Тихоокеанское издательство «Рубеж», 2017. – С. 377–395.
5. История Амурской области с древнейших времен до начала XX века / Под ред. А.П. Деревянко, А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во РИО, 2008. – 424 с.
6. Кириллов, И.И. Палеолитические стоянки Сохатино (Титовская Сопка) / И.И. Кириллов. // Вопросы краеведения Забайкалья. Вып. 1. – Чита, [б.и.], 1973. – С. 168–183.
7. Кириллов, И.И. Новые данные о поселении древнекаменного века Сухотино-4 из Восточного Забайкалья / И.И. Кириллов // Памятники древних культур Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск: Институт истории, филологии и философии СО РАН, 1986. – С. 143–147.
8. Кириллов, И.И. Сухотино / И.И. Кириллов, О.И. Кириллов // Малая энциклопедия Забайкалья. Археология. – Новосибирск: Наука, 2011. – С. 280–282.
9. Константинов, М.В. Археология Забайкальского края: верхний палеолит / М.В. Константинов // Гуманитарный вектор. – 2013. – № 3. – С. 10–12.
10. Константинов, М.В. Древняя история Забайкальского края в свете новых археологических открытий / М.В. Константинов, Г.С. Васильев, Е.А. Филатов [и др.] // Известия Лаборатории древних технологий. – 2018. – № 1. – Т. 14. – С. 9–19.
11. Короткий, А.М. Климатические смены на территории юга Дальнего Востока в позднем плейстоцене – голоцене / А.М. Короткий, Т.А. Гребенникова, В.С. Пушкарь [и др.] // Вестник ДВО РАН. – 1997. – № 3. – С. 121–143.
12. Кузьмин, Я.В. Радиоуглеродное датирование палеолита Сибири и Дальнего Востока России: материалы к каталогу 14С дат (по состоянию на конец 2010 г.) / Я.В. Кузьмин, Л.А. Орлова, В.Н. Зенин [и др.] // STRATUM plus. Культурная антропология и археология. – 2011. – № 1. – С. 171–202.
13. Лаухин, С.А. Современное состояние реконструкций природной среды на севере Сибири в каргинское время (поздний плейстоцен) / С.А. Лаухин, В.С. Пушкарь, В.М. Черепанова // Бюллетень Московского общества испытателей природы. Отдел геологический. – 2012. – Т. 87. – Вып. 6. – С. 37–48.
14. Нестеров, С.П. Древности Буреи / С.П. Нестеров, А.В. Гребенщиков, С.В. Алкин [и др.]. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2000. – 352 с.
15. Нетребенко, О.К. Влияние питания на развитие мозга / О.К. Нестребенко // Педиатрия. – 2008. – Т. 87. – № 3. – С. 96–103.
16. Окладников, А.П. Юго-Восточное Забайкалье в эпоху камня и ранней бронзы / А.П. Окладников, И.И. Кириллов. – Новосибирск: Наука, Сибирское отд-ние, 1980. – 177 с.

17. Табарев А.В. Исследование палеолитического памятника Малые Куруктачи в Амурской области / А.В. Табарев // Традиционная культура востока Азии: археология и культурная антропология / Под ред. А.П. Забияко. Благовещенск: Благовещ. гос. пед. ин-т, 1995. – С. 70–75.
18. Ташак, В.И. Бифасиальные орудия в каменной индустрии Сухотино-4 (Западное Забайкалье) / В.И. Ташак, Е.В. Ковычев. // Известия Лаборатории древних технологий. – 2020. – Т. 16. – № 3. – С. 9–31.
19. Филатов, Е.А. Сухотинский геоархеологический комплекс: научный путеводитель по палеолитическим памятникам Сухотинского геоархеологического комплекса / Е.А. Филатов. – Чита: ЗабГУ, 2016. – 44 с.
20. Черенщиков, О.Ю. Нижний комплекс многослойного поселения Сухотино-4 и его место в верхнем палеолите Северной Азии: дис. … канд. ист. наук: 07.00.06 / О.Ю. Черенщиков. – Чита, 1998. – 215 с.

Текст поступил в редакцию 29.11.2021.
Принят к публикации 17.01.2022.
Опубликован 23.06.2022.

References

1. Bogoraz V.G. *Chukchi. T. II. Religiya* [Chukchi. Vol. II. Religion]. Leningrad: Izd-vo Glavsevmorputi, 1939, 196 p. (in Russian).
2. Cherenshchikov O.Yu. *Nizhnij kompleks mnogoslojnogo poseleniya Suhotino-4 i ego mesto v verhnem paleolite Severnoj Azii: dissertaciya na soiskanie stepeni kandidata istoricheskih nauk* [The Lower Complex of the Multilayer Settlement of Sukhotino-4 and Its Place in the Upper Paleolithic of Northern Asia: PhD Thesis in History]. Chita, 1998, 215 p. (in Russian).
3. Derevyanko A.P. *Tri global'nye migracii cheloveka v Evrazii. T. II. Pervonachal'noe zaselenie chelovekom Severnoj, Central'noj i Srednej Azii* [Three Global Human Migrations in Eurasia. Vol. II. Initial Human Settlement of North, Central and Central Asia]. Novosibirsk: Izd-vo IAET SO RAN, 2017, 884 p. (in Russian).
4. Derevyanko A.P., Volkov P.V., Lee Heonjong. *Selemdzhinskaya verhnepaleoliticheskaya kul'tura* [The Selemdzha Upper Paleolithic Culture]. Novosibirsk: Izd-vo IAET SO RAN, 1998, 336 p. (in Russian).
5. Filatov E.A. *Suhotinskij geoarheologicheskij kompleks: nauchnyj putevoditel' po paleoliticheskim pamyatnikam Suhotinskogo geoarheologicheskogo kompleksa* [Sukhotinsky Geoarchaeological Complex: A Scientific Guide to the Paleolithic Monuments of the Sukhotinsky Geoarchaeological Complex]. Chita: ZabGU, 2016, 44 p. (in Russian).
6. *Istoriya Amurskoi oblasti s drebneishikh vremen do nacaha XX veka* [The History of the Amur Region from Ancient Times to the Beginning of the 20th Century]. Eds. A.P. Derevyanko, A.P. Zabiyako. Blagoveshchensk: RIO Publ., 2008, 424 p. (in Russian).
7. Kirillov I.I. *Pamyatniki drevnih kul'tur Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Monuments of Ancient Cultures of Siberia and the Far East]. Novosibirsk: Institut istorii, filologii i filosofii SO RAN, 1986, pp. 143–147 (in Russian).
8. Kirillov I.I. *Voprosy kraevedeniya Zabajkal'ya. Vyp. 1* [Questions of local history of Transbaikalia. Issue 1]. Chita, 1973, pp. 168–183 (in Russian).
9. Kirillov I.I., Kirillov O.I. *Malaya enciklopediya Zabajkal'ya. Arheologiya* [Small Encyclopedia of Transbaikalia. Archaeology]. Novosibirsk: Nauka, 2011, pp. 280–282 (in Russian).
10. Konstantinov M.V. Gumanitarnyj vector [Humanitarian Vector]. 2013, no. 3, pp. 10–12 (in Russian).
11. Konstantinov M.V., Vasil'ev G.S., Filatov E.A., et al. *Izvestiya Laboratorii drevnih tekhnologij* [News of the Laboratory of Ancient Technologies]. 2018, no. 1, vol. 14, pp. 9–19 (in Russian).
12. Korotkij A.M., Grebennikova T.A., Pushkar' B.C., et al. *Vestnik DVO RAN* [Bulletin of FEB RAS]. 1997, no. 3, pp. 121–143 (in Russian).
13. Kuz'min Ya.V., Orlova L.A., Zenin V.N., et al. *STRATUM plus. Kul'turnaya antropologiya i arheologiya* [STRATUM Plus. Cultural Anthropology and Archaeology]. 2011, no. 1, pp. 171–202 (in Russian).
14. Lauhin S.A., Pushkar' V.S., Cherepanova V.M. *Byulleten' Moskovskogo obshchestva ispytatelej prirody. Otdel geologicheskij* [Bulletin of the Moscow Society of Nature Testers. Geological Department]. 2012, vol. 87, no. 6, pp. 37–48 (in Russian).
15. Nesterov S.P., Grebenshchikov A.V., Alkin S.V., et al. *Drevnosti Burei* [Antiquities of Bureya]. Novosibirsk: Izd-vo In-ta arheologii i etnografii SO RAN, 2000, 352 p. (in Russian).
16. Netrebenko O.K. *Pediatriya* [Pediatrics]. 2008, vol. 87, no. 3, pp. 96–103 (in Russian).
17. Okladnikov A. P., Kirillov I.I. *Yugo-Vostochnoe Zabajkal'e v epohu kamnya i rannej bronzy* [South-Eastern Transbaikalia in the Stone and Early Bronze Ages]. Novosibirsk: Nauka, Sibirskoe otd-nie, 1980, 177 p. (in Russian).
18. Tabarev A.V. *Tradicionnaya kul'tura vostoka Azii: arheologiya i kul'turnaya antropologiya* [Traditional Culture of the East of Asia: Archeology and Cultural Anthropology]. Ed. A.P. Zabiyako. Blagoveshchensk: Blagoveshch. gos. ped. in-t, 1995, pp. 70–75 (in Russian).

19. Tashak V.I., Kovychev E.V. *Izvestiya Laboratorii drevnih tekhnologij* [News of the Laboratory of Ancient Technologies]. 2020, vol. 16, no. 3, pp. 9–31 (in Russian).
20. Zabiyako A.P. *Arheologiya CIRCUM-PACIFIC: pamyati Igorya Yakovlevicha Shevkomuda. Sbornik statej* [Archeology CIRCUM-PACIFIC: in memory of I.Ya. Shevkomud. Collection of articles]. Vladivostok: Tihookeanskoe izdatel'stvo "Rubezh", 2017, pp. 377–395 (in Russian).

Submitted for publication: November 29, 2021.
Accepted for publication: January 17, 2022.
Published: June 23, 2022.

Религиоведение. 2022. № 2. С. 17–29.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 2. P. 17–29.

DOI: 10.22250/20728662_2022_2_17

[1] Дашковский П.К., [2] Дворянчикова Н.С.

[1,2] Алтайский государственный университет
[1,2] 656049, Россия, г. Барнаул, ул. Димитрова, 66
[1] dashkovskiy@fpn.asu.ru, [2] natali.dvoryanchikova@mail.ru

П.К. Дашковский

Н.С. Дворянчикова

Государственное регулирование регистрации и деятельности религиозных общин в Омской области в середине 1960-х – середине 1980-х гг.

Аннотация. В статье представлены результаты изучения государственно-конфессиональной политики советской власти в отношении религиозных общин Омской области в середине 1960-х – середине 1980-х гг. Данное исследование построено на анализе архивных материалов из фондов Исторического архива Омской области, а также нормативно-правовых документов советского периода истории. В исследуемый период происходит изменение религиозной политики, как в СССР в целом, так и на территории Западной Сибири – в частности (в том числе – в Омской области). В процессе исследования установлено, что большинство зарегистрированных общин принадлежало к Русской православной церкви и протестантским религиозным организациям. Что касается мусульманских, католических и иудейских общин, их количество было небольшим. Рассматриваемый период характеризуется возобновлением государственной регистрации последователей Всесоюзного совета евангельских-христиан баптистов, менонитских и лютеранских общин. Кроме того, установлено, что на особом государственном контроле находились общины христиан веры евангельской, Совета церквей евангельских христиан-баптистов, которые выступали против официальной регистрации. Важное внимание уделено процессу легализации деятельности общин, функционированию нелегальных объединений, их территориальному размещению, количественному составу. Установлено, что органы советской власти пытались подчинить контролю те религиозные объединения, которые отказывались от регистрации, ставя их на учёт и разрешая проводить богослужения без легализации деятельности. Авторами сделан вывод, что в исследуемый период произошли изменения в отношениях между государством и религией. Это выразилось в возобновлении регистрации общин, увеличении доходов и численности прихожан.

Ключевые слова: Западная Сибирь, Омская область, государственно-конфессиональные отношения, СССР, религиозные общины

[1] Petr K. Dashkovskiy, [2] Natalia S. Dvoryanchikova

[1,2] Altai State University
[1,2] 66 Dimitrova str., Barnaul, 656049, Russia
[1] dashkovskiy@fpn.asu.ru, [2] natali.dvoryanchikova@mail.ru

State Regulation of Registration and Activity of Religious Communities in the Omsk Region in the mid-1960s – mid-1980s

Abstract. The article presents the results of the study of the state-confessional policy of the Soviet government in relation to the religious communities of the Omsk region in the mid-1960s – mid-1980s. This study is based on the analysis of archival materials from the funds of the Historical Archive of the Omsk region, as well as regulatory documents of the Soviet period of history. During the period under study, there was a change in religious policy, both in the USSR as a whole, and in the territory of Western Siberia and the Omsk region in particular. The study found that the majority of registered communities belonged to the Russian Orthodox Church and Protestant religious organizations. At the same time, only a small number were Muslim, Catholic, and Jewish communities. The period under review is characterized by the resumption of state registration of followers of the All-Union Council of Evangelical-Christian Baptists, Mennonite and Lutheran communities. In addition, it was established that the communities of Evangelical Christians, the Council of Churches of Evangelical Christians-Baptists, who opposed the official registration, were under special state control. Important attention is paid to

to the process of legalizing the activities of communities, the functioning of illegal associations, their territorial location, and their quantitative composition. It is established that the Soviet authorities tried to control those religious associations that refused to register, putting them on the register and allowing them to hold services without legalizing their activities. The authors conclude that during the period under review, there is a change in the state-confessional policy in relation to religious organizations. This was reflected in the fact that the process of registering communities was resumed, and there was an increase in income and the number of parishioners.

Key words: Western Siberia, Omsk region, state-confessional relations, USSR, religious communities

Введение

Общая характеристика положения религиозных общин в СССР хорошо освещена в современных историко-религиоведческих трудах М.И. Одинцова [Одинцов, 2002, 2012], О.В. Васильевой [Васильева, 2001], Т.К. Никольской [Никольская, 2009] и других исследователей. Однако при этом остаётся слабо изученной региональная специфика государственно-конфессиональных отношений, особенно в Западной Сибири, в которую входит территория Омской области. Наиболее объективно проанализировать положение религиозных общин во второй половине 1960-х – середине 1980-х гг. позволяют архивные материалы и правовые документы Исторического архива Омской области.

С момента избрания в 1964 г. генеральным секретарём ЦК КПСС Л.И. Брежнева взаимоотношения между государством и религиозными общинам стали более благоприятными, чем в предыдущий период. Несмотря на это, некоторые протестантские общины по-прежнему испытывали трудности. Период 1960-х – 1970-х гг. характеризуется изменением государственно-конфессиональной политики от строгого администрирования к либерализации. Именно в этот период возобновляется регистрация деятельности протестантских, православных, мусульманских и других религиозных общин [Одинцов, 2002, 25].

Стоит отметить, что на изменения в конфессиональной политике повлияло подписание в 1975 г. Хельсинкских соглашений по безопасности и сотрудничеству в Европе. Одной из составных частей этого документа был блок о соблюдении прав человека. Важным фактором, дающим надежду верующим на изменение религиозной ситуации в стране, стало принятие Конституции СССР в 1977 г. [Одинцов, 2012, 417]. Статья 52 Конституции СССР 1977 г. закрепляла права верующих на свободу вероисповедания [Конституция, 1977, 333]. Таким образом, «в отличие от Конституции 1936 г., – подчёркивали разработчики, – проект впервые закрепляет общий принцип равенства граждан перед законом как общую норму», а «равноправие <...> рассматривается в качестве предпосылки всех прав и обязанностей граждан» [Медушевский, 2014, 149]. Однако, несмотря на это, ситуация в стране принципиально не изменилась. В исследуемый период продолжали действовать командно-административные методы осуществления свободы совести [Клименко, 2007, 38]. Для территории Западной Сибири после принятия Конституции (1977 г.) была отмечена тенденция к увеличению численности зарегистрированных общин. Не стала исключением в этом отношении и конфессиональная ситуация Омской области.

Регистрация и деятельность религиозных общин

Важным аспектом в изучении деятельности религиозных общин является процедура регистрации. Поскольку только легализованные общины могли приступить к функционированию, отправлять богослужения, использовать культовые здания и т.д. Кроме того, регистрация обязывала членов религиозных объединений действовать в рамках действующего законодательства. Полномочия о принятии решения на регистрацию или снятия с регистрации религиозных общин принадлежали Совету по делам религий при Совете Министров. Регистрацию религиозных объединений советское государство рассматривало как признание правового положения верующих и как гарантию удовлетворения их религиозных потребностей [Маслова, 2011, 80]. Но нельзя не заметить того обстоятельства, что для власти процедура регистрации также становилась возможностью осуществлять контроль деятельности религиозных общин.

В 1965 г. на территории Омской области официально действовало лишь 8 зарегистрированных религиозных общин (таблица 1). Большинство зарегистри-

рованных объединений принадлежало Русской православной церкви. Кроме того, по одному официально действующему объединению насчитывалось у мусульман, иудеев и баптистов (ВСЕХБ). Кроме того, на территории Омской области в этот период функционировало по официальным данным более 80 незарегистрированных религиозных групп верующих [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 46. Л. 1].

Для сравнения отметим, что и в других регионах Западной Сибири в это время количество зарегистрированных общин верующих было небольшим. Так, на 1966 г. на территории Алтайского края легально действовали на 1966 лишь 4 религиозные объединения (3 православные общины, 1 ВСЕХБ). На 1965 г. в Новосибирской области официально действовали 9 общин (3 православные общины, 3 общины ВСЕХБ, 1 мусульманская, 1 старообрядческая и 1 иудейская) [ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 80. Л. 16].

Таблица 1. Количество зарегистрированных религиозных общин на территории Омской области на 1965 г. [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 46. Л. 1].

Наименование	**Количество зарегистрированных общин**	**Расположение зарегистрированных общин**	**Численность**
РПЦ	5	г. Омск (2 общины)	7000 чел.
		с. Воскресенка Калачинского района (1 община)	500 чел.
		г. Исилькуль (1 община)	1000 чел.
		г. Тюкалинск (1 община)	800 чел.
Мусульманская община	1	г. Омск	1400 чел.
Иудейская община	1	г. Омск	400 чел.
ВСЕХБ	1	г. Омск	800 чел.

В качестве положительного момента стоит отметить тот факт, что в 1965 г. в соответствии с постановлением Президиума ВС СССР от 27 января 1965 г. «О некоторых фактах нарушения социалистической законности в отношении верующих» была проведена работа по устранению нарушений и перегибов в отношении верующих. Так, были выявлены факты необоснованного привлечения верующих граждан к уголовной и административной ответственности за участие в незарегистрированных местными органами власти религиозных общинах. Из восьми уголовных и административных дел, которые были заведены на 13 верующих в 1962–1964 г. семь дел в 1965 г. были закрыты как неправомерные [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 46. Л. 12]. В 1967 г. в Омской области легально функционировали 9 общин. Наибольшее количество зарегистрированных общин было у РПЦ – 5. Одна община принадлежала к мусульманскому вероисповеданию, одна – к иудейскому, две общины – к ВСЕХБ. Кроме того, в регионе функционировало 74 официально незарегистрированных общины. Суммарная численность последователей нелегально действующих объединений составляла 3850 человек, что наглядно отражено в таблице 2.

Таблица 2. Количество незарегистрированных религиозных общин на территории Омской области на 1967 г. [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 59. Л. 18].

Наименование	**Количество**	**Численность верующих**
ВСЕХБ	26	1600
СЦЕХБ	1	200
Меннониты	13	1030

Наименование	Количество	Численность верующих
Лютеране	11	350
ХВЕ	10	220
Католические общины	4	90
АСД	4	90
Молокане	2	210
Свидетели Иеговы	3	60
Всего:	74	3850

Среди незарегистрированных общин ВСЕХБ большинство поддерживало контакты с Омской зарегистрированной общиной. Под её влиянием некоторые верующие из незарегистрированных объединений обращались в местные органы власти за разрешением на проведение молитвенных собраний [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 59. Л. 18].

В 1971 г. на территории Омской области действовали 12 легализованных религиозных объединений. Из них 5 общин принадлежали к РПЦ, 3 – ВСЕХБ, кроме того, 1 община была мусульманской, 1 иудейской, 1 меннонитской и 1 – молоканской. Деятельность 3-х из 12 этих официально зарегистрированных объединений была документально оформлена в 1971 г. Так, в исполкоме областного Совета депутатов трудящихся были зарегистрированы община духовных христиан-молокан в г. Омске (количество последователей 81 человек), братские меннониты в с. Солнцевка Исилькульского района (количество последователей 111 человек) и ВСЕХБ в с. Лубянское Полтавского района (количество последователей – 72 человека) [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 84. Л. 2–3]. Стоит отметить, что общины меннонитов в СССР в середине 1960-х гг. хотя и были немногочисленны, но не принадлежали к числу религиозных общин, находящихся на грани исчезновения. Этому способствовало начавшееся осенью 1963 г. объединение меннонитов с баптистами. Крупные меннонитские общины действовали в Оренбургской, Омской, Новосибирской областях, в Алтайском крае, в Павлодарской и Карагандинской областях КазССР [Редькина, 2019, 387]. В 1971 г. количество незарегистрированных общин возросло до 100 в связи с выявлением ранее не учтённых групп верующих [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 80. Л. 1].

Важно отметить, что в православных общинах религиозные службы проводились как в будние дни, так и в дни церковных праздников. Например, в г. Омске в православных общинах во время религиозных праздников численность присутствующих составляла до 3–4 тыс. человек. Проводимые во время религиозных праздников обряды привлекали внимание не только верующих, но и просто любопытствующих людей. Особое любопытство вызывали пасхальные службы, во время которых храмы были переполнены людьми. При этом следует отметить, что местные власти были обеспокоены тем, что службы активно посещала молодёжь [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 59. Л. 1–2].

В Омской области также действовали мусульманская и иудейская общины. Мусульманская община в 1967 г. насчитывала 1400 человек, а иудейская – 400. Религиозные службы в мечети проводились ежедневно. В дни религиозных праздников в мечети собиралось около 1200 человек. Важно подчеркнуть, что с 1964–1967 гг. произошло снижение количества исполняемых в мечети обрядов с 88 до 69. Так, например, количество религиозных браков сократилось с 12 до 7, религиозных похорон – с 74 до 62. Кроме того, никто из мусульман Омской области по официальным данным в этот период не проводил обряд наречения имени. Несмотря на снижение количества религиозных обрядов, об устойчивой деятельности общины свидетельствовало её финансовое состояние. Так, за 1969 г. её доход составил свыше 16 тысяч рублей, в то время как в 1962 г. – всего 10,5 тысяч рублей. Основным источником дохода мусульманской общины, как и других объединений верующих, являлось добровольное пожертвование [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 71. Л. 8].

Во второй половине 1960-х гг. произошло увеличение количества посещающих мечеть именно в религиозные праздники. Так, если в 1967 г. Курбан-байрам и Ураза-байрам посещали 700–800 человек, то в 1970 г. Это число возросло до 1100–1300 верующих. Кроме того, увеличилось количество верующих, которые посещали мечеть и в будние дни: в 1967 г. – 30–40 человек), а в 1970 г. – до 60–70 верующих.

Важно обратить внимание на то, что, как и многие религиозные общины, мусульмане Омской области старались не афишировать, а порой и просто скрывали свою религиозную активность. При этом невозможно достоверно оценить количество исполняемых обрядов. Так, по информации уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР по Омской области, данные, представляемые исполнительными органами о религиозной обрядности, были весьма сомнительны. В частности, указывалось на то, что на протяжении 3-х лет подавались одни и те же сведения, что не позволяло объективно оценить степень религиозности населения [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 80. Л. 9].

Стоит отметить, что в синагоге службы проходили также ежедневно. При этом больше всего верующих насчитывалось по понятным причинам в субботу – до 30 человек. В религиозные праздники численность верующих, которые посещали синагогу, составляла 400 человек. В 1969 г. в иудейской общине состояло 250–300 человек. При этом подавляющее большинство верующих были люди преклонного возраста – 70 лет и старше [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 80. Л. 9].

Однако к началу 1980-х гг. иудейская община г. Омска продолжала функционировать, хотя была заметна тенденция к ослаблению её деятельности. Так, если к 1950 г. количество посещающих синагогу в обычные дни достигало 100 человек [Зиберт, 2020, 36], то к началу 1980-х гг. в молитвенных собраниях участвовали всего 10–12 человек, а в праздничные – дни 50–60 верующих. Более того, своего раввина в общине не было, поэтому эпизодически приглашали священнослужителя из г. Одессы. При этом мацой общину обеспечивала Московская хоральная и Иркутская синагоги. Доходы от пожертвований были весьма незначительными, особенно на фоне других общин, например мусульманской, и составляли 500–800 рублей в год. Все финансовые поступления шли на содержание молитвенного здания и оплату приглашённых служителей культа [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 123. Л. 17].

Официально действующей являлась также 1 община верующих духовных молокан в г. Омске численностью около 90 человек [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 71. Л. 13]. Община была лояльна к советскому законодательству о культах, ни детей, ни молодёжь к себе не привлекала. Большинство верующих были достаточно пожилого возраста (97% – старше 60 лет). Остальные последователи, как правило, были предпенсионного возраста – от 51 года до 60 лет [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 71. Л. 13].

В 1980-х гг. община молокан продолжала свою деятельность. Денежные пожертвования составляли ежегодно 1,1 – 1,2 тысячи рублей. При этом религиозных обрядов, за исключением похорон, не проводилось. В общине насчитывалось 3 служителя культа, а также был избран исполнительный орган и ревизионная комиссия [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 123. Л. 18].

Из протестантских религиозных общин в 1967 г. на территории Омской области легально функционировали 2 общины ВСЕХБ. Объединения располагались в г. Омске (900 верующих), в г. Исилькуле (80 верующих). Для деятельности данных общин было характерно стремление к объединению всех верующих культа и прекращению существования нелегальных групп (сторонников СЦ ЕХБ). Наиболее активно в этом принимала участие Омская зарегистрированная община. Её актив вёл работу не только с руководителями и проповедниками отколовшейся части ЕХБ, но и непосредственно с верующими. В результате этого от СЦЕХБ в ВСЕХБ перешла группа верующих в количестве 46 человек [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 59. Л. 7–8].

В 1971 г. существовало уже 3 официально действующих общины ВСЕХБ, расположенных в г. Омске, в г. Исилькуле и в с. Лубянское Полтавского района Омской области. Кроме того, 4 общины действовали без регистрации, но под контролем и с разрешения органов власти. В легально функционирующих общинах состояло более 1100 человек, а в действующих с разрешения органов власти, но без регистрации – около 230 человек. Деятельность данных общин характеризовалась

органами власти как устойчивая. Молитвенные собрания проводили 3 раза в неделю и в праздники [ИАОО. Ф. 2603. Оп.1. Д. 84. Л. 14].

Следует подчеркнуть, что процесс регистрации религиозных общин шёл поступательно. В 1975 г. в Омской области уже действовало 18 религиозных объединений: 5 РПЦ, 4 лютеранских, 1 мусульманская, 1 иудейская, 5 ЕХБ, 2 меннониты [ИАОО. Ф.2603. Оп.1. Д. 120. Л. 71].

В процессе разработки и после принятия в 1977 г. в СССР новой Конституции процесс регистрации религиозных общин в определённой степени ускорился, а количество зарегистрированных религиозных объединений стало увеличиваться. Так, на 1977 г. в Омской области уже действовали 22 религиозные зарегистрированные общины. Из них 5 общин были представлены последователями Русской православной церкви, 5 – лютеранства, 1 – ислама, 1 – иудаизма. Кроме того, было зарегистрировано 6 общин ВСЕХБ и 4 – менонитов. Кроме официально зарегистрированных общин в Омской области в 1977 г. функционировало и 74 незарегистрированных групп верующих [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 120. Л. 49]. Стоит отметить, что в Новосибирской области на 1972 г. официально действовали 22 общины. Во второй половине 1970-х гг. количество зарегистрированных общин выросло до 28 организаций [Дворянчикова, 2019, 35–39].

Стоит отметить, что на 1 января 1979 г. в стране действовали более 3000 объединений евангельских христиан-баптистов, объединяющих 259 тысяч верующих. При этом более чем 2,5 тысяч общин поддерживали ВСЕХБ, легально действовали из них 2020 [Фаст, 2009, 222].

На 1979 г. в Омской области уже числилось 30 зарегистрированных общин. Наибольшее число общин принадлежало к ВСЕХБ (треть всех объединений), РПЦ (6 церквей) и лютеранам (8 общин). В зарегистрированных объединениях насчитывалось 4903 человека (таблица 3). Стоит отметить, что преобладание зарегистрированных баптистских общин было характерно для многих регионов Западной Сибири. Например, на территории Новосибирской области в 1973 г. наибольшее количество легально действующих общин принадлежало к ВСЕХБ (12 объединений, а также 3 общины были взяты на учёт) [ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 208. Л. 8].

Из приведённых данных можно сделать вывод о количественном преобладании зарегистрированных протестантских общин. Данную тенденцию можно объяснить политикой советской власти, которая стремилась создать контролируемые лояльные протестантские общины. Аналогичные статистические данные можно встретить и в других регионах РСФСР. Например, на российском Дальнем Востоке в 1970 г. на территории региона действовали 101 протестантская община, при этом объединений, принадлежавших к РПЦ, было всего 18; в 1980 эти показатели составляли 125 и 18 соответственно [Дударенок, 2005, 126].

Таблица 3. Сведения о действующих религиозных объединениях и их отношение к законодательству о культах на 01.01. 1979 г. [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 120. Л. 41].

Наименование	**Всего**	**В том числе**							
		Зарегистрированные	**Взято на учёт**	**Не определённое отношение к регистрации**	**Лояльны к законодательству**	**На позициях СЦ ЕХБ**	**Не признают законодательство**	**Всего верующих в общинах**	**В том числе в зарегистрированных общинах**
РПЦ	6	6	–	–	–	–	–	–	–
ВСЕХБ	20	10	2	3	–	3	2	1994	1615

Наименование	Всего	В том числе							
		Зарегистрированные	Взято на учёт	Не определённое отношение к регистрации	Лояльны к законодательству	На позициях СЦ ЕХБ	Не признают законодательство	Всего верующих в общинах	В том числе в зарегистрированных общинах
Лютеране	25	8	–	–	17	–	–	783	384
Меннониты	24	4	3	2	–	–	15	1583	246
Пятидесятники	9	–	–	–	–	–	9	316	–
Свидетели Иеговы	1	–	–	–	–	–	1	50	–
АСД	2	–	2	–	–	–	–	67	–
Молокане	1	–	1	–	–	–	–	110	–
Мусульмане	1	1	–	–	–	–	–	–	–
Иудеи	1	1	–	–	–	–	–	–	–
Итого	90	30	8	5	17	3	27	4903	2195

Необходимо обратить внимание на то, что в 1980 г. были внесены изменения в Положение о Совете по делам религий при Совете Министров СССР. Таким образом, председатель Совета по делам религий В.А. Куроедов, выступая с докладом, отметил ряд изменений в религиозной обстановке и поставил вопросы, требующие особенного внимания. В частности, он констатировал увеличение числа заявлений граждан о регистрации религиозных объединений. Однако к 1980 г. число зарегистрированных организаций не изменилось по сравнению с 1976 г. и составляло 15200. В целом, по подсчётам Совета по делам религий, 25% всех религиозных объединений в СССР функционировали без регистрации [Садченков, 2011, 61]. Однако в отличие от данных в целом по стране, численность религиозных общин не только Омской области, но и в целом в Западной Сибири увеличивалась. Так, в 1980-х гг. в Омской области начинают действовать 2 католические общины: в г. Омске и с. Маргинау Исилькульского района, зарегистрированные в установленном законом порядке лишь в 1983 г. Обе общины были немногочисленными, о чём свидетельствуют данные о посещении богослужений. Так, в омской католической общине на воскресных богослужениях присутствовали по 25–30 человек, а в праздники – более 50. В католической общине с. Маргинау в будние дни насчитывалось до 40 верующих, а в религиозные праздники – до 60 человек (большинство – немцы), что сравнительно немного. Почти все верующие были пожилого возраста. Служителей культа в католических церквях не было, поэтому в течение года дважды приглашался ксёндз из католической церкви г. Караганды КазССР [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 123. Л. 10].

Кроме того, что к началу к 1980-х г. начинают легально действовать многие протестантские общины. Например, к началу 1980-х. в Омской области уже действовали 19 лютеранских общин, зарегистрированные в установленном законом порядке, которые лояльно относились к советской власти и соблюдали законодательству о культах [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д.123. Л. 7].

В период с 1980–1984 гг. увеличилось количество верующих в официально действующих лютеранских общинах (таблица 4) за счёт перевода ряда нелегальных общин на официальное положение. Количество проводимых обрядов в связи с этим также возросло.

Таблица 4. Количество верующих, посещающих молитвенные собрания лютеран за 1980–1984 гг. [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 123. Л. 10].

Годы	Количество верующих, посещающие общины	В том числе	
		Зарегистрированные общины	Незарегистрированные общины
1980 г.	1087	537	550
1981 г.	1233	543	690
1982 г.	1279	741	538
1983 г.	1265	846	419
1984 г.	1240	885	355

В Западной Сибири наибольшее количество зарегистрированных менонитских общин действовало в Алтайском крае – 7 объединений [ГААК. Ф. 1692. Оп. 1. Д. 115. Л. 33]. В Новосибирской области насчитывалось всего 3 легальных общин [ГАНО. Ф. 1418. Оп.1. Д. 19. Л. 33]. Меннониты в Омской области были представлены двумя направлениями: братские меннониты – 2 общины, церковные меннониты – 4 общины. В данных общинах было зарегистрировано 9 служителей культа и 13 проповедников. Всего на начало 1980-х гг. насчитывалось 6 зарегистрированных менонитских общин в Омской области [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 123. Л. 14]. Кроме того, официально были зарегистрированы 2 общины лютеран [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 123. Л. 15].

Всего на территории СССР на 1980-й г. действовало 982 исламских объединений, однако при этом зарегистрированы были лишь 352 мусульманских организации [Садченков, 2011, 64]. Большинство мусульманских общин СССР действовало нелегально. Стоит отметить, что с начала 1980-х гг. было заметно усиление интереса к исламу в регионе. Об этом свидетельствуют, в частности, и данные о количестве проводимых мусульманских обрядов. Так, например в 1980 г. обряд венчания среди мусульман проводили 26 раз, а в 1984 г. – уже 57.

Стоит отметить, что в советское время была распространена практика приглашение муллы для проводов и возвращения солдат из Советской армии. Так, в 1984 г. насчитывалось около 10 подобных случаев. В данный период также возросла численность верующих, посещающих мечеть. Омскую мечеть посещали в будние дни 20–30 человек, в выходные 80–100 человек, в религиозные праздники – более 1500 [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 123. Л. 11].

Социально-экономические аспекты деятельности религиозных общин

Важную роль в деятельности религиозных общин играло духовное образование. В начале 1970-х гг., по мнению уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР по Омской области, серьёзным фактором, сказывающимся на ослаблении религиозного влияния в регионе, являлось неумолимое ухудшение качественного состава служителей культа. В зарегистрированных религиозных объединениях из 33 служителей культа 25 не имели никакого духовного образования. Показательным является также то, что в рассматриваемый период для многих религиозных объединений было характерно старение кадров. Служители культов мусульман, меннонитов, иудеев, молокан, баптистов находились в достаточно преклонном возрасте – 70 лет и более. Кроме того, проблема религиозных общин заключалась не только в старении кадров, но и в их нехватке. Так, иудейская община после смерти раввина в 1970 г. так и не решила вопрос о новом служителе культа. Около года в синагоге моления проводились без служителя культа и только в конце года временно обязанности взял на себя М.М. Реконт [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 84. Л. 5].

Необходимо добавить, что к 1965 г. Епархиальное управление отмечало проблему с кадрами и в православных общинах. Так, в Никольской церкви г. Омска работал лишь один священник вместо троих, вследствие чего служба проводилась не во все дни [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 59. Л. 3].

Большинству пресвитеров и проповедников ВСЕХБ было по 62–63 лет, остальным – 40–58 лет, при этом они имели начальное и среднее образованием и духовный стажем от 3 до 10 лет. В составе двадцаток[1] 60% членов было в возрасте 60–80 лет, а остальные – в возрасте 40–59 лет. Члены двадцатки имели начальное, неполное среднее и среднее образование [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 59. Л. 9].

Стоит отметить, что в 1980-х годах происходит рост числа официально действующих служителей культа. Так, на территории Омской области в 1980 г. насчитывалось уже 62 зарегистрированных служителя. По религиозным направлениям число священнослужителей распределялось следующим образом: РПЦ – 14 человек, лютеранские общины – 12, ВСЕХБ – 21, мусульманская община – 2, молокане – 2, АСД – 2, менонитские общины – 9 [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 120. Л. 3].

Кроме того, важно рассмотреть экономическое положение религиозных общин. За 1965 г. по зарегистрированным православным храмам Омской области доход составил 307988 рублей, что было на 54968 рублей больше, чем в 1964 г. Доход был получен в основном от исполнения религиозных обрядов – 80 590 руб., от продажи свечей – 136 638 руб.; от продажи культовых принадлежностей – 42 892 руб. Определённую часть собранной суммы составили пожертвования – 15 211 рублей [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 46. Л. 3–4]. Финансовые поступления общин РПЦ на территории Омской области в 1970-е гг. заметно возросли. В частности, к 1977 г. у православных общин они составили 654300 рублей [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 120. Л. 51].

Увеличение доходов во второй половине 1960-х – начале 1970-х гг. было также характерно для мусульманской, еврейской общин и других религиозных объединений. Так, доход синагоги в г. Омске в 1967 г. увеличился с 2003 рублей до 2232 рублей за счёт добровольных пожертвований [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 59. Л. 7]. Доход мечети в 1967 г. также несколько увеличился по сравнению с предыдущим годом с 14071 до 15 135 рублей. Такое увеличение произошло за счёт добровольных пожертвований, которые составили 14934 рубля, что превысило прошлогодний уровень (13 824 рублей). Однако финансовые поступления от исполнения обрядов снизились с 247 до 201 рублей. Расход мусульманской общины в исследуемый период вырос с 6660 рублей до 11809 рублей за счёт увеличения затрат на содержание служителей культа и обслуживающего персонала – с 4580 рублей в 1966 г. до 5245 рублей в 1967 г. Более чем в 2 раза увеличились расходы и на ремонт помещений мечети – с 1411 до 3668 рублей. На 1976 г. доход мусульманской общины составил – 27 400 рублей [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 120. Л. 72].

Стоит подчеркнуть, что начиная с 1960-х гг. православное и мусульманское духовенство систематически участвовали в сборе пожертвований. Так, местные власти были обеспокоены повышением отчисления омской общины Духовному управлению мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС), которые в 1967 г. составили 2000 рублей, в то время как ранее насчитывали 1500 рублей [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 59. Л. 7]. Аналогичную картину также можно увидеть и в других регионах СССР. Так, в Поволжье представители власти обращали внимание на то, чтобы религиозные общины не использовали такие взносы в качестве предлога для проведения каких-либо дополнительных сборов средств среди верующих [Королёв, 2007, 88].

Иным было отношение властей к отчислениям религиозных объединений в Фонд мира. В 1984 г. от Епархиального управления Омской области в Фонд мира было перечислено более 100 тысяч рублей. За это архиепископ Максим был представлен к награждению Почетным знаком советского Фонда мира [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 123. Л. 18]. Подобная ситуация прослеживалась и в других регионах страны. Так, на территории Татарской АССР местные органы власти поддерживали духовенство по сбору денежных средств в Фонд мира, а также в Общество охраны памятников. Это было связано с тем, что государство создавало с лояльным духовенством некий «союз» для пропаганды своей политики [Ибрагимов, 2005, 117].

В 1970-е гг. происходит увеличение доходов в лютеранских общинах. Так, в 1976 г. доход лютеранских общин составил 7100 рублей [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 120. Л. 72]. Денежные поступления лютеранских общин в 1980-е гг. возросли за счёт регистрации нескольких объединений [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 123. Л. 8]. В частности, если в 1980 г. доход этих общин составлял 5900 рублей, в 1981 г. – 10300 рублей, в 1982 г. – 7100 рублей, то в 1983 г. – уже 13 700 рублей. Рост поступлений в 1983 г. произошёл за счёт продажи религиозной литературы, полученной от Рижской консистории, а также за счёт увеличения добровольных пожертвований на покупку жилого дома для молитвенных целей общиной с. Алексеевка [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 123. Л. 9].

Важно отметить, что в рассматриваемый период была запрещена благотворительная деятельность религиозных объединений. В связи с чем было установлено нарушение епархиальным управлением, пытавшимся любыми способами помочь верующим, законодательства о культах. Так с 01.01. по 10.08. 1970 г. в благотворительных целях в виде пособия и оказания материальной помощи 18 верующим было выдано 2065 рублей. Кроме того, в разное время епархиальным управлением верующим в качестве поддержки было выдано 12 300 рублей, 7,13 тыс. рублей из которых было списано из-за финансовой несостоятельности должников [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 80. Л. 6].

Самые многочисленные финансовые поступления были у общин Русской православной церкви в силу преобладания последователей православия в регионе. Так, среднегодовые денежные поступления общин Русской православной церкви за 1980–1984 гг. составили 791000 рублей. По годам доходы РПЦ в Омской области выглядели следующим образом: 1980 г. – 744,6 тыс. рублей; 1981 г. – 802,4 тыс. рублей; 1982 г. – 807,6 тыс. рублей; 1983 г. – 832,2 тыс. рублей; 1984 – 776,3 тыс. рублей. Из приведённых данных можно сделать вывод, что с 1980–1983 гг. произошёл рост денежных поступлений в православных общинах. Снижение денежных поступлений в 1984 г. по сравнению с 1983 г. составило 55,9 тыс. рублей. По данным уполномоченного Совета по делам религий, снижение произошло за счёт уменьшения поступлений от исполнения обрядов в кафедральном соборе, а по Исилькульской и Тюкалинской церквям – за счёт уменьшения добровольных пожертвований на реконструкцию зданий, которая была завершена в 1983 г. [ИАОО. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 123. Л. 5].

Заключение

С принятием в 1977 г. в СССР новой Конституции характер государственно-конфессиональных отношений стал постепенно изменяться. С последней трети 1970-х гг. начинается поступательный процесс легализации деятельности многих религиозных общин Омской области, в т.ч. и протестантской направленности. В исследуемый период также произошёл рост числа зарегистрированных общин, служителей культа, увеличение доходов православных, лютеранских, мусульманской и иудейской общин. С 1985 г. в СССР происходят изменения в отношениях между государством и церковью. В исследуемый период происходит снятие ограничений на деятельность религиозных объединений, которые на протяжении многих лет функционировали нелегально. Так, если на территории Омской области в 1967 г. официально функционировали всего 5 общин, то на 1977 г. их было уже 22. Также наряду с зарегистрированными объединениями в Омской области действовали без регистрации 74 общины. К середине 1980-х гг. в Омской области уже официально действовали 56 общин, из них 19 общин, принадлежавших к ВСЕХБ, 18 лютеранских общин, адвентисты седьмого дня, несколько менонитских общин. Важно отметить, что большинство зарегистрированных общин принадлежало Русской православной церкви и протестантским религиозным организациям. При этом количество мусульманских, католических и иудейских общин было небольшим. Кроме того, действовали религиозные общины (Совет церквей ЕХБ, христиане веры евангельской), которые не желали регистрироваться. По их мнению, легализация деятельности шла в разрез с их вероучением.

Благодарности

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

Acknowledgement

The paper was prepared under the RNF grant on the topic “Religion and power: the historical experience of state regulation of the activities of religious communities in Western Siberia and adjacent regions of Kazakhstan in the 19th – 20th centuries” (project No. 19-18-00023)

Список сокращений

ИАОО – «Исторический архив Омской области»
РПЦ – Русская православная церковь
ВСЕХБ – Всесоюзный совет евангельских-христиан баптистов
СЦЕХБ – Совет церквей евангельских-христиан баптистов
АСД – Адвентисты седьмого дня
ХВЕ – Христиане веры евангельской
ГАНО – Государственный архив Новосибирской области
ГААК – Государственный архив Алтайского края

Библиографический список

1. Васильева, О.Ю. Русская православная церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. / О.Ю. Васильева. – М., 2001. – 214 с.
2. Государственный архив Новосибирской области. Ф. 1418. Оп. 1. Д. 19, 80, 208.
3. Государственный архив Алтайского края. Ф. 1692. Оп. 1. Д. 115.
4. Дворянчикова, Н.С. Положение религиозных общин на территории Новосибирской области в 1970-е – начале 1980-х гг. / Н.С. Дворянчикова // Известия Алтайского государственного университета. –2019. – № 3 (107). – С. 35–39.
5. Дударенок, С.М. Политика советской власти в отношении религиозных организаций 1960–1980-е годы / С.М. Дударенок // Россия и АТР. –2005. –№2. – С. 123–135.
6. Зиберт, Н.П. Положение иудейской общины Омска в контексте религиозной политики государства во второй половине 1945-х – 1960-е гг. / Н.П. Зиберт // Известия Алтайского государственного университета. – 2020. – №2 (112). – С. 34–39.
7. Ибрагимов, Р.Р. Власть и религия в Татарстане в 1940-1980-е гг. / Р.Р. Ибрагимов. – Казань: Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова-Ленина, 2005. – 182 с.
8. Исторический архив Омской области. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 46, 59, 71, 80, 84, 120, 123.
9. Клименко, Е.Н. Взаимоотношения государства и религиозных объединений в Российской Федерации: конституционно-правовые аспекты: дис… канд. юр. наук: 12.00.02; Рос. акад. правосудия. – Москва, 2007. – 220 с.
10. Кондрашина, Е. Женщины в общинной жизни протестантских церквей в СССР (1945–1991) / Е. Кондрашина // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2014. – С. 151–170.
11. Конституция (Основной закон) Союза Советских Социалистических Республик (принята на внеочередной седьмой сессии Верховного Совета СССР девятого созыва 7 октября 1977 г.). – М., 1977. – С. 333.
12. Королёв, А.А. Советские мусульмане Поволжья (вторая половина 1940-х – 1980-е гг.) / А.А. Королёв // Известия Алтайского государственного университета. – 2007. – № 4–2 (56). – С. 82–90.
13. Маслова, И.И. Совет по делам религий при Совете Министров СССР: к вопросу о взаимоотношениях государства и Русской православной церкви (1965–1991 гг.) / И.И. Маслова // Государство и церковь в XX веке: эволюция взаимоотношений, политический и социокультурный аспекты. Опыт России и Европы. – 2011. – С. 78–105.
14. Медушевский, А.Н. Основной закон СССР 1977 г.: государство и личность в эпоху «Развитого социализма» / А.Н. Медушевский // Журнал политической философии и социологии политики «Полития. Анализ. Хроника. Прогноз». – 2014. – № 3 (74). – С. 149–168.

15. Никольская, Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. / Т.К. Никольская. – СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2009. – 293 с.
16. Одинцов, М.И. «Вы примете силу, когда сойдёт на вас Дух Святой…». История Пятидесятнической церкви в России. XIX–XX вв. / М.И. Одинцов. – СПб.: Российское объединение исследователей религии, 2012. – 498 с.
17. Одинцов, М.И. Русская православная церковь в XX веке: история, взаимоотношения с государством и обществом / М.И. Одинцов. – М., 2002. – 310 с.
18. Одинцов, М.И. Совет Министров СССР постановляет: «выселить навечно!»: Сборник документов и материалов о Свидетелях Иеговы в Советском Союзе (1951–1985 гг.) / М.И. Одинцов. – М., 2002. – 240 с.
19. Редькина, О.Ю. Меннониты в социально-экономическом и культурном развитии Причерноморья: монография / О.Ю. Редькина, Т.П. Назарова. – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2019. – 536 с.
20. Садченков, С.Ю. Реализация принципов свободы совести и вероисповедания в Волгоградской области в 1980-х годах / С.Ю. Садченков // Государство и церковь в XX веке: эволюция взаимоотношений, политический и социокультурный аспекты. Опыт России и Европы. – 2011. – С. 60–77.
21. Фаст, А.А. Советское государство, религия и церковь. 1917–1990. Документы и материалы / А.А. Фаст. – Барнаул: Алтай, 2009. – 704 с.

Текст поступил в редакцию 15.12.2021.
Принят к публикации 14.02.2022.
Опубликован 23.06.2022.

[1] Двадцатка – совет учредителей религиозной общины [Кондрашина, 2014, 158].

References

1. Dudarenok S.M. *Rossiya i ATR.* 2005, no 2. pp. 123–135 (in Russian).
2. Dvoryanchikova N.S. *Izvestiya Altajskogo gosudarstvennogo universiteta* [Izvestiya of Altai State University]. 2019, no. 3 (107), pp. 35–39 (in Russian).
3. Fast A.A. *Sovetskoe gosudarstvo, religiya i cerkov'. 1917–1990. Dokumenty i materialy* [The Soviet State, religion, and the Church. 1917–1990. Documents and materials]. Barnaul: Altaj, 2009, 704 p. (in Russian).
4. *Gosudarstvennyj arhiv Altajskogo kraya* [State Archive of the Altai Territory]. Fund 1692. Inventory 1. File 115 (in Russian).
5. *Gosudarstvennyj arhiv Novosibirskoj oblasti* [State Archive of the Novosibirsk Region]. Fund. 1418. Inventory. 1. Files 19, 80, 208 (in Russian).
6. Ibragimov R.R. *Vlast' i religiya v Tatarstane v 1940–1980-e gg.* [Power and religion in Tatarstan in the 1940s-1980s]. Kazan: Kazanskij gosudarstvennyj universitet im. V.I. Ul'yanova-Lenina, 2005, 182 p. (in Russian).
7. *Istoricheskij arhiv Omskoj oblasti* [Historical Archive of the Omsk region]. Fund 2603. Inventory 1. Files 46, 59, 71, 80, 84, 120, 123 (in Russian).
8. Klimenko E.N. *Vzaimootnosheniya gosudarstva i religioznyh ob"edinenij v Rossijskoj Federacii: konstitucionno-pravovye aspekty. Diss… kand. yur. nauk* [Relations between the State and Religious Associations in the Russian Federation: Constitutional and Legal aspects. Ph.D. Thesis in Jurisprudence]. Ros. akad. pravosudiya, 2007, 220 p. (in Russian).
9. Kondrashina E. *Gosudarstvo, religiya, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, and Church in Russia and abroad]. 2014, pp. 151–170 (in Russian).
10. *Konstituciya (Osnovnoj zakon) Soyuza Sovetskih Socialisticheskih Respublik (prinyata na vneocherednoj sed'moj sessii Verhovnogo Soveta SSSR devyatogo sozyva 7 oktyabrya 1977 g.)* [Constitution (Basic Law) of the Union of Soviet Socialist Republics (adopted at the extraordinary seventh session of the Supreme Soviet of the USSR of the ninth convocation on October 7, 1977)]. Moscow, 1977, p. 333. (in Russian).
11. Korolyov A.A. *Izvestiya Altajskogo gosudarstvennogo universiteta* [Izvestiya of Altai State University]. 2007. no. 4–2 (56), pp. 82–90 (in Russian).
12. Maslova I.I. *Gosudarstvo i cerkov' v XX veke: evolyuciya vzaimootnoshenij, politicheskij i sociokul'turnyj aspekty. Opyt Rossii i Evropy* [State and Church in the XX century: evolution of relationships, political and socio-cultural aspects. Experience of Russia and Europe]. 2011, pp. 78–105 (in Russian).
13. Medushevskij A.N. *Zhurnal politicheskoj filosofii i sociologii politiki "Politiya. Analiz. Khronika. Prognoz"* [Journal of political philosophy and sociology of politics "Politiya. Analysis. Chronicle. Forecast"]. 2014, no. 3 (74), pp. 149–168 (in Russian).
14. Nikol'skaya T.K. *Russkij protestantizm i gosudarstvennaya vlast' v 1905–1991 godah* [Russian Protestantism and state Power in 1905–1991]. St. Petersburg: Izd-vo Evropejskogo un-ta v Sankt-Peterburge, 2009, 293 p. (in Russian).

15. Odincov M.I. *"Vy primete silu, kogda sojdyot na vas Duh Svyatoj…". Istoriya Pyatidesyatnicheskoj cerkvi v Rossii. XIX–XX vv.* ["You will receive power when the Holy Spirit comes on you ...". History of the Pentecostal Church in Russia in the 19th – 20th centuries]. St. Petersburg: Rossijskoe ob"edinenie issledovatelej religii, 2012, 498 p. (in Russian).
16. Odincov M.I. *Russkaya pravoslavnaya cerkov' v XX veke: istoriya, vzaimootnosheniya s gosudarstvom i obshchestvom* [The Russian Orthodox Church in the 20th century: history, relations with the state and society]. Moscow, 2002, 310 p. (in Russian).
17. Odincov M.I. *Sovet Ministrov SSSR postanovlyaet: "vyselit' navechno!": Sbornik dokumentov i materialov o Svidetelyah Iegovy v Sovetskom Soyuze (1951–1985 gg.)* [The Council of Ministers of the USSR Decides: "To Evict Forever!": Collection of Documents and Materials on Jehovah's Witnesses in the Soviet Union (1951–1985)]. Moscow, 2002, 240 p. (in Russian).
18. Red'kina O.Yu. *Mennonity v social'no-ekonomicheskom i kul'turnom razvitii Prichernomor'ya: monografiya* [Mennonites in the socio-economic and cultural development of the Black Sea region]. Volgograd: Izd-vo VolGU, 2019, 536 p. (in Russian).
19. Sadchenkov S.Yu. *Gosudarstvo i cerkov' v XX veke: evolyuciya vzaimootnoshenij, politicheskij i sociokul'turnyj aspekty. Opyt Rossii i Evropy* [State and Church in the XX century: evolution of relationships, political and socio-cultural aspects. Experience of Russia and Europe]. 2011, pp. 60–77 (in Russian).
20. Vasil'eva O.Yu. *Russkaya pravoslavnaya cerkov' v politike Sovetskogo gosudarstva v 1943–1948 gg.* [The Russian Orthodox Church in the Politics of the Soviet State in 1943–1948]. Moscow, 2001, 214 p. (in Russian).
21. Zibert N.P. *Izvestiya Altajskogo gosudarstvennogo universiteta* [Izvestiya of Altai State University]. 2020, no. (112), pp. 34–39 (in Russian).

Submitted for publication: December 15, 2021.
Accepted for publication: February 14, 2022.
Published: June 23, 2022.

Религиоведение. 2022. № 2. С. 30–40.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 2. P. 30–40.

DOI: 10.22250/20728662_2022_2_30

Пелевина О.В.

Амурский государственный университет
675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21
olpelevina@gmail.com

Народное русское православие переселенцев второй половины XIX в. в Амурской области

Аннотация. Статья посвящена изучению народного православия переселенцев из Тамбовской губернии и Малороссии в Амурскую область во второй половине XIX века. В основу статьи положены материалы православного священника В.П. Венчаева, опубликованные в нескольких номерах журнала «Камчатские епархиальные ведомости» за 1896 и 1897 гг. Традиции и обычаи переселенцев, описанные священником В. Венчаевым, сопоставляются с современными теоретическими материалами, раскрывающими принципы народной религиозности, с материалами специалистов, изучавших русские обычаи, а также с этнографическими и религиоведческими исследованиями российского Дальнего Востока. В результате автор приходит к следующим выводам. Заметки православного священника характеризуются системностью, попытками проанализировать истоки и причины религиозного поведения переселенцев, являются ценным источником для реконструкции религиозных представлений колонистов. Переселенцы в условиях жизни на Дальнем Востоке России сохраняли в 1890-х гг. приверженность к синкретичной народной религиозности, основы которой были заложены на их малой родине и получили развитие под влиянием контактов с китайцами, корейцами и иными дальневосточными народами. В новых для себя природно-климатических и этнических условиях переселенцы перенимали у местных жителей распространённые в регионе способы оказания медицинской помощи. Заметную роль в жизни переселенцев занимали практики магического характера, направленные на поддержание витальных сил, сытости, преумножения достатка.

Ключевые слова: русское православие, народная религиозность, внеинституциональная религиозность, религиозный синкретизм, магия, календарные обряды, традиции, Камчатские епархиальные ведомости

Olga V. Pelevina

Amur State University
21 Ignatievskoe shosse, Blagoveschensk, 675027, Russia
olpelevina@gmail.com

Folk Orthodox Faith of Settlers in the Second Half of the 19th Century in the Amur Region

Abstract. The article studies folk Orthodox faith of the settlers from Little Russia and the Tambov province to the Amur region in the second half of the 19th century. The article bases on the materials of an Orthodox priest V. Venchaev, published in several issues of the journal “Kamchatka Diocesan Gazette” for 1896 and 1897. The traditions and customs of the settlers, described by the priest V. Venchaev, are compared with modern theoretical materials that reveal the principles of folk religiosity; with materials of specialists who studied Russian rituals; as well as with ethnographic and religious studies of the Russian Far East. As a result, the author comes to the following conclusions. The notes of the Orthodox priest are systematic and present an attempt to analyze the origins and causes of the religious behavior of the settlers. They are a valuable source for the reconstruction of the religious ideas of the colonists. In 1890, in the conditions of life in the Russian Far East, settlers kept adherence to syncretic folk religiosity, the foundations of which were laid in their small homeland and developed under the influence of contacts with the Chinese, Koreans and other Far Eastern peoples. In the new natural, climatic and ethnic conditions, the settlers adopted from the local residents the ways of providing medical care common in the region. A significant role in the life of the settlers was occupied by practices of a magical nature, aimed at maintaining the vital forces.

Key words: Russian Orthodoxy, folk religiosity, non-institutional religiosity, religious syncretism, magic, calendar rituals, traditions, Kamchatka Diocesan Gazette

Введение

Активное заселение Амурской области подданными Российской империи началось в середине XIX в. Этническое и религиозное разнообразие региона обусловлено комплексом географических, исторических, миграционных и иных причин [Кобызов, 2006, 136–142]. Институциональная религиозная принадлежность переселенцев активно изучается специалистами. В разнообразных научных публикациях отражается история и современное состояние православия [Ермацанс, 2006, 245; Смагин, 2006, 299; Вестник, 2020, 332; История, 2008, 227–231, 319–336] и др., в том числе старообрядчества [Аргудяева, 2002, 58; Матющенко, 2009, 225]; духовного христианства, протестантизма, католичества, ислама и других религий в Приамурье [Забияко, Беляков, Воронина, 2017, 421].

Вместе с этим остаются малоизученными внеинституциональные формы религиозности, то, что называется народной религиозностью переселенцев. Ключевым источником для нас являются материалы священников Русской православной церкви, которые, выполняя свои профессиональные обязанности по христианизации и катехизации населения, стремились к исследованию религиозных представлений своей паствы и внесли существенный вклад в отечественную науку [Чумакова, 2018, 12–32].

В этом ключе стоит выделить публикации православного священника Владимира Павловича Венчаева [Венчаев, 1896, 1897], где отражены особенности религиозной жизни переселенцев, прибывших в Амурскую область из Тамбовской и Полтавской губерний в 1880 гг. Заметим, что православный священник В. Венчаев, родившийся в 1869 г. в Чите и служивший в Амурской области [Венчаев; http://old.museumamur.org/bibliography_page=3], неплохо разбирался в религиоведческих вопросах. Он предпринял попытку в сравнительном ключе охарактеризовать религиозные особенности переселенцев великороссов и малороссов. Отличал внешнюю и внутреннюю стороны религии. Стремился выявить социальные причины, обусловившие разную степень религиозности переселенцев. По его мнению, бывшие крепостные крестьяне, работавшие на помещиков, были практически лишены свободного времени, чтобы ходить в церковь и воспитывать своих детей в религиозном духе. Этим священник объяснял то, что великороссы были индифферентны к православной религии, а малороссы отличались большей набожностью [Венчаев, 1896, 340]. Искал истоки суеверных представлений переселенцев в их языческом прошлом.

Публикации православного священника последовательны и систематизированы, в них можно выделить несколько тематических блоков. Первый посвящён анализу православной религиозности переселенцев: раскрывается практика молитв перед домашними иконами, особенности посещения храма. Второй блок включает разнообразные культовые действия, к которым переселенцы прибегают в своей повседневной жизни. К ним можно отнести календарную обрядность; различные ритуалы, связанные с поддержанием здоровья и витальных сил человека и животных. Третий тематический блок включает описание обрядов жизненного цикла.

С точки зрения современной антропологии религии, народная религиозность связана с субъективными аспектами веры и неофициальной религиозной практикой, которые распространены, прежде всего, в малообразованной низовой социальной среде [Шахнович, 2022, 331]. Простонародные формы религии идут вразрез с официальной религиозностью, оказывая большое влияние на общество в целом и религиозную культуру конкретного региона [Жуков, 2010, 46–52]. Народная православная религиозность носит внеинституциональный характер, генетически связана с крестьянскими традициями в сочетании с элементами православного вероучения и культа. Такая форма религии обретает смысл и значение в контексте конкретной экзистенциальной ситуации людей [Christian, 2005, 3150–3153]. Учитывая характерные для народной религии специфические черты [Забияко, 2006, 672–673], представим анализ публикаций «Камчатских епархиальных ведомостей» и выделим ключевые характеристики народной религиозности переселенцев[1].

Основные черты народной религиозности переселенцев

1) Носителями народной религии с точки зрения современного религиоведения являются, прежде всего, те группы верующих, которые не входят в сословие

религиозных профессионалов. Если религия предусматривает разделение на священнослужителей и мирян, как это принято в православии, то приверженцы народной религии – это миряне[2]. В ситуации с переселенцами, безусловно, носителями народной религии являются описываемые священником В.П. Венчаевым крестьяне из Тамбовской губернии и Малороссии, исповедующие синкретичное сочетание православия, язычества, аграрных культов и т.д. Они отождествляли себя с русским православием, но их религиозные убеждения и поведение расходились с догматически принятыми нормами. По наблюдениям священника, малороссы, по сравнению с тамбовцами, лучше знали молитвы, чаще посещали храмы и обращались за помощью к священникам. Первое, на что обращает внимание священник в своих публикациях, это расположение икон в домах переселенцев: *«У малоросса икона всегда занимает первое, видное место в доме, так называемый, красный угол, т.е. угол, лежащий против входных дверей. Между тем у тамбовцев св. икона ставится не в силу побуждений религиозных, а в силу заведённого обычая, а потому и место отводится ей по удобству расположения хозяйственных приспособлений. Так как у них в передней части дома делаются палати, чтобы из-за задней стороны печи был туда ход, то св. икона ставится в углу, прилежащем к входным дверям, в силу чего получается некоторая несообразность, а именно: всякий приходящий должен искать икону не перед глазами, а за спиной. Малоросс, входя в дом, прежде всего начинает молиться перед иконой, а потом здороваться; тамбовец же этот христианский долг исполняет очень редко»* [Венчаев, 1896, 340]. Неслучайно священник обращает внимание на символику входа, в русской культуре действиям у входа / выхода приписывалась высокая степень семиотичности, которая интерпретируется как начало и конец пребывания в жилище. Вход, особенно в чужой дом, часто сопровождался краткой молитвой: «Без бога – ни до порога» [Байбурин, 1983, 136–137].

Любопытно замечание священника относительно посещения переселенцами храмов: «*Малороссы часто и усердно посещают храм Божий, а особенно их дети и жены; тамбовцы же, напротив, бывают сами в храме очень редко, а жены их и дети посещают его только для того, чтобы показать свои наряды и посмотреть наряды других, но отнюдь не для молитвенного построения души*».

2) Народная религия может функционировать при отсутствии чётко организованных социальных институтов, например, церкви; имеет внеинституциональный характер. Наличие домашних божниц, знание молитв, хлеб на столе, верба и др. выступают этноидентифицирующим признаком принадлежности к русской православной культуре. Переселенцы, отождествляющие себя с русским православием, сохраняли свою культуру в форме внецерковной жизни не только на Дальнем Востоке России, но и, продвигаясь за пределы восточных границ российского государства, например в Китае [Забияко, Забияко, Зиненко, 2016, 121].

3) В идейном, культовом, организационном отношении народная религия концентрируется вокруг неформальных лидеров. Это могут быть религиозные специалисты, авторитеты в своём деле (главы семейств, старейшины, знахари, сказители и прочие). В случае с переселенцами, которые оказывались на Дальнем Востоке в непривычных для себя природно-климатических и этнокультурных условиях важную роль обретали люди, которые могут прямо или косвенно оказать помощь при различных болезнях не только крестьян, но и домашних животных. Например, женщины переселенцев наделялись способностью создавать (добывать) вещества, которые обладали целебной силой или помогали от сглаза.

По сообщениям В. Венчаева, в великий четверг «*женщины до восхода солнца пряли нитки левой рукой и на левую сторону*», что было необычно. «*Обыкновенно этими нитками крест накрест обвязывают больной живот или руку и носят их так до тех пор, пока они не потеряются*» [Венчаев, 1896, 359–360]. Также в ведении женщин было участие в превращении обычной соли в Богородицкую, которая обладала особыми свойствами, о чём будет сказано ниже в п. 7.

По свидетельствам православного священника, среди переселенцев были свои религиозные специалисты – знахари, шептуны, к ним обращались за помощью при головной боли: «*Тамбовцы же в подобных случаях обращаются к знахаркам и шептунам, которые или на воде, или на угле, или на нашатыре с квасом шеп-*

чут что-то бессмысленное с упоминанием имени Богоматери, Николая Угодника и других святых и заставляют больного пить этот волшебный напиток. Особенно часто отчитывают и отпаивают знахарки больных детей» [Венчаев, 1896, 362].

В представлениях переселенцев не только религиозные специалисты из числа мирян обладали особым даром, судя по всему, священнослужителям тоже приписывали чудодейственные способности. Была вера в то, что предметы или вещества, полученные во время православного обрядового действия с участием клира, обладают особыми свойствами. Рядовые миряне также могли использовать православную атрибутику для усиления своих религиозных способностей. В праздничные дни: на Пасху, Рождество, престольные праздники, согласно православной традиции, было принято, чтобы батюшка посетил дом со святым крестом, до его прихода малороссы даже не выходили из дома в гости. Тамбовцы практиковали хождение по домам с иконами: «*При этом перед приходом с иконами в дом, в переднем углу под образами поставляется пудовка хлеба, а в ней верба и зажжённая свеча»*. Похожие обычаи были замечены у малороссов на Рождество: «*<…> в передний угол кладётся сено, а в нем печёный хлеб*»). У тамбовцев на пасху: «*до прихода с иконами под стол кладётся сено, а на стол кладётся хомут и уздечка. По уходе причта с иконами, этим сеном кормят скотину*» [Венчаев, 1896, 343].

У малороссов на Рождество обычно в передний угол клали сено, а в нём размещали печёный хлеб – отсылка к воспоминаниям о родившемся и положенном в ясли Христе. Известно, что хлеб среди народа имел священное значение. Кидать хлеб на пол считалось грехом, есть хлеб в шапке тоже грех. Крестьянка не скажет «делать хлеб», но только «творить хлеб», вкладывая в это смысл того, что творить хлеб надо с молитвою на устах как священнодействие [Балов, 1891, 218–222].

4) Народному религиозному мировоззрению присущи стихийность и несистематичность. Это сказывается на размытости официальной религиозности и догматики. В народном русском православии могли «четвертить Троицу», обожествляя Николая Чудотворца и прочих святых. Нельзя с уверенностью сказать, что переселенцы относились к святым как к богам, но, безусловно, верили в их чудодейственные способности и использовали потенциал церкви в хозяйственных нуждах: «*А так как в Зазейском крае часто свирепствуют повальные болезни скота, то они обращаются к заступничеству святых – для лошадей к муч. Флору и Лавру, для рогатого скота к муч. Власию и для всего вообще скота к великомуч. Георгию Победоносцу. Поэтому этим святым молебны служатся чаще, чем другим*» [Венчаев, 1896, 361]. Святоотеческое христианство, безусловно, противопоставлялось «бытовому», но политика резкой конфронтации с «бытовыми» формами веры не признавалась разумной [Устименко, 2017, 39].

5) Народная религиозность отличается синкретичностью, когда догматы официальной религии сращиваются с унаследованными от прошлого и инокультурными религиозными идеями. Синкретичность религиозного сознания переселенцев проявляла себя через сосуществование исконно народных традиций в сочетании с православным культом. Также отмечается, что переселенцы малороссы и великороссы влияли на обычаи друг друга: «*Что же касается малороссов, то у них помимо того, что принято от тамбовцев, придаётся большое значение свечам, оставшимся после стояний на страстной седмице, вербе, артосу и венкам от выноса креста в Воздвиженье и другие дни. Последние, по их верованию, приносят большую пользу от бессонницы у детей, защищают их от сглаза. Обыкновенно больного ребёнка купают в воде, настоянной этими венками. Последнее средство, как целебное, принято от малороссов некоторыми тамбовцами*» [Венчаев, 1896, 359].

По мнению священника, описываемые им группы переселенцев к середине 1890 гг. ещё не успели обжиться на новых местах, сохраняли в бытовых и религиозных вопросах приверженность к традиционному укладу жизни [Венчаев, 1896, 338]. Тем не менее, приграничное положение Дальнего Востока не могло не сказаться на образе жизни и традициях славянского населения. Присутствие контактов с китайцами, корейцами, иными дальневосточными народами способствовало усилению религиозного синкретизма переселенцев. Православный священник был свидетелем широко распространённой славянской традиции ряженья: *«У них*

же в Троицкую неделю, называемую Русальской, и зимою, при повороте солнца на лето (нынешние святки) молодые люди обоих полов маскируются, обходя дома соседей. Этот обычай ясно отзывается языческой стариной» [Венчаев, 1896, 344]. В. Венчаев не раскрывает подробностей внешнего вида и поведения ряженых. Эта традиция является типичной и, как правило, повсеместно наряжались лицами, не принадлежащими к кругу деревенской молодёжи. Это могли быть старики, старухи; бородатые, мохнатые, горбатые. Кто-то, с кем деревенские жители почти не контактировали: иностранцы, люди необычных для селян профессий и т.п. Например, цыгане, евреи, солдаты, Петрушка [Пропп, 2000, 131]. Известно, что в начале XX в. белорусские переселенцы в Приморье наряжались в святочных персонажей, которые олицетворяли представителей нового этнического окружения переселенцев: китайцев и корейцев [Федоров, 2020, 169]. В целом исследователи замечают, что отличительной чертой религии русского населения в Приамурье было двоеверие, сочетающее народное православие, унаследованное от предков и усвоенные от соседей инокультурные верования [Забияко, Зиненко, 2021, 34].

Переселенцы вынуждены были адаптироваться к новым природно-климатическим условиям. Это могло сказаться не только на трансформации форм и способов сельскохозяйственной, животноводческой деятельности, но и привести к религиозным изменениям. Священник В. Венчаев, не вдаваясь в подробности, подмечал склонность переселенцев к сбору трав: *«Кроме этого у тамбовцев на Ивана Купалу собираются травы, по их мнению, цельные от различных болезней»* [Венчаев, 1896, 360]. Специалисты отмечают, что именно в вопросах сбора трав переселенцы испытывали особое влияние со стороны местных жителей. «В период освоения Дальнего Востока, как на любой новой обживаемой территории, население страдало из-за недостаточной медицинской помощи. Даже после открытия медицинских пунктов для гражданского населения (некоторые селения находились от них в сотнях вёрст) жителям этих сёл невозможно было обращаться к профессиональным медикам. Крестьянам приходилось надеяться только на собственные умения и традиции в лечебном деле, да ещё на приобретение нового опыта по использованию местных лекарственных ресурсов» [Поповкина, 2002, 56]. Славянское население Дальнего Востока перенимало медицинские знания и умения у аборигенного населения, у соседей-китайцев. Переселенцы столкнулись с тем, что привычные для них растения на Дальнем Востоке выглядели иначе. «Копытень у нас и в европейской части много сходства имеет, но в лечебной сфере во многом отличается. Омела белая: в европейской части у неё ягодка белая, у нас – красная, а свойства одинаковые» [Поповкина, 2008, 55]. Также травникам при осваивании ресурсов дальневосточной флоры (лимонник, элеутерококк, женьшень и др.) необходимо было обращаться за помощью к местным жителям. Амурские краеведы упоминают, что ещё во времена первопоселенцев были случаи, когда китайцы выращивали диковинные для переселенцев растения, употребляли их в пищу или как целебные средства. Некий *Аликсандр-китаец* на своём участке выращивал мак, из него делал лекарства, которые были востребованы у деревенских жителей. Другой китаец выращивал лук-батун, «снабжая им охочих до него деревенских, а особенно служивый железнодорожный люд под Завитой» [Данилов, 2008].

Сведения о взаимодействии переселенцев и подданных Китая по вопросу сбора и лечения травами неоднозначны. С одной стороны, отмечается необходимость принятия и научения от местных жителей в использовании местных растений. С другой стороны, подчёркивается осторожное отношение в этом вопросе, обусловленное религиозной принадлежностью участников взаимодействия. Например, такая амбивалентность была свойственна старообрядцам. Не все китайские овощи они употребляли в пищу, считая это греховным деянием. При этом использовали черемшу как средство от цинги и научили этому переселенцев белорусов и украинцев. Кроме того, применяли для лечения не только растительные продукты. Использовали желчь, струю кабарги, при ожогах – яичное масло; заболевания опорно-двигательного аппарата лечили при помощи цветной глины и прогревания [Аргудяева, 2000, 180]. Религиозные различия китайцев и российских переселенцев сказывались на вопросах оказания медицинской помощи. Даосские практики, основанные

на идеи пяти первоэлементов и противоположных энергиях инь и ян, не были близки переселенцам, отождествлявшим себя с православием [Поповкина, 2002, 56], что затрудняло обмен целебными практиками.

6) В рамках народной религии священные тексты официальных религий, не утрачивая своего высокого статуса, делят своё особое место с текстами, сопринодными народной среде: заговорами, молитвами, обрядовыми песнями, сказками, былинами, загадками и т.п. Особенно это становится очевидно в условиях тесных контактов с представителями инокультурной среды [Забияко, 2017, 121–122].

Для священника В. Венчаева показателем православной религиозности было знание переселенцами молитв, которые они произносили перед домашними иконами. В этом вопросе малороссы были более подготовлены по сравнению с великороссами: *«Они [малороссы] с малолетства обучают своих детей молитвам и весьма редко можно встретить, чтобы кто-нибудь из малороссов оказался незнающим молитв, а особенно молитвы Господней. Конечно, это заучивание и произношение молитв скорее механическое, чем сознательное, но и это в видах доброго навыка и привычки есть уже вполне благочестивое дело. Великороссы же, за самым малым исключением, не знают даже самых простейших молитв, не говоря уже о Символе веры или молитве Господней. Замечания, просьбы и даже выговоры священника выучить молитвы необходимые при таинствах крещения, брака и исповеди мало действуют на них»* [Венчаев, 1896, 341].

Стоит заметить, что среди переселенцев христианское Евангелие воспринималось не просто как Священное Писание, ему приписывали некоторые магические свойства, например, способность превращать обычную соль в Богородицкую, наделённую особыми свойствами. Поэтому есть основания считать, что для народной религии характерно изменение роли священного текста, использование его в качестве магического инструмента.

Что касается фольклорных текстов, то они тоже не были лишены магической составляющей и активно воспроизводились во время празднования Нового года. Накануне Нового года молодые парни из малороссов бегали по соседям и рассыпали по комнатам зерновой хлеб, припевая при этом: «сею, сею, посеваю, с Новым годом поздравляю». Обыкновенно рассыпанием зерна выражалось пожелание хозяевам дома достатка и изобилия хлеба. В. Венчаев связывал этот обычай с языческой практикой гадания, восходящей к общей индоевропейской древности: «*В старину, во времена язычества, по рассыпанным зёрнам и по клюву их птицею домашнею гадали об урожае или неурожае в наступающем году»* [Венчаев, 1896, 344].

Фольклористы объясняли этот обычай иначе, ссылаясь на то, что во время святок малороссы «пашут землю и как бы приготовляют её для посева, причём песнями и телодвижениями представляют процесс пахания» [Пропп, 2000, 60]. В.Я. Пропп заключал, что таким образом колядующие подражали пахоте, подражание должно было обеспечить успех в самой работе. Традицию одаривать «сеятелей» В.Я. Пропп объяснял тем, что в них видели «предвестников» урожая, что даёт основание рассматривать текст обрядовой песенки как заклинание.

Тамбовцы тоже колядовали. «*Молодые парни бегают под окна и поют песню авсеню: “авсень, авсень, подавай по всем – кишку и ножку хоть в заднюю окошку; кто не даст пирога, у того корову за рога”»*. По мнению православного священника, эта песня «*относится к временам язычества и поётся в честь Дажь-бога, или солнца*». К этой мысли В. Венчаев приходит, считая, что авсень происходит от «ясень». Примечательно, что трактовка дальневосточного священника близка версии, которую разделял известный языковед А.А. Потебня. Объясняя явления фольклора через культ солнца, А.А. Потебня сближал «усень» с греческим «еос», санскритским «ушас», латинским «аврора» и другими индоевропейскими корнями, обозначающими зарю [Потебня, 1865]. Вместе с тем, исследователи указывают на то, что этимология слова «авсень» / «овсень» не очень ясна. Это слово возводят к таким словам как «овес», «сеяние», «весна», «синь» как сияние неба и другим. При этом В.Я. Пропп считает, что ни одно из перечисленных толкований не противоречит смыслу колядок, который связан с посевами, светом, злаками [Пропп, 2000, 44–45].

7) Народная религия, как правило, генетически связана с крестьянской религиозностью, поэтому большое значение в ней придаётся действиям и представлениям, восходящим к аграрной магии, календарной обрядности.

В описаниях В. Венчаева довольно много веществ, предметов, которые переселенцы получали во время великих христианских праздников или при участии официально признанных священнослужителей. Эти предметы использовались в повседневной жизни крестьян, наделялись сверхъестественным смыслом, далёким от православного культа. К таким особым, можно сказать, магическим веществам и предметам стоит отнести Богородицкую соль; Херувимский ладан; свечи, оставшиеся после стояния на страстной неделе; вербу; святую воду и т.д. Основное их предназначение было связано с темами здоровья, чистоты, сытости, достатка. Замечено, что в народной среде многие обряды и предметы, связанные с православной церковью, воспринимались как магические, они как бы внедрились в архаическую магическую психологию [Зеленин, 1991, 411].

В литературе описаны различные способы обретения особой целебной соли у жителей Сибири и Дальнего Востока. В Чистый четверг соль обжигали на сковороде и хранили весь год – или оставляли соль и хлеб в тот же день в красном углу. Реже соль с особыми свойствами получали на Крещение и называли её Крещенской. Такую соль могли использоваться и в качестве оберега, и в качестве целебного средства. Чтобы отвести беду при недоброжелательном отношении другого лица, соль рассыпали на пороге крестом, тогда человек с дурными намерениями не сможет переступить порог дома. Четверговую соль добавляли в корм скоту «для здоровья» [Поповкина, 2008, 47]. Традиция нанесения крестов имела широкое хождение среди населения Приамурья начала XX в. Крест воспринимался как оберег от нечистой силы и дьявольщины, это было частью общерусских народных представлений и не утрачивалось в процессе миграции [Забияко, Зиненко, 35]. В описаниях священника В. Венчаева Богородицкую соль получали следующим способом: *«Когда на пасху священнослужители приходят в дом с иконами, то на столе, под скатерть именно на то место, где полагается св. Евангелие, женщины заранее насыпают соль, эта-то соль, бывшая под Евангелием, и называется Богородицкой. Эти целебные средства на Амуре употребляются очень часто не только тамбовцами, но и малороссами»* [Венчаев, 1896, 360].

Ещё одно чудодейственное средство, по представлениям переселенцев, – Херувимский ладан. «*В предупреждение всяких немощей, а также и для укрепления здоровья как человека, так и домашней скотины тамбовцы употребляют, так называемый Херувимский ладан. Херувимским ладаном называется тот ладан, который остаётся в кадиле после каждения при пении Херувимской песни. Доставать его крестьяне ухитряются всевозможными способами: через церковного сторожа или через старосту. Этот ладан чаще всего употребляется от порчи (кликуши). Для этого он разводится в воде и даётся как питьё; если пропадают курицы, ладан этот в мешочке подвязывают в курятнике*» [Венчаев, 1896, 360].

Особое значение для переселенцев играла святая вода. Для поддержания витальных сил домашних животных тамбовцев использовали хлеб, окроплённый святой водой. «*По окончании литургии и освящении воды, крестьяне, придя домой, начинают кормить всю домашнюю живность. Для этого берут различный немолочёный хлеб, смешивают его с кусками печёного хлеба и все это окропляют святою водою, а затем этим хлебом и кормят скотину*». Святая вода использовалась при исцелении болезней, малороссы использовали её от головной боли.

Обряды переселенцев предусматривали действия, направленные на преумножение домашнего хозяйства: «*В отдание Пасхи у тамбовцев пекутся блинцы, называемые “онучами Христовыми”. Чем объясним это обыкновение и грубое название – неизвестно. Далее, у них же в великую субботу, когда пекутся последние хлебы, то стаканом делаются на них круги для того, как говорят они, чтобы кобылы в этом году принесли жеребят, а не остались яловыми*» [Венчаев, 1896, 361].

Священник заметил, что при врачевании скотины крестьяне практиковали «*не только истинную веру, но и примешивали некоторые суеверия»*. Так, например, «*<…> если конь захворает кашлем или чем-нибудь вроде сапа, они ведут его на*

кладбище и здесь проводят через свежую могилу до трёх раз; затем берут из-под копыта землю и натирают ею хребет. Впрочем, к подобным суеверным средствам прибегают не все; большинство, а особенно малороссы, в этих случаях более полагаются на помощь Божию» [Венчаев, 1896, 362].

К числу календарных празднеств, о которых упоминает В. Венчаев, можно традиционно отнести святки, масленицу, день Ивана Купалы. Обрядовые действия, связанные с этими праздниками, широко известны. *«Далее у Тамбовцев в день св. Ивана Купалы (24-го июня – день Рождества Иоанна Крестителя) молодые женщины, а также и в Троицкую неделю, нарочито обливают водою всякого входящего в дом, совершенно неожиданно для последнего. В эти же дни они разводят костры и прыгают через них».* Священник совершенно справедливо заметил, что *«Вода и огонь во времена язычества считались очистительным средствами от всяких физических болезней».*

8) В основе народной религии лежат мифологические образы и сюжеты, которые задают специфику ритуальных действий. В ритуале большое значение придаётся прецеденту. Большинство обрядов отправляются по исходному образцу («отеческому завету»). Характерной чертой народной религиозности считается ритуальный консерватизм. Подобное консервативное поведение было присуще переселенцам. В основу их ритуального поведения могли быть положены библейские сюжеты, переосмысленные в этнокультурных условиях славянских народов. Например, тамбовцы «*в Великий четверг обязательно сами моются и чистят все: дома, погреба, амбары и т.п., в полной уверенности, что они сами и все имеющиеся у них будет пребывать в чистоте в течение всего года»* [Венчаев, 1896, 359]. Встречаются примеры ритуального поведения, которым священник затрудняется дать рациональное объяснение: «В *Воздвижение они имеют обыкновение все передвигать с места на место, даже яйца из одной посуды в другую»* [Венчаев, 1896, 361]. Возможно, описанная традиция имеет отношение к особенностям восприятия времени. Н.И. Толстой указывал, что церковные дни Благовещенье и Воздвиженье, по поверьям славян, маркируют два периода года: зиму и лето. Летнее солнце появляется на Благовещенье и исчезает на Воздвиженье. Этим обусловлены восточнославянские верования, запреты, обрядовые действия. Перемещение предметов могло символизировать убеждение в том, что на Воздвиженье происходит переход (передвижение) с лета на зиму [Толстой, 2003, 27–28].

«Наконец, у тамбовцев есть обычай, напоминающий «Христовы онучи» – по окончании жатвы оставлять на поле пучок несжатого хлеба, – что называется «Христовой бородкой»» [Венчаев, 1896, 361]. Традиция не сжинать несколько последних стеблей имела широкое хождение среди славянских народов и разные варианты названий: борода, коза, козулька, перепелица. В различных губерниях могли отличатся обрядовые действия с последними пучками несжатого хлеба, но очевидно, что эти обряды несут в себе идею магического сева для будущего года [Зеленин, 1991, 66–67].

9) Народная религиозность глубоко укоренена в семейной среде, поэтому большое значение придаётся религиозной ценности родовых уз, обрядам жизненного цикла, культу предков. В публикациях В. Венчаева развёрнуто описаны брачная, погребальная обрядность; обряды, связанные с крещением младенцев. Не вдаваясь в подробности, заметим, что наличие нескольких публикаций священника по данной теме действительно свидетельствует о значимости семейных основ в религиозной жизни переселенцев.

Заключение

Анализ публикаций православного священника В. Венчаева свидетельствует о сложившейся народной религиозности переселенцев. Носителями народной религии являлись крестьяне из Тамбовской губернии и Малороссии, исповедующие синкретическое сочетание православия, язычества, аграрных культов. Народная религия переселенцев концентрировалась вокруг неформальных лидеров: знахарей, шептунов, женщин и иных религиозных специалистов, которые, по представлениям переселенцев, обладали особым даром. Религиозность переселенцев отличалась синкретичностью, усилению которой способствовало приграничное положение

Дальнего Востока, контакты с китайцами, корейцами и иными дальневосточными народами. В религиозной жизни переселенцы придавали значение священным текстам, соприродным народной среде: молитвам, заговорам, обрядовым песням. Священные тексты официальных религий (Евангелие) не утрачивали своего высокого статуса, но наблюдения за обычаями, бытовавшими среди переселенцев, свидетельствуют о трансформации роли священного текста, который мог использоваться в качестве своеобразного магического инструмента, способного придавать сверхъестественные свойства предметам, бывшим с ним в контакте. Магические представления в целом занимали важное место в жизни переселенцев, о чём свидетельствуют указания на использование в повседневной жизни людей Богородицкой соли; Херувимского ладана; свечей, оставшихся после стояния на страстной неделе; вербы; святой воды и т.д. Народная религиозность переселенцев была глубоко укоренена в семейной среде, чем объясняется значение, которое придавалось религиозным традициям поддержания родственных уз, обрядам жизненного цикла, культу предков и т.п.

Библиографический список

1. Аргудяева, Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России / Ю.В. Аргудяева. – М., 2000. – С. 180.
2. Аргудяева, Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России: этнокультурное развитие во второй половине XIX – начале XX вв.: дис. доктора ист. наук в форме научного доклада: 07.00.07 / Ю.В. Аргудяева. – Москва, 2002. – 58 с.
3. Балов, А.В. Следы древних верований в народном иконопочитании / А.В. Балов // Живая старина. – 1891. – Вып. 3. – С. 218–222.
4. Байбурин, А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян / А.К. Байбурин. – Л., 1983. – 191 с.
5. Венчаев, В. Религиозно-обрядовый быт переселенцев Зазейского края / В. Венчаев // Камчатские епархиальные ведомости. – 1896. – № 17. – С. 337–345; № 18. – С. 359–364; № 20. – С. 399–402; № 22. – С. 441–446; 1897. – № 3. – С. 47–53.
6. Венчаев Владимир Павлович [Электронный ресурс] // Амурский областной краеведческий музей. – URL: http://old.museumamur.org/bibliography_page=3 (дата обращения 25.12.2021).
7. Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии: научный журнал. – 2020. – № 2 (5): Специальный выпуск. История Православной миссии на Дальнем Востоке. – 332 с.
8. Данилов, С.И. По следам переселенцев [Электронный ресурс] / С.И. Данилов // Амурская правда. – URL: https://ampravda.ru/2008/09/06/010676.html (дата обращения 25.12.2021).
9. Ермацанс, И.А. Институциализация Русской православной церкви на Дальнем Востоке России во второй половине XIX – начале XX вв.: на материалах развития Камчатской и благовещенской епархии: дис. … канд. филос. наук: 09.00.13 / И.А. Ермацанс; АмГУ. – Благовещенск, 2006. – 245 с.
10. Жуков, А.В. Образ народной религии в исторических и современных концепциях религиозности / А.В. Жуков // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. – 2010. – № 3. – С. 46–54.
11. Забияко, А.П. Народная религия / А.П. Забияко // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 672–673.
12. Забияко, А.П. Народное православие русских Трёхречья / А.П. Забияко, А.А. Забияко, Я.В. Зиненко / Религиоведение. – 2016. – № 3. – С. 121–135.
13. Забияко, А.П. Русские Трёхречья: основы этнической самобытности: монография / А.П. Забияко А.А. Забияко. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2017. – 340 с.
14. Забияко, А.А. «По Забайкалью и Амуру» А.П. Фарафонтова как источник исследования народного православия на территории дальневосточного фронтира начала XX века / А.А. Забияко, Я.В. Зиненко // Религиоведение. – 2021. – № 2. – С. 28–43.
15. Зеленин, Д.К. Восточнославянская этнография / Д.К. Зеленин. – М.: Наука, 1991. – 511 с.
16. История Амурской области с древнейших времен до начала XX века: 150 лет Амурской области / А.П. Деревянко, А.П. Забияко и др. – Благовещенск: Изд. компания РИО, 2008. – 422 с.
17. Кобызов, Р.А. Религиозное пространство / Р.А. Кобызов // Социальное пространство Приамурья (общество, личность, образование, религия). – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2006. – С. 136–165.

18. Матющенко, В.С. Старообрядчество в Приамурье в XIX – начале XXI вв.: философско-религиоведческий анализ: дис. кан. филос. наук: 09.00.13 / В.С. Матющенко; АмГУ. – Благовещенск, 2009. – 225 с.
19. Народы и религии Приамурья / Забияко А.П., Беляков А.О., Воронина А.С. и др. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2017. – 424 с.
20. Поповкина, Г.С. Знахарство у восточных славян юга Дальнего Востока / Г.С. Поповкина // Россия и АТР. – 2002. – № 4. – С. 52–62.
21. Поповкина, Г.С. Знахари и знахарство у восточных славян юга Дальнего Востока / Г.С. Поповкина. – Владивосток: Дальнаука, 2008. – 200 с.
22. Потебня, А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий [Электронный ресурс] / А.А. Потебня // Некоммерческая электронная библиотека «ImWerden». – URL: https://imwerden.de/pdf/potebnja_ o_mificheskom_znachenii_obrjadov_1865.pdf (дата обращения 01.12.2021).
23. Пропп, В.Я. Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования / В.Я. Пропп. – М.: Лабиринт, 2000. – 188 с.
24. Смагин, А.Н. Роль православного духовенства в освоении юга Дальнего Востока России во второй половине XIX – начале XX вв.: дис. канд. ист. наук: 07.00.02 / А.Н. Смагин. – ДВГУ: Владивосток, 2006. – 299 с.
25. Толстой, Н.И. Очерки славянского язычества / Н.И. Толстой. – М.: «Индрик», 2003. – 624 с.
26. Устименко, А.Л. Народная религия Руси: «между» язычеством и православием / А.Л. Устименко // Ценности и смыслы. – 2017. – № 2 (48). – С. 33–45.
27. Федоров, Р.Ю. Особенности традиционной культуры и динамика этнокультурных процессов у белорусских крестьян-переселенцев Сибири и Дальнего Востока (вторая половина XIX – начало XXI века): дис. … доктора ист. наук: 07.00.07 / Р.Ю. Федоров. – Тюмень, 2020. – С. 169.
28. Чумакова, Т.В. Православные священники – исследователи религии народов России (XIX – начало XX в.) / Т.В. Чумакова // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2018. – № 1 (36). – С. 12–32.
29. Шахнович, М.М. Современные направления антропологии религии [Электронный ресурс] / М. М. Шахнович // Религиоведение: учебник для вузов [и др.] / Под редакцией М. М. Шахнович. – 3-е изд., перераб. и доп. – Москва: Издательство Юрайт, 2022. – 381 с. // Образовательная платформа Юрайт [сайт]. – URL: https://urait.ru/bcode/489009 (дата обращения 10.01.2022).
30. Christian, W.A. Jr. Folk Religion / William A. Christian, Jr. // Encyclopedia of religion / Ed. by Lindsay Jones. – 2nd ed. – USA: Thomson Gale, 2005. – P. 3150–3153.

Текст поступил в редакцию 22.11.2021.
Принят к публикации 24.01.2022.
Опубликован 23.06.2022.

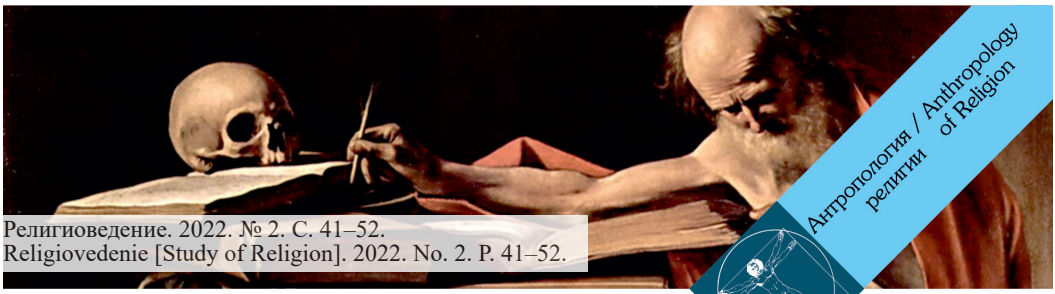
[1] Текст В.П. Венчаева цитируется с учётом современных норм орфографии и пунктуации.
[2] Здесь и далее формулировки отличительных черт народной религиозности основаны на материалах энциклопедической статьи [Забияко, 2006. 672–673].

References

1. Argudjaeva Ju.V. *Staroobrjadcy na Dal'nem Vostoke Rossii* [Old Believers in the Russian Far East]. Moscow, 2000, P.180. (in Russian).
2. Argudjaeva Ju.V. *Staroobrjadcy na Dal'nem Vostoke Rossii: jetnokul'-turnoe razvitie vo vtoroj polovine XIX – nachale XX vv.* [Old Believers in the Russian Far East: ethnocultural development in the second half of the 19th – early 20th centuries.]. Moscow, 2002, 58 p. (in Russian).
3. Balov A.V. *Zhivaja starina* [Living Antiquity]. Moscow, 1891, vol. 3, pp. 218–222 (in Russian).
4. Bajburin A.K. *Zhilishhe v obrjadah i predstavlenijah vostochnyh slavjan* [Dwelling in the rituals and ideas of the Eastern Slavs]. Leningrad, 1983, 191 p. (in Russian).
5. Venchaev V. *Kamchatskie eparhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Gazette]. Blagoveshcensk, 1896, no. 17, pp. 337–345; no. 18, pp. 359–364; no. 20, pp. 399–402; no 22, pp. 441–446; 1897, no 3, pp. 47–53 (in Russian).
6. *Amurskij oblastnoj kraevedcheskij muzej* [Amur Regional Museum of Local Lore]. Available at: http://old.museumamur.org/bibliography_page=3 (accessed on December 25, 2021) (in Russian).
7. *Vestnik Istoricheskogo obshhestva Sankt-Peterburgskoj Duhovnoj Akademii: nauchnyj zhurnal* [Bulletin of the Historical Society of the St. Petersburg Theological Academy: scientific journal]. St. Petersburg:

SPbPDA, № 2 (5): Special issue. History of the Orthodox Mission in the Far East. 2020, 332 p. (in Russian).
8. *Amurskaja pravda* [Amur Truth]. Available at: https://ampravda.ru /2008/09/06/010676.html (accessed on December 25, 2021) (in Russian).
9. Ermacans I.A. *Institucializacija Russkoj pravoslavnoj cerkvi na Dal'nem Vostoke Rossii vo vtoroj polovine XIX – nachale XX vv.: na materialah razvitija Kamchatskoj i blagoveshhenskoj eparhii. Dis. ... kand. filos. nauk* [Institutionalization of the Russian Orthodox Church in the Far East of Russia in the second half of the 19th – early 20th centuries: based on the materials of the development of the Kamchatka and Blagoveshchensk diocese]. Blagoveshchensk, 2006, 245 p. (in Russian).
10. Zhukov A.V. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Serija: Filosofskie nauki* [The image of folk religion in historical and modern concepts of religiosity]. Moscow, 2010, no. 3, pp. 46–54 (in Russian).
11. Zabiyako A.P. *Religiovedenie. Entsiklopedicheskiy slovar'* [Study of Religion. Encyclopedic Dictionary]. Moscow, Akademicheskiy proekt, 2006, pp. 672–673 (in Russian).
12. Zabiyako A.A., Zabiyako A.P., Zinenko Ya.V. *Religiovedenie.* [Study of Religion]. Blagoveshcensk: Makro-S, 2016, no. 3, pp. 121–136 (in Russian).
13. Zabiyako A.P. *Russkie Trekhrech'ya: osnovy etnicheskoy samobytnosti* [Russian Three Rivers: Foundations of Ethnic Identity]. Novosibirsk: IAET SO RAN, 2017, 340 p. (in Russian).
14. Zabiyako A.A., Zinenko Ja.V. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveshchensk: Makro-S, 2021, no. 2, pp. 28–43 (in Russian).
15. Zelenin D.K. *Vostochnoslavjanskaja jetnografija* [East Slavic ethnography]. Moscow: Nauka, 1991, 511 p. (in Russian).
16. *Istorija Amurskoj oblasti s drevnejshih vremen do nachala XX veka: 150 let Amurskoj oblasti* [History of the Amur region from ancient times to the beginning of the twentieth century: 150 years of the Amur region]. Blagoveshchensk: Izd. kompanija RIO, 2008, 422 p. (in Russian).
17. Kobyzov R.A. *Social'noe prostranstvo Priamur'ja (obshhestvo, lichnost', obrazovanie, religija)* [Social space of the Amur region (society, personality, education, religion)] Blagoveshchensk: Amurskij gos. un-t, 2006, pp. 136–165 (in Russian).
18 Matjushhenko V.S. *Staroobrjadchestvo v Priamur'e v XIX – nachale XXI vv.: filosofsko-religiovedcheskij analiz. Dis. kan. filos. nauk*. [Old Believers in the Amur region in the 19th – early 21st centuries: a philosophical and religious analysis]. Blagoveshchensk, 2009, 225 p. (in Russian).
19. *Narody i religii Priamurya* [Peoples and Religions of the Amur Region]. Blagoveshchensk: Izd-vo Amurskogo gos. universiteta, 2017, 424 p. (in Russian).
20. Popovkina G.S. *Rossija i ATR* [Russia and the Pacific]. Vladivostok, 2002, no. 4, pp. 52–62 (in Russian).
21. Popovkina G.S. *Znahari i znaharstvo u vostochnyh slavjan juga Dal'nego Vostoka* [Healers and healing among the Eastern Slavs of the south of the Far East]. Vladivostok: Dal'nauka, 2008, 200 p. (in Russian).
22. *Nekommercheskaja jelektronnaja biblioteka «ImWerden»* [Non-commercial electronic library "ImWerden"]. Available at: https://imwerden.de/pdf/potebnja_ o_mificheskom_znachenii_obrjadov_1865.pdf (accessed on December 1, 2021) (in Russian).
23. Propp V.Ja. *Russkie agrarnye prazdniki. Opyt istoriko-jetnograficheskogo issledovanija* [Russian agricultural holidays. Experience of historical and ethnographic research]. Moscow: Labirint, 2000, 188 p. (in Russian).
24. Smagin A.N. *Rol' pravoslavnogo duhovenstva v osvoenii juga Dal'nego Vostoka Rossii vo vtoroj polovine XIX – nachale XX vv. Dis. kand. ist. nauk.* [The role of the Orthodox clergy in the development of the south of the Russian Far East in the second half of the 19th – early 20th centuries]. Vladivostok: DVGU, 2006, 299 p. (in Russian).
25. Tolstoj N.I. *Ocherki slavjanskogo jazychestva* [Essays on Slavic paganism]. Moscow: Indrik, 2003, 624 p. (in Russian).
26. Ustimenko A.L. *Cennosti i smysly* [Values and Meanings]. Moscow, 2017, no. 2 (48), pp. 33–45 (in Russian).
27. Fedorov R. Ju. *Osobennosti tradicionnoj kul'tury i dinamika jetno-kul'turnyh processov u belorusskih krest'jan-pereselencev Sibiri i Dal'nego Vostoka (vtoraja polovina XIX – nachalo XXI veka). Diss.dokt. ist. nauk.* [Peculiarities of traditional culture and dynamics of ethno-cultural processes among Belarusian peasant settlers in Siberia and the Far East (the second half of the 19th – the beginning of the 21st century). Doctor of History]. Tjumen', 2020, p. 169 (in Russian).
28. Chumakova T.V. *Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide]. Moscow, 2018, no. 1 (36), pp. 12–32 (in Russian).
29. *Obrazovatel'naja platforma Jurajt* [Urayt educational platform]. Available at: https://urait.ru/bcode/489009 (accessed on January10, 2022) (in Russian).
30. Christian, W.A.Jr. *Folk Religion in Encyclopedia of religion*. Ed. by Lindsay Jones. 2nd ed. USA: Thomson Gale, 2005, pp. 3150–3153.

Submitted for publication: November 22 , 2021.
Accepted for publication: January 24, 2022.
Published: June 23, 2022.



Религиоведение. 2022. № 2. С. 41–52.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 2. P. 41–52.

Антропология религии / Anthropology of Religion

DOI: 10.22250/20728662_2022_2_41

Гончаров Н.С.

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская набережная, 3
Nikola.gon4arov@yandex.ru

Представления о переселении душ у полиэтничного населения Нижнеколымского района Якутии

Аннотация. В статье на основе полевых материалов, собранных автором в Нижнеколымском районе Якутии, описано современное состояние представлений коренного населения о таком социально-культурном феномене, как переселение душ. В этническом отношении носителями зафиксированных историй выступают эвены, юкагиры, чукчи, якуты, составляющие единую группу в рамках рассматриваемого вопроса, поскольку изложенные ими нарративы обладают множеством схожих структурных и содержательных элементов. В настоящее время представления о переселении душ на Нижней Колыме продолжают существовать, несмотря на значительные изменения (из практики выпало гадание и обращение к шаманам, не выявляется дифференцированная анимистическая картина мира, о которой писали В.И. Иохельсон и В.Г. Богораз). Для всех нарративов характерно наличие в семье и сообществе, где рождается ребёнок, людей, которые знали или помнят человека, чья душа переселяется в новорождённого. Распознавание чаще всего происходит не мгновенно, оно предполагает длительную актуализацию социальных связей, пристальное наблюдение за ребёнком, находящемся в многослойном пространстве. Это требует времени, памяти и способности увидеть прошлое в настоящем. Через сплетение поля отношений реализуется контекст связей (реляций), в котором представления о душе обретают свои форму, место и функцию. Данное утверждение может выступать дополнением к реляционному подходу, предложенному Р. Виллерслевом и М. Педерсеном, оставившим без внимания аспект *постепенного становления* пространства, в котором утверждаются анимистические категории. Временной зазор, образующийся в процессе узнавания, демонстрирует специфическое проявление времени – вхождение прошлого в настоящее и реализацию разновекторной темпоральности в пространстве.

Ключевые слова: Якутия, Нижнеколымский район, юкагиры, чукчи, эвены, якуты, реинкарнация, переселение душ

Nikolai S. Goncharov

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS
3 University emb., St. Petersburg, 199034, Russia
Nikola.gon4arov@yandex.ru

Ideas of Reincarnation among Polyethnic Society in Nizhnekolymskii District of Yakutia

Abstract. The article, based on field materials collected by the author in the Nizhnekolymskii district of Yakutia, describes the current state of the ideas of the indigenous peoples about such a socio-cultural phenomenon as the rebirth of souls. Respondents of the study are representatives of different peoples: Even, Yukaghir, Chukchi, Sakha peoples, who constitute a single group within the framework of the issue under consideration, since the narratives they set out have many similar structural and content elements. At present, ideas about the reincarnation of souls in the Lower Kolyma continue to exist, despite significant changes (fortune-telling and turning to shamans fell out of practice, a differentiated animistic picture of the world, which Johelson and Bogoras wrote about, was not revealed). All narratives are characterized by the presence in the family and community where the child is born, people who knew and / or remember the person whose soul moves into the newborn. Recognition most often does not occur instantly, it involves a long-term actualization of social ties, close observation of a child in a multi-layered space. It takes time, memory and the ability to see the past in the present. Through the interweaving of the field of relations, the context of connections (relations) is realized, in which ideas about the soul acquire their form, place and function. This statement can be an addition to the relational approach proposed by R. Willerslev and M. Pedersen, who ignored the aspect of the gradual formation of space, in which animistic categories appear. The time gap formed in the process of recognition demonstrates a specific manifestation of time – the entry of the past into the present and the realization of multi-vector temporality in space.

Key words: Yakutia, Nizhnekolymskii district, Yukaghir, Chukchi, Even, Sakha, reincarnation

Введение

Проводя в Северной Якутии полевые этнографические исследования, мы неоднократно выходили на сюжеты, связанные с переселением душ. Подобные нарративы встречались в Жиганском, Аллаиховском и Нижнеколымском районах, однако их концентрация оказалась наиболее высокой в последнем. Носителями зафиксированных историй являются представители разных народов: эвенков, эвенов, юкагиров, чукчей, якутов, которые составляют единую группу в рамках рассматриваемого вопроса, поскольку изложенные ими нарративы обладают множеством схожих структурных и содержательных элементов. Со временем собираемая информация стала очерчивать контуры указанного феномена более рельефно, давая возможность подмечать общие черты его существования в локальных сообществах.

Представления о реинкарнации в культуре народов Северо-Востока Сибири попадали в поле зрения этнографов-классиков, также с разной интенсивностью они привлекают внимание исследователей в настоящий период. В.И. Иохельсон и В.Г. Богораз затрагивали данную проблематику в своих хрестоматийных трудах по этнографии юкагиров [Иохельсон, 2005] и чукчей [Богораз, 1939]; вскользь рассматриваемой темы касалась Г.М. Василевич [Василевич, 1969, 247], более подробный материал по представлениям эвенков и эвенов обобщён А.А. Сириной [2008]. Целенаправленно индигенными представлениями о переселении душ на Севере Якутии и Чукотке занимались Н.Б. Вахтин, Е.П. Прокопьева, Д.А. Опарин, Р. Виллерслев и М. Педерсен, которые не только отразили проблематику реинкарнации, но проанализировали широкий пласт «анимистических» представлений населения региона [Вахтин, 2001; Прокопьева, 2011; Опарин, 2015; Pedersen, Willerslev, 2012; Willerslev, 2007, 2013]. Отдельно следует выделить статью Л. Валликиви и Л.А. Сидоровой, написанную по материалам Нижнеколымского района [Vallikivi, Sidorova, 2017]. С одной стороны, этнографические сведения Л. Валликиви и Л.А. Сидоровой имеют множество пересечений с нашим материалом (вплоть до общих информантов), с другой стороны, исследователи сосредоточены именно на юкагирской проблематике и не затрагивают иные этнические группы района. Соответственно, и выводы их носят юкагиро-ориентированный характер.

Постановка вопроса и материалы

Задачей статьи является исследование бытующих индигенных представлений о переселении душ на Северо-Востоке Якутии. Материал был собран в этнографической экспедиции, которая проходила весной 2021 года в сс. Андрюшкино, Колымское и посёлке Черский Нижнеколымского района Якутии. Население района составляет 4228 человек [Численность, 2021], в Черском проживает 2514, в Колымском 765 и в Андрюшкино – 686 человек [Там же]. В нашем поле зрения находятся коренные жители района – юкагиры, эвены, якуты и чукчи. Перечисленные этнические группы не представляют собой закрытых и гомогенных сообществ; на протяжении столетий предки ныне живущих людей заключали межэтнические браки, образуя сложную и смешанную этническую картину, варьирующую от села к селу [Иохельсон, 1900].

Современное население преимущественно занято в бюджетной сфере (администрация, котельная, дизельная электростанция, образование), оленеводстве, частном предпринимательстве и добыче мамонтового бивня. Область профессиональной деятельности в районном центре гораздо шире, чем в сёлах; она включает в себя работу в аэропорту, морском порту Зелёный мыс, на автопредприятии, в многочисленных частных магазинах, культурных, спортивных, образовательных центрах и пр. Сёла Андрюшкино и Колымское выделяются как национальные (первое – юкагирское, второе – чукотское) со специализацией на оленеводстве. Однако если в экономической структуре второго населённого пункта доля оленеводства, действительно, составляет весомую часть (поголовье 12000 особей, в производственном кооперативе занято порядка 70 человек), то Андрюшкино в последние годы переживает не самый простой период развития хозяйства (в нём всего 2100 оленей и около 15 оленеводов). В целом, хозяйственную стратегию населения можно назвать гибридной [Haraway, 1991; Stépanoff, Vigne, 2018],

поскольку она характеризуется спонтанной диверсификацией занятий, ситуативной адаптивностью, сочетанием «традиционного» и «современного», «локального» и «глобального». Например, оленеводы не создают отдельного закрытого социума, функционирующего изолированно от поселковой инфраструктуры; жители сёл (особенно мужская их часть) также постоянно совершают поездки в тундру, на реки и озера с целью реализации хозяйственно-бытовых потребностей. Они не прикованы к оседлости, но обладают ею как одной из возможных опций пространственного поведения [Konstantinov, Vladimirova, 2006]. Труднодоступность Нижнеколымского района для стороннего посетителя, обусловленная высокой стоимостью билетов и минимумом транспортной инфраструктуры, способствует тому, что коренное население в течение длительного времени сохраняет отдельные культурные элементы, описанные ещё в конце 19 века. Место «этнического» в этой парадигме неоднородно, его трудно рассматривать лишь с «примордиальных» или «конструктивистских» позиций. Скорее, эта категория выступает как адаптивный ресурс, позволяющий населению более продуктивно взаимодействовать как с внешними, так и с внутренними акторами. Однако, безусловно, существуют и локально-этнографические сюжеты не репрезентативного, а имплицитного, родового порядка, о которых пойдёт речь далее.

Тема реинкарнации для информантов является глубоко личной, поскольку затрагивает семейные отношения, взаимодействие с предками, детьми, привычными с ранних лет жизни ландшафтами, часто апеллирует к сфере снов. Но, тем не менее, многие люди открыто делились опытом и мыслями, связанными с переселением душ, интерпретировали события из своей личной жизни или обращались к историям родственников и знакомых для того, чтобы полнее и убедительнее донести особенности этого явления. Некоторые утверждали, что реинкарнация – вовсе не «представление», а реально бытующий факт: *«У нас это не представление, мы это знаем… Это реальность»* [ПМА 2021, Колымское, П.Д.]. Более того, в процессе бесед и сам автор иногда становился объектом анимистических отношений: *«Даже ты, Коля… может, кто-то родился, который жил в Африке, например»* [Там же].

Основу статьи составляют материалы, полученные от 6 информантов в ходе глубинного интервьюирования. Мы использовали данные, собранные у представителей разных этнических групп для того, чтобы преодолеть замкнутость в границах одного народа и выйти на уровень кросс-культурных аналогий. Кроме того, согласно полученной информации, души не концентрируются в рамках этнической группы, а переселяются в соответствии со сложной социальной структурой сообщества. Однако следует отметить, что погружение в монокультурную проблематику также имеет свои несомненные преимущества, связанные с возможностью детальной проработки таких сюжетов, как этническое самосознание, этнический активизм с вытекающими институционально-административными примерами и пр. [Vallikivi, Sidorova, 2017; Филиппова, Сулейманов, Шадрин и др., 2020]. Тем не менее, конвергентный подход к феномену, обнаруживающий параллели не только внутри Нижнеколымского района, но также и в других районах Якутии (и мира), позволяет проблематизировать предмет исследования на более общих основаниях.

Во время экспедиции, то есть весной 2021 г., информанты П.Д., Е.Б., И.Б., М.Б. и Л.Р. проживали в селе Колымское, В.Т. находился в Черском, но планировал окончательно переехать в Якутск, где он и так часто бывает. Из этических соображений нами было принято решение не указывать в статье имена и фамилии респондентов, ограничившись лишь сведениями об их этнической принадлежности и дате рождения. В.Т. (м.), юкагир по происхождению, родился в 1952 г. в с. Андрюшкино. Работал в оленеводстве, с 1990-х гг. активно вовлечён в деятельность по «возрождению юкагирской культуры и языка». Информант П.Д. (м.), 1973 г.р., является представителем чукотского народа. Ранее он трудился оленеводом в общине «Турваургин», теперь ведёт уроки оленеводства и физкультуры в колымской школе. Л.Р. (ж.), около 1960 г.р., имеет смешанное этническое происхождение (эвено-якутское), но склонна считать себя якуткой; преподаёт в школе русский язык и литературу. М.Б. (ж.), 1964 г.р., якутка, работает в Колымском Доме культуры, так же как Е.Б. (ж., 1984 г.р.) и И.Б. (ж., 1988 г.р.). Е.Б. и И.Б. являются родными сёстра-

ми, в качестве этнической принадлежности они затрудняются указать один народ. Как пояснила Е.Б., в зависимости от обстоятельств у неё превалирует эвенская или чукотская идентичность. Все информанты родились в Нижнеколымском районе, тесно связаны с локальной хозяйственной и культурной жизнью, что делает их носителями ценных в рамках данной статьи сведений, преломляющихся через личный опыт каждого из них. Отметим, что исследуемая тема максимально близка респондентам, поскольку они непосредственно вовлечены в исследуемое поле и знают, душа какого родственника переселилась в них:

Инт.: А у якутов есть представления о переселении души, что душа может вернуться?

Л.Р.: Да. Реинкарнация есть. Есть такое у нас. У нас, когда я маленькая была, бабушка всегда говорила: «Когда ребенок что-то рассказывает, никогда его нельзя прерывать, потому что он может рассказать: я здесь когда-то был, я здесь родился». Я сама, мама мне рассказывала, лет 5–6… она рассказывала, что я упала в воду и мне было очень страшно… трава, водоросли… потом мне папа рассказал, что у него была сестрёнка Саша, ну, мои предки же рыбаки. Рыбачили, и девочка 17-ти лет утонула. Это папина сестрёнка. Её душа в меня потом переселилась. Такое есть, ага. У нас тоже есть такое [ПМА 2021, Колымское, Л.Р.].

Также об этом свидетельствуют следующие высказывания: *«Вот, Иванова Гавриила Николаевича вы знаете? Я вот сижу – ихний отец* [информант на два поколения младше Иванова Гавриила Николаевича – Н.Г.]» [ПМА 2021, Черский, В.Т.] и *«Я родился мой дед»* [ПМА 2021, Колымское, П.Д.].

Проблематика исследования души в этнографии

Г.Н. Грачёва в 1975 г. писала, что «до настоящего времени не выработался стабильный подход к изучению развития представлений о “душе”» [Грачёва, 1975, 52]. Почти 40 лет спустя Р. Виллерслев и М. Педерсен говорят о «размытости» и «неоднозначности» концепта «soul» и в качестве решения проблемы предлагают обращаться к реляционной перспективистской модели [Pedersen, Willerslev, 2012, 486], однако уже в 2013 году Виллерслев публикует статью «Taking animism seriously but perhaps not too seriously», в которой критикует анимистическо-перспективистскую «серьёзность» Вивейруша де Кастру [Willerslev, 2013, 42]. Вопросы о понятии «души» в этнографии и антропологии до сих пор остаются крайне сложными и неоднозначными [Сирина, 2012, 154–166; Функ, 2005]. В Нижнеколымском районе с многосоставной этнической структурой живут представители народов, у каждого из которых существовали (и в видоизменённой форме существуют) собственные термины для обозначения этого «феномена»: у тундренных юкагиров – нунни или нунниӈ, эхэрэн, ана [Иохельсон, 2005, 231]; у чучкей – uvirit или uvekkьrgьn [Богораз, 1939, 42]; у эвенов – арисау, аринкл [Сирина, 2012, 157]; у яуктов – кут, тын, сюр [Иохельсон, 2005, 231]. Исследователи подчеркивают, что, по представлениям перечисленных народов, человек чаще всего обладает несколькими душами, которые соотнесены со специфическими контекстами деятельности и восприятия (например, [Богораз, 1939, 42]).

В качестве ответа на вопрос: «как быть этнографам с таким разнообразием?» предлагаются противоположные стратегии действий. Например, Г.Н. Грачёва для достижения большей эффективности при анализе «раннего пласта мировоззрения» позиционировала отказ от универсального термина «душа», вместо которого следует опираться «исключительно на местную терминологию» [Грачева, 1975, 53]. А.А. Сирина утверждает, что «термины, предложенные… взамен термина “душа”, пока не внесли желаемой ясности в понимание духовной стороны жизни аборигенных сообществ» [Сирина, 2012, 155] и заключает, что «термин “душа”, хотя и вызывает ряд обоснованных возражений, удобен в качестве отправного понятия» [Сирина, 2012, 156]. В нашем случае общение с информантами происходило на русском языке, и местные жители, объясняя процессы реинкарнации, использовали именно это слово, в связи с чем представляется обоснованным оперировать им. Мы не будем вдаваться в словесное определение понятия души во всех собранных нарративах, но попытаемся раскрыть его через те процессы, в которых оно фигурирует. В качестве вводного замечания укажем лишь на то, что при анализе интервью бывает трудно разделить «человека» и «душу», поскольку иногда (чаще) информанты говорят о перерождении

души, которая обнаруживается в младенце, в то время как в других случаях сообщается, что именно у родившегося ребёнка была «другая жизнь», что больше напоминает буддистское «перевоплощение живых существ» [Сирина, 2012, 168]:

Инт.: А вы как-то специально узнаете [чья душа пришла]*?*

П.Д.: Нет, это может быть сон, это может быть, когда ребёнок заговорил, сказал то, что было в его жизни, прежней жизни. Так и узнают, кто он родился [ПМА 2021, Колымское, П.Д.].

Описание процесса реинкарнации в локальном масштабе

По общим представлениям, бытующим в Нижнеколымском районе, душа умершего предка переселяется в родившегося ребёнка. С этого момента взрослым (чаще всего родителям) необходимо узнать, чья именно душа «пришла», поскольку в противном случае ребёнок может иметь проблемы со здоровьем, быть непослушным, гиперактивным или демонстрировать иные отклонения от того, что, по мнению родителей, является нормой. Наиболее распространённой является точка зрения, согласно которой связь ребёнка с переселившейся душой может явно прослеживаться до 5 лет (о пятилетнем возрасте как рубеже анимистической нестабильности писал ещё Богораз [Богораз, 1939, 177]), однако существуют и иные позиции. Например, П.Д. утверждал, что эта связь сохраняется в течение всей жизни [ПМА 2021, Колымское, П.Д.]. Как пишут исследователи, у гижигинских эвенов «количество перерождений не ограничивается одним, может достигать трёх, а по некоторым данным, может длиться бесконечно либо зависит от личного желания человека» [Сирина, 2012, 168]. Исходя из собранных сведений, в большинстве случаев «генеалогия души» прослеживается не глубже двух поколений: из хронологически наиболее дальних родственников «приходят» бабушки и дедушки.

После того, как родственники узнали, чья душа вернулась, они называют имя пришедшего человека спящему ребёнку на левое ухо. На вопрос о том, соблюдается ли принцип этнической преемственности в процессе переселения душ, были получены отрицательные ответы, подкреплённые словами о том, что *«у нас же здесь все перемешаны»* или *«ну, здесь у нас все родственники друг с другом»* [ПМА 2021, Колымское, Е.Б.].

П.Д.: [Представления о переселении душ] *это не именно чукотское. Он может родиться не из ихнего рода. Вот, например, в моем роду может родиться из другого рода, совершенного не здешнего.*

Инт.: ... а поскольку семьи перемешаны: и эвены, и чукчи, и юкагиры... то может быть предок хоть кем. Но русским вряд ли?

П.Д.: Русский… А почему нет? [ПМА 2021, Колымское, П.Д.].

Или:

Инт.: А у вас муж тоже якут?

Л.Р.: Ага, но он приезжий, он с Верхневилюйска.

Инт.: ... я к тому, что [переселение душ] *не ограничивается национальностью…*

Л.Р.: Да нет, наверное… Даже у меня вон сколько, в моих жилах сколько кровей пришло [ПМА 2021, Колымское, Л.Р.].

Но всё же некоторые отрицают такую «реинкарнационную свободу»:

Инт.: Ещё чукчи рассказывали, что у них такое мнение есть, что рождается человек, и в него чья-то душа из предков вселяется.

В.Т.: Не знаю, у них раньше такого я не слышал. Сейчас придумали, наверно. Ну, это у нас есть: у юкагиров. И потом, сейчас все так говорят, даже якуты начали так говорить.

Инт.: Раньше не говорили?

В.Т.: Только у нас было это [ПМА 2021, Черский, В.Т.].

Как указывалось выше, отдельные респонденты выражали позицию «глобальной реинкарнации», сообщая, что душа может переселиться в человека совершенно иной культуры, проживающего на другом континенте: *«Я тебе говорю, может, ты родился, который в Африке пигмеем был»* [ПМА 2021, Колымское, П.Д.]. Однако такое мнение было высказано лишь «гипотетически»; о подобных случаях, произошедших в районе, информацию фиксировать не приходилось.

Все опрошенные сходятся на том, что душа переселяется именно в человека. Представлений, согласно которым она может войти в растение, животное или насекомое [Сирина, 2012, 168], нами встречено не было. В основном озвучивались нарративы о единичных случаях реинкарнации: например, душа А.Б. переселилась в родившегося П.Р.; о дальнейших перемещениях души А.Б. более не сообщалось. После смерти П.Р., скорее всего, будет перемещаться именно душа П.Р., а не А.Б. Кроме того, реинкарнация описывается как однолинейное движение, предполагающее, что одна душа переходит в одного человека. Но в качестве исключения П.Д. утверждает, что душа может единовременно переселиться в нескольких человек:

П.Д.: Этот человек умерший может родиться у двух людей, ну, может у трёх людей родиться.

Инт.: Одновременно?

П.Д.: Одновременно. И это вот узнают во снах, в словах. Вот ребенок сказал [ПМА 2021, Колымское, П.Д.].

Приведённое выше утверждение нуждается в дальнейшей проработке в поле на предмет выяснения его уникальности или типичности (сейчас превалирует первое определение).

В одной из бесед информанты более подробно указали на то, что приступать к распознаванию вернувшейся души следует в том случае, если ребёнок демонстрирует по тем или иным показателям (здоровье, поведение и пр.) отклонение от установленной нормы (дело в том, что в других интервью респонденты вели своё повествование таким образом, что складывалось впечатление о необходимости узнавания пришедшей души по умолчанию). Здесь срабатывает фактор ситуативности и неопределённости:

Е.Б.: А если, например, ребёнок родился, болеет, значит, надо угадать, кто родился: бабушка, дедушка. И начинают… имена называть…

И.Б.: В ухо шептать спящему.

М.Б.: И, если ребенок улыбнётся, значит, это он родился… или же, если выздоровеет: значит, все, понятно – это он [ПМА 2021, Колымское, Е.Б., И.Б., М.Б.].

Одним из главных способов определения того, чья душа вернулась, выступает наблюдение. Иногда «неузнанный» ребёнок проявляет поведение и привычки умершего человека, обнаруживает некоторую «навязчивость» в своих действиях, но после распознавания прекращает вести себя подобным образом: *«А младшая дочка… просит и просит сигарету у отца... орёт – не может. Что такое, не знаем, откуда всё… Потом* [мы её спрашиваем]*: "Бабушка Оля, ты?". Сразу перестала просить. Сразу понятно стало, что это она»* [ПМА 2021, Колымское, Е.Б.]. Взрослые смотрят за поведением своего ребёнка, внимательно слушают его речь (особенно пристально вслушиваются, когда он начинает «заговариваться», то есть сообщает о некоторых событиях в своей жизни как о реально с ним произошедших, хотя фактически ребёнок их не проживал [ПМА 2021, Колымское, П.Д.]), присматриваются к внешности, анализируют отношение с родственниками, предрасположенность к определённым видам деятельности. Этнограф В.И. Шадрин приводит сведения, в соответствии с которыми у верхнеколымских юкагиров также сохраняются представления о реинкарнации: «Вера в "айбии" [«душа» на языке лесных юкагиров – Н.Г.] до сих пор достаточно широко распространена среди людей старшего возраста. Они часто, по различным признакам, определяют, чья душа возродилась в ребенке. Так, одна женщина 70 лет уверена, что в одном из школьников живёт душа её покойного мужа, доказывая это следующими примерами: при рождении этого ребёнка ей во сне явился муж, который стоял раздетый около печки и пытался отогреться – в этот же момент роженицу с ребёнком повезли в районный центр на вертолёте и ребёнок посинел от холода; при встрече в детсаде (она работала нянечкой) мальчик неоднократно называл её "своей старухой", подобно её мужу, и проявлял странную тягу к ней; однажды летом, на рыбацком участке, вдруг спросил её о сапогах, подаренных ей мужем незадолго до своей смерти, которые она впервые одела именно на этом участке; до сих пор этот мальчик, приходя с охоты, часть добычи обязательно приносит ей, при этом не может объяснить причину этого»

[Юкагирские обычаи, https://arctic-megapedia.com/blog/2020/10/29/юкагирские-обычаи].

Иногда ответ приходит взрослым во сне или от родственников, а также от людей с особыми способностями (ранее за помощью обращались к шаманам). Ребёнок может делать намёки или напрямую рассказать о том, чья душа в него переселилась:

Е.Б.: Старшая моя дочка, ей полтора года, она только начала разговаривать – и сказала: «Я Алик».

Инт.: Алик?

Е.Б.: Ну, Алик, мой отец. «Меня убили, мне больно» [сказала дочь] [ПМА 2021, Колымское, Е.Б.].

Совсем не обязательно, что новорождённый получит то же имя, которое носил человек, чья душа в него вселилась. Это вполне объяснимо, если учесть, что душа мужчины может переселиться в женщину, и наоборот. Однако Д.А. Опарин на примере эскимосской традиции утверждает, что родившийся ребёнок мог получить имя своего предка противоположного пола, поскольку у эскимосов имена не отражали половую принадлежность [Опарин, 2015, 39]. Следует подчеркнуть отличие представлений о реинкарнации душ среди полиэтничного населения Нижнеколымского района от представлений эскимосов, приводимых Д.А. Опариным. Исследователь отмечает, что в сообществе эскимосов «имя определяло место человека в социальной структуре, формировало систему родства по реинкарнации, несло за собой многосоставную семейную историю» [Опарин, 2015, 40]. Информанты, проживающие в Нижнеколымском районе, делали акцент не на ономастических представлениях, а на пришедшей душе; ключевым и системообразующим фактором для них выступает не имя вернувшегося предка, которое с осторожностью можно интерпретировать как «внешнюю» характеристику реинкарнации, а сам предок (или его душа), вернувшийся через ребёнка, обнаруживаемый посредством связывания настоящего с прошлым.

Неоднократно информанты говорили о том, что обрядовая сторона узнавания, насыщение её дополнительными деталями имеет второстепенное значение. Главное – понять, кто пришёл, далее всё становится на свои места, то есть состояние ребёнка «нормализируется»:

Инт.: А если узнают, чья душа пришла, то какие-то действия после этого предпринимают, или узнали и узнали: «А, ну, ладно»?

Е.Б.: Самое главное узнать…

И.Б.: Потом они спокойные. Пока неузнанный ребенок, он гиперактивный, он всё хочет дать понять: «Вы меня узнайте» [ПМА 2021, Колымское, Е.Б., И.Б.].

В.Т.: Как узнают: «Ааа, оказывается, это тот вернулся человек», – всё. Они [дети] *всё забывают, уже ничего не знают. Это до той поры, пока люди не догадаются,* [дети] *как будто с иным миром общаются* [ПМА 2021, Черский, В.Т.].

Связь реинкарнации и физического облика человека имеет несколько вариантов проявления. Е.Б. рассказывала, что один новорождённый был похож на старика (его лицо покрывали старческие морщины). Родственники расстраивались, поскольку думали, что он останется таким на всю жизнь. Тем не менее, по традиции стали подбирать имена для пришедшей души, и после правильно угаданного имени ребёнок *«на глазах, говорят, разгладился»* [ПМА 2021, Колымское, Е.Б.]. Но чаще физические особенности связывают ребёнка не с абстрактным стариком, а с конкретным предком, который обладал той же телесной приметой.

П.Д.: Я знаю, кто я родился…

Инт.: А вы как узнали, вам сказали?

П.Д.: Мне сказали, кто я родился. Я родился мой дед. Он всю жизнь хромой был. Он ездил, вот когда пастушил... помнишь, я тебе говорил, как обучают оленей. Вправо он начал делать, вот крутился-крутился, и наехал на палку. Там палка торчала. Ему эта палка вот так воткнулась и пробила всё, штаны, сухожилия пробила… У него эта нога левая не сгибалась. И вот у меня левая нога, вот смотри какая шишка. Никто не знает, что это за шишка; рентген делали, чё-то ещё делали, смазывали. Вон, твердая косточка [ПМА 2021, Колымское, П.Д.].

Ребёнок провоцирует в сообществе повышенный уровень социальной рефлексии, выраженной в наблюдениях и размышлениях относительно связи между недавно появившимся на свет человеком и уже случившимися и сложившимися событиями, отношениями, людьми. Это то знание, которое добывается в результате коллективного вспоминания сюжетов, связанных с умершими знакомыми и близкими. Как отмечают исследователи, ранее (до XX в.) для распознавания вернувшегося предка использовали гадание: «Для того, чтобы выяснить, душа какого родственника вселилась в новорожденного, юкагиры прибегают к ворожбе с помощью костей умершего шамана. Они пытаются оторвать от земли кости умершего шамана в то время, когда перечисляются имена умерших родственников. Они верят, что кости легко отрываются от земли, когда колдующий называет имя родственника, чья душа вселилась в ребёнка [Иохельсон, 2005, 233]». Богораз описывал структурно схожий сюжет: «Имя выбирается при помощи гадания на “подвешенном предмете”. В качестве ”подвешенного предмета” в данном случае служит особый камень или часть одежды матери или ребёнка, например, обувь или шапка. Мать, держа в руках ремень с привязанным к нему предметом, перечисляет по порядку имена всех умерших родственников. Называя какое-нибудь имя, она говорит: “Это подойдёт”. Выбирается имя, при произнесении которого предмет начинает раскачиваться. Тотчас же присутствующие при гадании поднимают громкий крик: “Такой-то вернулся к нам!”» [Богораз, 1939, 177]. О близких способах гадания у эвенов сообщает А.А. Сирина [Сирина, 2012, 170].

По рассказам информантов, на Нижней Колыме ещё в середине – второй половине прошлого века местные жители прибегали к помощи шамана для того, чтобы определить, чья душа пришла, и, соответственно, с целью помочь ребёнку (в приведённом далее примере любопытна деталь иноэтничности шамана): *«Когда я родился* [в 1952 г.]*, я болел, оказывается. Умирал. Тогда врач посмотрел… и сказал: “У него слишком сильно бьется сердце. Может остановиться, так что вы не пугайтесь”. И поэтому они* [родители] *позвали шамана якутского. Он там в Андрюшкине где-то умер. Шаман Айдахан (?)… И вот, его позвали, и когда он вечером спать ложился, подложили мою шапку туда… подложили* [ему] *под подушку… И потом он утром сказал: “Ну, я во сне видел отца Куриловых. Мне он показывает свой шаманский* [доспех]*… я хочу его отдать. Потому давайте вы сделаете так: его шаманский доспех…* [остался] *у старухи…* [т.е. у жены человека, душа которого переселилась в информанта – Н.Г.]. *У Георгия (?) Николаевича есть, наверное. Расскажите им”. И уехал. Отец мой поехал туда и рассказал. И вот, взяли, приехали они, этот принесли доспех… и меня в люльку повесили и…* [я] *выздоровел*[1]» [ПМА 2021, Черский, В.Т].

Об использовании гадания в современный период никто не сообщал. Впрочем, уже для ситуации к. XIX – н. XX вв. Иохельсон отмечал, что местные жители «пользуются другим способом. Говорят, что ребёнок улыбается, когда произносят правильно имя. Когда ребенок начинает говорить, он может рассказать, чья душа вселилась в него, вспомнит некоторые известные события из своей прошлой жизни. Часто некоторые другие обстоятельства, такие, как сходство ребенка с конкретным умершим родственником, наличие каких-нибудь дефектов или особых примет на теле, позволяют определить умершего родственника, который родился вновь» [Иохельсон, 2005, 232–233].

Среди местных жителей имеются расхождения относительно того, в каждого ли человека переселяется душа предка (следует сказать, что это единственный пример подобного нарратива):

Инт.: А это у каждого человека так?

В.Т.: Да, у каждого человека. По Гавриилу Николаевичу Курилову, он хочет сказать, что только у хороших людей нунни [переселившаяся душа – Н.Г.] *бывает… душа того человека… у Гавриила Николаевича поэма есть, большая поэма, целая книга про нунни... Он говорит, что у плохих людей не бывает нунни, но я не согласен. По-моему, у всех бывает. Плохой ли, хороший ли. Просто, плохой человек, он не нуждается же в этом, не ищет, наверно: «чей я», да* [ПМА 2021, Черский, В.Т.].

Некоторые утверждали, что факт распознавания пришедшей души не влияет на дальнейшие взаимоотношения с ребёнком, главным оказывается свершившийся акт узнавания:

Инт.: А если узнают, кто пришел, это как-то влияет на отношения, на то, как общаются с ребенком? Или нет: просто узнали и узнали?

Л.Р.: Вот я думаю, что нужно узнавать, важно распознать. Потому что она же [внучка Л.Р. – Н.Г.] *очень себя плохо вела, беспокоилась. И Дуся мне сказала, как только узнаете, кто вернулся, тогда она перестанет плакать. Точно. А так мы не зацикливаемся же. Вот ты пришла в мир наш, да? «Твоя душа, душа дяди твоего вернулась», – не говорим мы. Вернулась душа, и слава богу* [ПМА 2021, Колымское, Л.Р.].

Однако такой «нейтральный» взгляд разделяют не всё. В.Т. рассказывал, что в его дочь переселилась душа его матери, предопределив особые взаимоотношения отца с ребёнком. Например, он не мог позволить себе кричать на дочь и наказывать её, поскольку она обижалась: *«получается, я виноватый же, а я не хочу быть виноватым перед матерью»* [ПМА 2021, Черский, В.Т.]. Следовательно, приходилось выполнять все детские капризы. Прежнее место в структуре родственных отношений того человека, чья душа вернулась в новорождённого, оказывает влияние на то, как ребенок относится к окружающим людям и каким образом социальное окружение его воспринимает. Наблюдается двойственность: с одной стороны, взрослые понимают, что ребёнок – это недавно появившийся на свет член общества, а с другой, в нём видят вернувшегося предка, к которому нужно проявлять особое уважение. «Становится понятным отмеченный многими наблюдателями обычай этих народов никогда не ругать и не наказывать ребенка… Истоки этой традиции – убеждённость, что ребенок связан с верхним миром, откуда “прилетела” его душа, а также вера в реинкарнацию души. Как может бабушка повысить голос на свою внучку, если в ней воплотилась душа её прапрабабушки? К подрастающим детям в результате их социализации приходит понимание своего места в структуре локального сообщества, в том числе и по их мистическому родству» [Сирина, 2012, 170–171]. Подобные соображения изложены и В.И. Иохельсоном: «Такой любви к детям, как у юкагиров, я не встречал ни у одного из сибирских народов» [Иохельсон, 2012, 162][2]. То же напрямую отмечал информант В.Т. Он говорил, что именно юкагиры характеризуются особой любовью к своим детям, стараются никогда их не наказывать, исполнять все пожелания и пр. [ПМА 2021, Черский, В.Т].

Заключение

В качестве вывода отметим, что представления о переселении душ в Нижнеколымском районе продолжают существовать. Конечно, произошли значительные изменения (из практики выпало гадание и обращение к шаманам, не выявляется столь сложно дифференцированная анимистическая картина мира, о которой писали В.И. Иохельсон и В.Г. Богораз), однако в целом индигенная концепция реинкарнации сохраняется. Несмотря на вариации, присутствующие в нарративах отдельных информантов, в качестве общей важной детали выделяется следующее обстоятельство. В семье и социальной группе, где на свет появляется ребёнок, обязательно присутствуют люди, знавшие человека, чья душа возвращается в новорождённого. Они знали его лично или слышали о нём от родственников и друзей. Следовательно, в коллективе может быть воспроизведено «индивидуальное пространство» вернувшейся души (и, соответственно, жившего некогда человека), определяемое через характерное поведение, привычки и склонности, позицию в социальной структуре, телесные признаки, память о вещах, местах и т.д., – которые посредством узнаваемых сочетаний «конструируют» образ возвратившегося предка. А.А. Сирина сообщает, что у эвенков и эвенов вопрос о том, «чья душа переселилась в новорождённого, распознают близкие родственники, пожилые люди, знавшие умершего лично» [Сирина, 2012, 169]. Приведённое замечание, на наш взгляд, имеет ключевое значение во всей структуре представлений о реинкарнации, поскольку социальный контекст (социальный в широком смысле [Tarde, 1969; Латур, 2020], включающий локальную конфигурацию людей, вещей, мест, представлений) оказывается условием воспроизводства знания о переселяющейся душе. Распознавание чаще всего происходит не мгновенно, оно предполагает длительную актуализацию

социальных связей, пристальное наблюдение за ребёнком, находящемся в многослойном пространстве. Это требует времени, памяти и способности увидеть/подметить/вспомнить прошлое в настоящем. Через сплетение поля отношений реализуется контекст связей (реляций), в котором представления о душе обретают свои форму, место и функцию. Данное утверждение может выступать дополнением к реляционному подходу, предложенному Р. Виллерслевом и М. Педерсеном, оставившим без внимания аспект постепенного становления пространства, в котором проявляются и утверждаются анимистические категории [Pedersen, Willerslev, 2012]. Временной зазор, образующийся в процессе узнавания, демонстрирует специфическое проявление времени – вхождение прошлого в настоящее и реализацию разновекторной темпоральности в пространстве. Изучение представлений о реинкарнации среди полиэтничного населения Нижнеколымского района Якутии позволяет расширить не только понимание «ранних пластов мировоззрения» коренных народов Севера [Грачёва, 1975, 53], но и полнее осмыслить современные социальные процессы, протекающие в индигенных группах [Vallikivi, Sidorova, 2017].

Благодарность

Статья подготовлена при поддержке гранта РНФ № 18-18-00309 «Энергия Арктики и Сибири: использование ресурсов в контексте социально-экономических и экологических изменений» (руководитель В.Н. Давыдов).

Acknowledgement

The present research has been supported by the grant of the RSF project “Energy of the Arctic and Siberia: The Use of Resources in the Context of Socio-Economic and Environmental Changes” (No. 18-18-00309).

Список сокращений

Инт. – интервьюер.

Библиографический список

1. Богораз, В.Г. Чукчи. Часть II. Религия / В.Г. Богораз. – Л.: Издательство Главсевморпути, 1939. – 196 с.
2. Василевич, Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII- начало XX в.) / Г.М. Василевич. – Ленинград: Наука, 1969. – 304 с.
3. Вахтин, Н.Б. Возвращение умерших и наречение имен на северо-востоке Сибири / Н.Б. Вахтин // Канун. – 2001. – Вып. 6. – С. 216–231.
4. Грачёва, Г.Н. К методике изучения ранних представлений о человеке (на нганасанском материале) / Г.Н. Грачёва // Советская этнография. – 1975. – № 4. – С. 51–59.
5. Иохельсон, В.И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы / В.И. Иохельсон. – Новосибирск: Наука, 2005. – 666 с.
6. Иохельсон, В.И. Бродячие роды тундры между реками Индигиркой и Колымой, их этнический состав, наречие, быт, брачные и иные обычаи и взаимодействие различных племенных элементов / В.И. Иохельсон // Живая старина. – 1900. – Вып. 1–2. – С. 151–193.
7. Латур, Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Б. Латур, И. Полонская, С. Гавриленко; пер. с англ. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2020. – 384 с.
8. Опарин, Д.А. Современные ономастические представления азиатских эскимосов / Д.А. Опарин // Сибирские исторические исследования. – 2015. – № 4. – С. 30–46.
9. ПМА 2021 – Полевые материалы автора, собранные в 2021 г. в Нижнеколымском районе Республики Саха (Якутия): сс. Андрюшкино, Колымское, пос. Черский.
10. Прокопьева, П.Е. Узнавание души новорожденного в культурной традиции лесных юкагиров / П.Е. Прокопьева // Праздники и обряды как феномен этнической культуры: Материалы X Санкт-Петербургских этнографических чтений. – 2011. – Вып. X. – С. 219–222.
11. Сирина, А.А. Эвенки и эвены в современном мире: самосознание, природопользование, мировоззрение / А.А. Сирина. – М.: Вост. лит., 2012. – 604 с.
12. Филиппова, В.В., Сулейманов А.А., Шадрин В.И., Астахова И.С., Григорьев С.А. Пространство жизнедеятельности «исчезающего» этноса: юкагиры Якутии в XX–XXI вв. / В.В. Филиппова. – Владивосток: Дальнаука, 2020. – 324 с.

13. Функ, Д.А. Миры шаманов и сказителей. Комплексное исследование телеутских и шорских материалов. / Д.А. Функ. – М.: Наука, 2005. – 398 с.
14. Численность населения по муниципальным образованиям на 1 января 2021 г. – М.: Федеральная служба государственной статистики (Росстат), 2021.
15. Юкагирские обычаи [Электронный ресурс]. – URL: https://arctic-megapedia.com/blog/2020/10/29/юкагирские-обычаи (дата обращения 04.02.2022).
16. Haraway, D. Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature / D. Haraway. – New York: Routledge, and London: Free Association Books, 1991. – 312 p.
17. Konstantinov, Y. The Performative Machine: Transfer of Ownership in a Northwest Russian Reindeer Herding Community (Kola Peninsula) / Y. Konstantinov, V. Vladimirova // Nomadic peoples. – 2006. – Vol. 10. – Issue 2. – P. 166–186.
18. Pedersen, M.A. «The Soul of the Soul Is the Body»: Rethinking the Concept of Soul through North Asian Ethnography / M.A. Pedersen, R. Willerslev // Common Knowledge – 2012. – № 18(3). – P. 464–486.
19. Stépanoff, C. Hybrid communities. Biosocial approaches to domestication and other trans-species relationships / C. Stépanoff, J-D. Vigne. – London: Routledge, 2018. – 324 p.
20. Tarde, G. On Communication and Social Influence Selected Papers / Ed. by Terry N. Clark. – Chicago: University of Chicago Press, 1969. – 332 p.
21. Vallikivi, L. The Rebirth of a People: Reincarnation Cosmology Among the Tundra Yukaghir of the Lower Kolyma, Northeast Siberia / L. Vallikivi, L. Sidorova // Arctic Anthropology. – 2017. – № 54(2). – P. 24–39.
22. Willerslev, R. Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs / R. Willerslev. – Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2007. – 230 p.
23. Willerslev, R. Taking Animism Seriously but Perhaps Not Too Seriously / R. Willerslev // Religion and Society: Advances in Research. – 2013. – № 4(1). – P. 41–57.

Текст поступил в редакцию 06.12.2021.
Принят к публикации 11.04.2022.
Опубликован 23.06.2022.

---

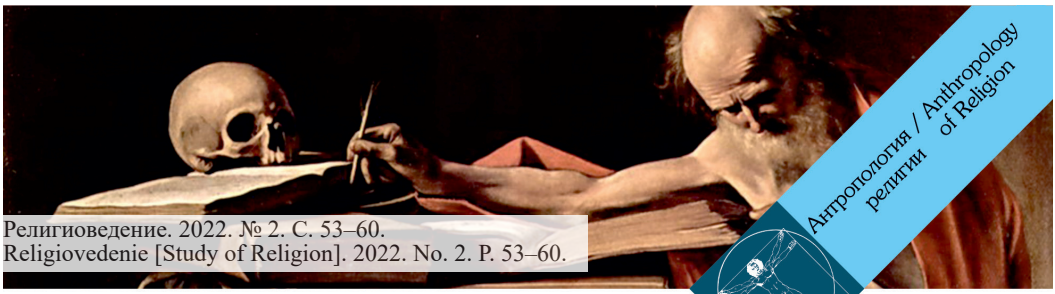
[1] Эту историю также приводят Валликиви и Сидорова, беседовавшие с В.Т. [Vallikivi, Sidorova, 2017, 28].
[2] О том же пишет В.И. Шадрин [Юкагирские обычаи, https://arctic-megapedia.com/blog/2020/10/29/юкагирские-обычаи].

References

1. Bogoras V.G. *Chukchi. Chast' II. Religiia* [Chukchi. Part II. Religion]. Leningrad: Izdatelstvo Glavsevmorputi, 1939, 196 p. (in Russian).
2. Chislennost naseleniia po munitsipalnym obrazovaniiam na 1 ianvaria 2021 g. [Population by Municipalities of January 1, 2021]. Moscow: Federalnaia sluzhba gosudarstvennoi statistiki (Rosstat), 2021 (in Russian).
3. Filippova V.V., Suleimanov A.A., Shadrin V.I., Astahova I.S., Grigoriev S.A. *Prostranstvo zhiznedeiatelnosti "ischezaiushhego" etnosa: yukagiry Yakutii v XX–XXI vv.* [Space of Subsistence of "Disappearing" Ethnos: Yukaghirs of Yakutia in XX–XXI Centuries]. Vladivostok: Dalnauka, 2020, 324 p. (in Russian).
4. Funk D.A. *Miry shamanov i skazitelei. Kompleksnoe issledovanie teleutskih i shorskih materialov* [Worlds of Shamans and Storytellers. Complex Studies of Teleut and Shors Materials]. Moscow: Nauka, 2005, 398 p. (in Russian).
5. Grachova G.N. *Sovetskaia etnografia* [Soviet Ethnography]. Moscow, 1976, no. 4, pp. 51–59 (in Russian).
6. Haraway D. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, and London: Free Association Books, 1991, 312 p.
7. Johelson V.I. *Yukagiry i Yukagirizirovannyie tungusy* [The Yukaghirs and Yukaghirized Tungus]. Novosibirsk: Nauka, 2005, 666 p. (in Russian).
8. Johelson V.I. *Zhivaia starina* [Living Antiquity]. St. Petersburg, 1900, no. 1–2, pp. 151–193 (in Russian).
9. Konstantinov Y., Vladimirova V. The Performative Machine: Transfer of Ownership in a Northwest Russian Reindeer Herding Community (Kola Peninsula). *Nomadic peoples*. 2006, vol. 10, iss. 2, pp. 166–186.
10. Latur B. *Peresborka sotsialnogo: vvedenie v aktorno-setevuiu teoriiu* [Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory]. Moscow: Izd. dom Vysshei shkoly ekonomiki, 2020, 384 p. (in Russian).
11. Oparin D.A. *Sibirskiie istoricheskiie issledovaniia* [Siberian Historical Research]. Tomsk, 2015, no. 4, pp. 30–46 (in Russian).

12. Pedersen M.A., Willerslev R. “The Soul of the Soul Is the Body”: Rethinking the Concept of Soul through North Asian Ethnography. *Common Knowledge*. 2012, no. 18(3), pp. 464–486.
13. PMA 2021 – *Polevyie materialy avtora, sobrannyie v 2021 g. v Nizhnekolymskom raione Respubliki Sakha (Yakutija): ss. Andrjushkino, Kolymskoe, pos. Cherskij* [Fieldnotes of the Author Collected in 2021 in Nizhnekolymskii Region, Republic of Sakha (Yakutia): Villages Andrjushkino, Kolymskoe and Cherskii]. 2021 (in Russian).
14. Prokopieva P.E. *Materiali X Sankt-Peterburgskih etnograficheskih chtenii* [Proceedings of the X St. Petersburg Ethnographical Studies]. St. Petersburg, 2011, issue X, pp. 219–222 (in Russian).
15. Sirina A.A. *Evenki i eveny v sovremennom mire: samosoznaniie, prirodopolzovaniie, mirovozzreniie* [Evenki and Even Peoples in Modern World: Self-Consciousness, Nature Management, Worldview]. Moscow: Vost. lit., 2012, 604 p. (in Russian).
16. *Stépanoff C.*, *Vigne J-D.* (eds.). *Hybrid communities*. *Biosocial approaches to domestication and other trans-species relationships*. London: Routledge, 2018, 324 p.
17. Tarde G. *On Communication and Social Influence Selected Papers*. Chicago: University of Chicago Press, 1969, 332 p.
18. Vakhtin N.B. *Kanun* [Eve]. St. Petersburg, 2001, issue 4, pp. 216–231 (in Russian).
19. Vallikivi L., Sidorova L. The Rebirth of a People: Reincarnation Cosmology Among the Tundra Yukaghir of the Lower Kolyma, Northeast Siberia. *Arctic Anthropology*. 2017, no. 54(2), pp. 24–39.
20. Vasilevich G.M. *Evenki. Istoriko-etnograficheskiie ocherki (XVIII- nachalo XX v.)* [Evenki People. Historical-Ethnographical Studies (XVIII – Early XX Centuries)]. Leningrad, izdatelstvo “Nauka”, 1969, 304 p. (in Russian).
21. Willerslev R. *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2007, 230 p.
22. Willerslev R. Taking Animism Seriously but Perhaps Not Too Seriously. *Religion and Society: Advances in Research*. 2013, no. 4(1), pp. 41–57.
23. *Yukagirskiie obychai* [Yukaghir’s Traditions]. Available at: https://arctic-megapedia.com/blog/2020/10/29/юкагирские-обычаи/ (accessed on February 4, 2022) (in Russian).

Submitted for publication: December 06, 2021.
Accepted for publication: April 04, 2022.
Published: June 23, 2022.



Религиоведение. 2022. № 2. С. 53–60.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 2. P. 53–60.

Антропология религии / Anthropology of Religion

DOI: 10.22250/20728662_2022_2_53

Попов А.Е.

Амурский государственный университет
675027, Россия, Благовещенск, Амурская область, Игнатьевское ш., 21
kindpopov@gmail.com

Теория «обрядов перехода» в контексте представлений о смерти и погребальной обрядности

Аннотация. Целью статьи является систематизация основных концепций, развитых в границах теории «обрядов перехода», выявление общего и особенного в них относительно погребальных ритуалов и представлений о смерти как этапа человеческого существования. Теория «обрядов перехода» представляет собой обладающую высоким эвристическим потенциалом методологию, открывающую широкие возможности для понимания смысла и функций ритуалов, связанных с экзистенциально важными этапами человеческой жизни. Согласно позиции антропологов, закладывавших основы этой методологии, среди основных разновидностей «обрядов перехода» обряды рождения и погребальные ритуалы относятся к числу наиболее распространённых и значимых. Погребальные обряды относятся к категории наиболее ранних и важных для культуры типов символической деятельности. В русле теории «обрядов перехода» разработаны концепции, обладающие своей спецификой, но сходные в главном – в том, что погребальная обрядность является одним из наиболее устойчивых компонентов религии.

Ключевые слова: обряды перехода, ритуал, погребальные обряды, прелиминарный этап, лиминарный этап, постлиминарный этап

Alexey E. Popov

Amur State University
21 Ignatievskoe shosse, Blagoveshchensk, Amur Region, 675027, Russia
kindpopov@gmail.com

The Theory of “Rites of Passage” in the Context of Ideas about Death and Funeral Rites

Abstract. The purpose of the article is to systematize the main concepts developed within the boundaries of the theory of “rites of passage”, to identify the general and particular in them regarding funeral rituals and ideas about death as a stage of human existence. The theory of “rites of passage” is a methodology with a high heuristic potential, which opens up wide possibilities for understanding the meaning and functions of rituals associated with existentially important stages of human life. According to the position of the anthropologists who laid the foundations of this methodology, among the main varieties of “rites of passage”, birth rites and funeral rituals are among the most common and significant. Funeral rites belong to the category of the earliest and most important types of symbolic activity for culture. In line with the theory of “rites of passage”, concepts have been developed that have their own specifics, but are similar in the main thing - that funeral rites are one of the most stable components of religion.

Key words: rites of passage, ritual, funeral rites, preliminal stage, liminary stage, postliminary stage

Введение

Изучение процессов возникновения и функционирования религии в общемировом или региональном ракурсе неразрывно связано с исследованием захоронений, могильников, погребальной обрядности и представлений о смерти. В религиоведении, археологии и антропологии сложились концепции, согласно которым, именно смерть, ритуалы погребения и связанный со смертью идейно-эмоциональный комплекс являются отправным пунктом генезиса религии. Эти концепции оставляют широкое поле для дискуссии, однако факт значимости танатопрактик и танатологии для становления религии не вызывает сомнений. Тана-

топрактики возникают вместе с другими ранними формами религиозной деятельности. Они представляют собой один из первых образцов символического поведения людей. Археологические исследования подтверждают, что там, где появляется ранний символизм, там ему сопутствуют танатопрактики. Эта корреляция устойчиво прослеживается во всех регионах. В Евразии, например, от её западной части – Моравии до восточной оконечности – Приамурья [Trabska at all., 2016; Забияко, 2021].

В гуманитарных науках сложилось несколько авторитетных подходов, которые описывают погребальную обрядность в общем русле символического, ритуального поведения людей и в общих контурах универсальных, базовых паттернов человеческой культуры. К их числу принадлежит теория «обрядов перехода».

Целью статьи является систематизация основных концепций, развитых в границах теории «обрядов перехода», выявление общего и особенного в них относительно погребальных ритуалов и представлений о смерти как этапа человеческого существования.

Основные дефиниции

Обряды перехода представляют собой определённый тип церемониальных действий сакрального и профанного характера, в результате которых человек меняет свой социальный статус. «Обряды перехода – это ритуалы, обеспечивающие изменение индивидом общественного статуса в процессе выхода из одной социальной или религиозной группы и включения в другую. <…> В функциональном плане обряды перехода представляют собой церемониальные комплексы, символически структурирующие человеческое существование и поддерживающие стабильность общественной стратификации» [Забияко, 2008, 715–714]. Символически переход осуществляется символические действия, а также через наделённые символическим смыслом смену одежды, причёски, манеры поведения и т.д. Переход, как правило, сопровождается приобретением новых обязанностей, ограничений или прав.

Концепция А. ван Геннепа

Первостепенное место в разработке теории «обрядов перехода» принадлежит этнографу и фольклористу из Франции Арнольду ван Геннепу. Суть концепции А. ван Геннепа изложения им в книге «Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов» («Les rites de passage. Etude systématique des rites», 1909) [Геннеп, 2002]; описание конкретных церемоний содержится в ряде других его публикаций. «Главным вкладом ван Геннепа остаётся идея «обрядов перехода», которые он выдвинул и развил в книге с одноимённым названием. Под обрядом перехода он подразумевает любую церемонию сопровождающий переход из одного состояния в другое и из одного мира, будь то космический или социальный, в другой» [Belmont, 2005, 3431].

Изменение общественного статуса, переход из одной группы в другую является важными этапами человеческой жизни. Подобные изменения сопровождаются соответствующими ритуалами и фиксируются в обществе. К числу важнейших этапов жизни для индивида и общества А. ван Геннеп относил рождение, достижение социальной зрелости, обручение, вступление в брак, смерть. Такие этапы сопровождались родильными церемониями, инициациями, брачными, похоронными и другими обрядами перехода.

А. ван Геннеп выделял общие этапы обрядов перехода: прелиминарный этап: действие, направленное на отделение от прежнего состояния, и действие, связанное с подготовкой к переходу в новое, ещё не сформированное окончательно состояние, но уже стремящееся к этому. Лиминарный этап: действие, совершаемое в условиях пребывания в промежуточном состоянии. Постлиминарный: действие в условиях перехода в новое состояние (т.е. формирование нового состояния) [Геннеп, 2002, 24].

Исследователь отмечал, что в действительности все три этапа могут иметь разные пропорции по своему значению. Так, на практике прелиминарный этап имеет больший вес в погребальных обрядах. В ритуалах инициации большую часть времени занимает лиминарный (промежуточный) этап. В свадебных церемониях большую роль относят постлиминарному этапу или включению. А. ван Геннеп также отмечал, что в каждой культуре можно найти сочетание перечисленных трёх категорий. В этом случае мы можем говорить о смешанных ритуалах, которые будут представлять собой синтез всех трёх типов. Если обратиться к ритуалу в целом, то

можно обнаружить, что он всегда включает в себя элементы всех трёх ступеней, но в разных пропорциях и с различной степенью активности. При этом следует учитывать, что все три категории представляют собой лишь одну из форм ритуала. Вся эта схема на деле может иметь более сложный характер.

Отделение (или прелиминарный этап) – первый этап обряда перехода. Представляет собой выход из обычного для себя состояния на время в некий промежуточный этап. Происходит это путём совершения определённых ритуалов отделения: снятия, старой одежды, ритуального умывания и удаления с себя прежней «грязи»; обряды, связанные с прохождением какого-то расстояния, проход через порог и так далее [Геннеп, 2002, 22].

После того, как индивид совершил обряд отделения, он попадает в промежуточное состояние, в котором находится некоторое время. Это промежуточное состояние проявляет себя во всех обрядах, в той или иной степени. Человек в этот период находится между двух социумов – старым и новым, в этой стадии человека ограничивают от общества, отправляют подальше от семьи и других обычных людей, могут поместить в изолированное помещение. На человека в этот период накладываются различные ограничения в еде, одежде и т.д. Рассуждая вслед за Геннепом о том, почему в лиминарном этапе человека стараются оградить от других людей и ограничивают в выборе одежды или питании, некоторые исследователи пришли к выводу о том, что это лиминарное состояние не подлежит традиционным объяснениям, и уже поэтому в первую очередь оно считается чем-то опасным для людей или же окружающей среды [Тэрнер, 1983, 181].

На постлиминарном этапе происходит своего рода возвращение в нормальную жизнь, но уже в новом социальном статусе. В этот период совершают ритуалы противоположные лиминарному периоду, изменение собственного гардероба, возвращение к нормальному режиму питания.

На постлиминарной стадии, после достижения статуса «свободного человека», происходит активное включение в общественную жизнь. Человек становится членом различных сообществ, организаций, участвует в культурной деятельности, начинает заниматься спортом, путешествует, занимается бизнесом и т.д. Таким образом, на всех стадиях человек входит в новую для себя социальную среду и при этом постоянно совершенствует свои навыки общения в ней.

Как говорилось выше, А. ван Геннеп выделяет в своей концепции важнейшие этапы в жизни человека и социума – рождение, достижение социальной зрелости, обручение, вступление в брак, смерть. Эмпирические подтверждения концепции он находил в культуре индоевропейских народов, в которых существуют обряды перехода, связанные с рождением, браком и смертью, хотя они и не являются строго регламентированными. Необязательно, чтобы в каждой культуре все выделенные А. ван Геннепом экзистенциальные события были чётко обрамлены особыми обрядами. Некоторые из этих событий могут не иметь ритуализированной формы перехода. Некоторые, кроме двух важнейших – рождения и смерти.

Согласно подходу А. ван Геннепа, смерть как культурный феномен всегда и везде оформлена погребальной обрядностью. Теме погребальной обрядности в книге «Обряды перехода» посвящена глава VIII «Похороны». Определяя внутреннюю структуру обрядности похорон, этнограф отмечает, что иногда может показаться, что в похоронной обрядности главное место уделено обрядам отделения. «Однако изучение фактов показывает, что дело обстоит иначе: обряды отделения немногочисленны и очень просты, а обряды промежуточные столь продолжительны и сложны, что иногда приходится признать за ними некоторую автономию. И наконец, из всех похоронных обрядов наиболее разработаны обряды, совершаемые ради приобщения умершего к миру мёртвых: именно им придаётся самое большое значение» [Геннеп, 2002, 134]. Следует заметить, что проблема погребальных обрядов более, чем другие проблемы «обрядов перехода», разработана в исследовании Геннепа с опорой на этнографические труды русских этнографов – Н.М. Михайловского, Н.Л. Гондатти, В.В. Бартенева, Н.Н. Харузина, в которых представлены материалы по финно-угорской и некоторым иным этническим традициям народов Сибири. У этих народов, как и всех других, погребальная обрядность опирается на карти-

ну мира, в структуре которой рядом со «сложным миром живых существует мир, предшествующий жизни, и тот, который будет после смерти» [Геннеп, 2002, 171]. Согласно Геннепу, представления о смерти принадлежат к числу «постоянных величин», с которыми люди всегда и везде соотносят частные и временные события своей жизни.

Современные А. ван Геннепу концепции «обрядов перехода»

А. ван Геннеп первым придал исследования связанной с экзистенциально значимыми событиями человеческой жизни обрядности характер структурированного теоретического знания. Но и до появления главного труда Геннепа, ритуалы, которые подпадали под определение «обряды перехода», находились в поле зрения историков и антропологов.

В своём фундаментальном труде «Первобытная культура» (1871) Э.Б. Тайлор подробно описывает разные типы ритуалов, обращая большое внимание на погребальную обрядность разных народов мира. Он указывал на жертвоприношения и наличие погребальных предметов во время погребальных действий. «Подобно тому, как многие общества совершают погребальные жертвоприношения людей и животных, чтобы отправлять их души на службу умершему, точно так же племена, придерживающиеся веры в душу предметов, вполне резонно, со своей точки зрения, приносят в жертву вещи, чтобы передать их покойнику» [Тайлор, 1989, 291]. Тайлор отмечает, что погребальные жертвоприношения обуславливались желанием доставить удовольствие умершему, которое порождается любовью или страхом перед ним [Тайлор, 1989, 292–293].

В приведённых автором примерах погребальных жертвоприношений можно проследить параллель с одной из основных мыслей А. ван Геннепа о том, что промежуточные и постлиминарные обряды в похоронных церемониях являются наиболее сложными и продолжительными в отличие от обрядов отделения. Например, лиминарный этап мог длиться не один год. «В Старом Калабаре обычай требовал, чтобы сын оставил в запустении дом после смерти отца, но после двух лет он имел право перестроить его, так как к этому времени дух уже считается отлетевшим» [Тайлор,1989, 311]. Умерший в это время находится в промежуточном состоянии, так как он уже отделился от мира живых, но ещё не вошёл в своё новое состояние, оставаясь в мире живых, где его уже не могут принять обратно. В это время живые также находятся в лиминарном состоянии, которое закончится только тогда, когда дух их члена семьи не покинет этот дом. После чего наступает время постлиминарного состояния, которое сопровождается своего рода ритуалом в виде строительства нового дома.

Автор «Золотой ветви» Дж. Фрэзер считает, что ритуал – это совокупность определённых действий, например, молитвы или жертвоприношения, которые помогают достичь расположения божества, получить от него помощь. В основе ритуала лежит вера в то, что определённые действия в определённый момент времени могут изменить судьбу и повлиять на окружающий мир. Например, ритуал может помочь человеку избавиться от болезни или помочь человеку на охоте, повлиять на погодные условия. В этом состоит отличие ритуала от культа, который имеет своей целью не просто общение с божеством, но и непосредственное воздействие божественной энергии на человека, на его душу, его тело, его судьбу. Таким образом, ритуал представляет собой совокупность действий, совершаемых в определённом порядке в соответствии с определённым сценарием, призванным обеспечить достижение поставленной цели.

В «Золотой ветви» Фрэзер, раскрывая суть гомеопатической магии, приводит пример, который можно трактовать как обряд перехода. По словам автора, в Древней Греции человека, которого по ошибке посчитали мёртвым и над которым провели погребальные обряды, нужно было «возвращать к жизни» особыми действиями, иначе человек продолжался считаться мёртвым. «В Древней Греции человек, которого ошибочно сочли мёртвым и по которому в его отсутствие были совершены погребальные обряды, считался мёртвым до тех пор, пока не проходил через обряд нового рождения. Его проводили между ног женщины, омывали, завёртывали в пелёнки и передавали на попечение кормилицы. Лишь после скрупулёзного ис-

полнения этого обряда вернувшийся мог свободно вступать в общение с живыми людьми» [Фрэзер, 1980, 26].

Фрэзер относит этот обычай к гомеопатической магии, но здесь чётко прослеживается общая схема обрядов перехода. Человек в греческом примере проходит все этапы перехода. Он считался мёртвым, пребывал в узаконенном обрядом состоянии – легитимном, хотя и по недоразумению. Когда выясняется, что человек живой, происходит процесс перехода в другое состояние. После чего производятся вышеупомянутые обряды, во время которых человек находится в лиминарной стадии, ну а после переходит на новый этап – постлиминарный, тогда он возвращается в нормальную жизнь. Сходные примеры Фрэзер приводит на материалах других этнических традиций.

Э. Дюркгейм в «Элементарных формах религиозной жизни» отмечает, что погребальные обряды или, как он выражается, «ритуальные обязанности по отношению к трупу, способ хоронить и т.д.», имеют общую идею, одинаковую для всех, но сами ритуалы могут отличаться в разных племенах. «Повсюду мы видим ту же тишину, нарушаемую жалобными стонами, те же предписания: отрезать волосы или бороду, обмазать голову белой глиной, посыпать пеплом, а иногда даже вымазать экскрементами. Наконец, везде мы встречаем одно и то же неистовое стремление бить себя, наносить себе раны, ожоги» [Дюркгейм, 2018, 652].

В погребальных обрядах, которые описывает Дюркгейм, можно проследить типичные ритуалы, которые А. ван Геннеп обозначил термином «обряды перехода». «Как только тело заворачивают в шкуру опоссума и покрывают саваном из коры, аборигены строят шалаш, в котором собираются родственники умершего» [Дюркгейм, 2018, 653]. В этом примере фиксируется факт того, как родственники умершего вместе с ним отделяются от остального общества. Происходит довольно короткий прелиминарный этап.

Наступает время траура, в котором прослеживается лиминарный или промежуточный этап. Для родственников умершего, как, собственно, и для самого умершего, данный этап может продлиться до того момента пока тело покойного не захоронят каким-либо способом, который преемственен для той или иной группы. В лиминарной стадии родственники умершего «сетуют на жизнь», испускают вопли, плач и стоны, а также могут наносить себе увечья. А. ван Геннеп поясняет, что степень траура зависит от уровня родства [Геннеп, С. 135]. Это же обстоятельство подтверждает и Дюркгейм. «“Почему ты нас оставил?” Время от времени кто-нибудь из них издаёт пронзительный стон, усиливая горе остальных: жена умершего... кричит... “Мой муж мёртв”, или мать... кричит: “Мой ребёнок мёртв”. Все присутствующие повторяют по очереди этот крик, меняя слова в зависимости от родственных отношений, соединяющих их с умершим… В зависимости от степени родства с умершей они раскрашивают свои тела разными цветами» [Дюркгейм, 2018, 653–655].

Дюркгейм замечает, что окончание траура происходит с теми же, а иногда и более сильными, эмоциями, что и в первых этапах траура. По словам автора после завершений заключительных похоронных обрядов, в том числе и самого захоронения, завершается и траур. Формируется новое состояние у членов общества, они входят в постлиминарную стадию, также как и сам умерший.

Дюркгейм считает, что траур является предписанием группы, а не естественным проявлением эмоций индивидов. «Люди причитают не потому, что грустят, а потому, что они должны причитать. Речь идёт о ритуальном поведении, которому люди обязаны следовать из-за уважения к традициям, но которое практически не зависит от эмоционального состояния индивидов» [Дюркгейм, 2018, 659]. Такие предписания обеспечиваются социальными и мифическими наказаниями.

Один из родоначальников функционализма, Б. Малиновский, разделял ритуалы на магические и религиозные. Ритуал, по Б. Малиновскому, это «всеохватывающее действие». Его цель – «остановить время и пространство». По мнению Б. Малиновского, ритуал является «предшественником и предшественником всех форм культурной деятельности человека». Он представляет собой «простейший способ организации деятельности», «первый шаг в направлении того, чтобы человек стал человеком». Основная часть ритуалов аккумулируется в круг различных жизненных

событий – рождение, взросление, переход из одного социального состояния в другое, смерть.

По мнению Б. Малиновского, религиозный ритуал является не только механизмом передачи социального опыта, но и механизмом интеграции индивида в общество, приобщения его к социальной памяти, к социальному знанию и социальным нормам. В силу этого, религиозный ритуал выполняет функцию социализации личности. Исследователь считает, что религия – это социальная организация, которая регулирует отношения между людьми. Религия в этом случае является регулятором отношений между человеком и обществом.

Одним из главных источников религии исследователь считает смерть. Потеря одного из членов общества становиться для группы событием, которое заставляет людей собраться вместе. Отношение людей к смерти крайне сложное, с одной стороны их переполняет страх перед духом умершего и его мёртвым тело, с другой стороны сильная любовь к умершему человеку, которая является доминирующим чувством в этой ситуации. Б. Малиновский замечает, что ритуально-траурные обряды у всех народов имеют определённые сходства. Например, публичная демонстрация горя, плачь, а также выражение почитания и любви к умершему. Но не только в этом проявляется общность погребальных традиций. У всех народов при погребении использовались такие предметы, как: одежда, украшения, оружие, утварь, посуда, продукты питания и другие погребальные атрибуты.

Для того чтобы группа смогла пройти период потери одного из своих членов, общество прибегает к ритуальным церемониям. Похоронный ритуал выражает и закрепляет в сознании людей социальный статус умершего: его пол, возраст, социальное происхождение, профессию, национальную принадлежность, место жительства, социальный престиж и др. Похоронные обряды, как и другие виды обрядов перехода, являются средством восстановления психологического состояния общества.

В случае смерти одного из членов семьи это восстановление равновесия достигается за счёт того, что другие члены семьи принимают на себя часть обязанностей по уходу за умершим. Все церемониальные действия можно разделить на те, которые затрагивают умершего и те, которые направлены на восстановление группы. К первой категории относятся все те действия, которые обычно сопровождает погребение. Это могут быть, например, прощание и ритуальные трапезы. Все эти действия направлены на то, чтобы человек, который уже покинул этот мир, не был забыт. Ко второй категории можно отнести церемонии, связанные с восстановлением группы. Под этим подразумевается возвращение к жизни тех, кто раньше был связан с умершим. Например, к этой категории можно отнести и воссоединение семьи. Если человек умирает, то есть уходит из жизни, то это означает, что в его жизни не останется ничего от него самого, а значит, и от группы тоже. Поэтому он должен быть похоронен с соответствующей церемонией как член группы. В этом случае группа должна выполнить все необходимые ритуалы. Но если группа не может выполнить церемонию погребения, то она не может вернуться к нормальной жизни. Чтобы группа могла вернуться к нормальной деятельности, требуется восстановление.

Описанные все ритуально-траурные действия, которые приводит Б. Малиновский, иллюстрируют все три этапа обрядов перехода, которые направлены как на умершего, так и на группу. Так на прелиминарном этапе умершего умывают, переодевают в новую одежду, готовят к захоронению. В этот момент общество отделяется от своего прежнего состояния в связи с потерей своего члена. В лиминарной фазе умерший, как и его группа, находятся в промежуточном состоянии. Покойный к этому моменту уже находится в специальной погребальной конструкции, его отправляют к месту захоронения. Сопровождающие его близкие люди в этот момент также могут находиться рядом с ним, они отделены от общества, прощаются с умершим. После захоронения может совершаться ритуальная трапеза, во время которой вспоминают умершего, тем самым отмечая его уход в «иной» мир. Здесь формируется новый статус покойного, а также происходит и восстановление группы, которая включается в новую жизнь без ушедшего близкого им человека, группа, восстанавливает свою нормальную жизнь. В этот момент господствует постлиминарный этап.

Б. Малиновский обращает внимание на тот факт, что траурный ритуал во время проведения похоронных обрядов является завершающим действием, цель которого достигается в самом его окончании. Согласно мнению Малиновского, погребальные обряды помогают восстановить в обществе равновесие и запустить механизм интеграции групп, который был нарушен смертью индивида [Малиновский, 1996, 419–421].

В. Тэрнер представляет ритуал некой системой, в которой отдельные действия связаны друг с другом в рамках определённой структуры, и в этом смысле ритуал – это упорядоченная последовательность актов. В ритуале выражается та или иная концепция или система представлений, которая проявляется в виде последовательно развертывающихся действий. В ритуалах используется специальная атрибутика, определённые локации (например, жертвенник). Место проведения ритуала может определяться его целью и задачами, а также тем, какие сверхъестественные существа либо силы привлекаются к участию в этом действии. Ритуал является совокупностью действий, направленных на достижение какого-либо результата, путём воздействия на сверхъестественные силы или существа. С точки зрения В. Тэрнера, структура ритуала делится на четыре составляющих – символическая, ценностная, телическая, ролевая.

Младший современник А. ван Геннепа антрополог Виктор Тэрнер в обрядах перехода большее внимание уделял лиминальной (пограничной) стадии, в частности, выявил, что лиминальные ритуалы включают в себя ряд моментов, которые он назвал «пограничными ситуациями». Например, это может быть смерть члена семьи, рождение нового члена семьи или вступление его в брак. Ритуалы перехода начинаются с границы, где происходит переход от одной фазы жизни к другой, и заканчиваются на границе между двумя этими фазами. Граница – это тот момент, когда ритуал ещё не закончен и ещё не начался. Она – промежуточная фаза между прошлым и будущим [Тэрнер, 1983, 169]. Основной массив исследований В. Тэрнером обрядов перехода посвящён их роли в смене социального статуса участников – передачи и получению власти, перехода на более высокий или более низкий уровень социальной иерархии и т.д.

Однако тема смерти и связанных с ней ритуалов не оставлена антропологом без внимания. Согласно В. Тэрнеру, существуют религии («религии унижения»), которые представляют земную жизнь как не имеющую высокой ценности пороговую, лиминальную стадию человеческого существования, вслед за прекращением которой наступает этап подлинного бытия. В контексте такой картины мира погребальные обряды выступают видом инициации, суть которой заключается в подготовке инициируемых к восстановлению с пребывающей за пределами земного существования – например, на небесах или в нирване – общиной, что в итоге ведёт к повышению статуса покинувших мир индивидов [Тэрнер, 1983, 251].

Заключение

Теория «обрядов перехода» представляет собой обладающую высоким эвристическим потенциалом методологию, открывающую широкие возможности для понимания смысла и функций ритуалов, связанных с экзистенциально важными этапами человеческой жизни. Согласно позиции антропологов, закладывавших основы этой методологии, среди основных разновидностей «обрядов перехода» обряды рождения и погребальные ритуалы относятся к числу наиболее распространённых и значимых. Погребальные обряды относятся к категории наиболее ранних и важных для культуры типов символической деятельности. В русле теории «обрядов перехода» разработаны концепции, обладающие своей спецификой, но сходные в главном – в том, что погребальная обрядность является одним из наиболее устойчивых компонентов религии.

Благодарности

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

Acknowledgement

The study is supported by the RFBR grant, project No. 20-011-00408.

Библиографический список

1. Геннеп А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп; пер. с франц. – М.: Восточная литература, 2002. – 198 с.
2. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Э. Дюркгейм: пер. с франц. В.В. Земсковой; под ред. Д.Ю. Куракина. – М.: Элементарные формы, 2018. – 808 с.
3. Забияко, А.П. Обряды перехода / А.П. Забияко // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Изд-во Академический Проект, Гаудеамус, 2008. – С. 904–905.
4. Забияко, А.П. Ранний символизм и ранние формы религии народов Нижнего Приамурья / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2021. – № 4. – С. 5–16.
5. Малиновский, Б. Смерть и реинтеграция группы / Б. Малиновский // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 415–421.
6. Тайлор, Э.Б. Первобытная культура / Э.Б. Тайлор; пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
7. Тэрнер, В. Символ и ритуал / В. Тэрнер; сост. и автор предисл. В.А. Бейлис. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. – 277 с.
8. Фрэзер, Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Дж. Дж. Фрэзер; пер. с англ. – М.: Политиздат, 1980. – 831 с.
9. Belmont, N. GENNEP, ARNOLD VAN / N. Belmont // Encyclopedia of Religion / Lindsay Jones editor in chief. – Detroit: Macmillan Reference USA, 2005. – Vol. 5. – P. 3431–3432.
10. Trabska J. Dolní Věstonice I female grave (DV3). Red colourants and other components of the burial fill up and grave floor / J. Trabska, M. Oliva, A. Gawel, B. Trybalska // Anthropologica et Præhistorica. – 2016. – No. 126. – P. 161–178.

Текст поступил в редакцию 01.12.2021.
Принят к публикации 24.01.2022.
Опубликован 23.06.2022.

References

1. Belmont, N. Gennep, Arnold van. in *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005, vol. 5, pp. 3431–3432.
2. Durkheim E. *The elementary forms of religious life*, 1912 (Russ. ed.: *Elementarnye formy religioznoi zhizni: totemicheskaia sistema v Avstralii*. Moscow: Elementarnye formy, 2018, 808 p.).
3. Frazer J.J. The Golden Bough, 1900 (Russ. ed.: *Zolotaia vetv: Issledovanie magii i religii*. Moscow: Politizdat, 1980, 831 p. (in Russian).
4. Gennep A. van. *The Rites of Passage*, 1909. University of Chicago Press, 1960 (Russ. ed.: Gennep A. van. *Obriady perekhoda: Sistematicheskoe izuchenie obriadov*. Moscow: Vostochnaia literature, 2002, 198 p.).
5. Malinovsky B. *Khrestomatiia po sotsiologii religii* [Reading book on the Sociology of Religion]. Col. V.I. Garadzha, E.D. Rutkevich. Moscow: Aspekt Press, 1996, pp. 415–421 (in Russian).
6. Trabska J., Oliva M., Gawel A., Trybalska B. Dolní Věstonice I female grave (DV3). Red colourants and other components of the burial fill up and grave floor. *Anthropologica et Præhistorica*. 2016, no. 126, pp. 161–178.
7. Turner V. *Simvol i ritual* [Symbol and ritual]. Moscow: Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izdatelstva “Nauka”, 1983, 277 p. (in Russian).
8. Tylor E.B. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*, 1871 (Russ. ed.: Tylor E.B. *Pervobytnaia kultura*. Moscow: Politizdat, 1989, 573 p.).
9. Zabiyako A.P. *Enciklopediya religij* [Encyclopedia of Religions]. Eds. A.P. Zabiyako, A.N. Krasnikova, E.S. Elbakyan. Moscow: Izd-vo Akademicheskij Proekt, Gaudeamus, 2008, pp. 904–905 (in Russian).
10. Zabiyako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2021, no. 4, pp. 5–16 (in Russian).

Submitted for publication: December 01, 2021.
Accepted for publication: January 24, 2022.
Published: June 23, 2022.

Религиоведение. 2022. № 2. С. 61–66.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 2. P. 61–66.

Сравнительное / Comparative религиоведение Religion

DOI: 10.22250/20728662_2022_2_61

Смоленков О.В.

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

Нииан Смарт и методология сравнительного изучения религий

Аннотация. В статье представлен анализ исследовательской программы выдающегося британского религиоведа Нииана Смарта. Представлены различные оценки его основных исследовательских принципов, предложенные отечественными и зарубежными религиоведами. Анализируются модель семи измерений религии и комплекс мировоззрений, разработанные исследователем, которые достаточно часто подвергалась вполне обоснованной критике. Помимо этого, объясняется значение ключевых для методологии исследователя принципов синкретического реализма и информированной эмпатии. Актуальность статьи обусловлена необходимостью переосмысления научного наследия Нииана Смарта в контексте современной науки о религии. Научная новизна работы заключается в том, что в ней предпринята попытка вписать модель семи измерений религии и концепт мировоззрений в более широкий контекст глобальной исследовательской программы Смарта. Эту программу можно условно называть «сравнительным изучением религий», поскольку сам исследователь акцентировал внимание именно на сравнении религий с другими мировоззрениями при помощи модели «измерений». В ходе исследования были сделаны следующие выводы: 1) Смарт не считал себя именно феноменологом религии, он предпочитал называть себя исследователем мировоззрений; 2) исследователь ожидал появления глобального плюралистического мировоззрения, которое бы позволило преодолеть противоречие между изучением религии и других значимых мировоззрений; 3) он хотел продемонстрировать существование глобального пространства значимых мировоззрений, которые могут быть проанализированы при помощи модели «измерений»; 4) Смарт хотел разработать единые критерии сравнения мировоззрений, признавая достаточную произвольность выбранных им категорий. Результаты исследования важны для понимания исследовательской позиции Нииана Смарта и его подхода к методологии науки о религии.

Ключевые слова: Нииан Смарт, сравнительное религиоведение, феноменология религии, мировоззрения, измерения религии, синкретический реализм, информированная эмпатия

Oleg V. Smolenkov

St. Petersburg State University
5 Mendeleevskaya Liniya, St. Petersburg, 199034, Russia
smolenkovoleg_spb@mail.ru

Ninian Smart and the Methodology of Comparative Study of Religions

Abstract. The article presents an analysis of the research program of the famous British scholar of religion Ninian Smart. Various opinions about his main research principles, proposed by Russian and foreign scholars of religion, are mentioned. The article analyzes the model of seven dimensions of religion and the concept of worldviews developed by the researcher, which have been quite often subjected to reasonable criticism. In addition, the importance of the key principles of syncretistic realism and informed empathy for the researcher's methodology is explained. The relevance of the article is due to the need to rethink the scientific heritage of Ninian Smart in the context of the contemporary science of religion. The scientific novelty of the work lies in the fact that it attempts to fit the model of the seven dimensions of religion and the concept of worldviews into the broader context of Smart's global research program. This program can be named “comparative study of religions”, since the researcher himself focused on comparing religions with other worldviews using the model of seven dimensions. In the course of the research, the following conclusions were made: 1) Smart did not consider himself a phenomenologist of religion, he preferred to call himself a researcher of worldviews; 2) the researcher expected the emergence of a global pluralistic worldview, which would make it possible to overcome the contradiction between the study of religion and other significant worldviews; 3) he wanted to demonstrate the existence of a global space of significant worldviews that can be analyzed using the “dimensions” model; 4) Smart wanted to develop uniform criteria for comparing worldviews, recognizing the

sufficient arbitrariness of the categories he chose. The results of the study are important for understanding the research position of Ninian Smart and his approach to the methodology of the science of religion.

Key words: Ninian Smart, comparative religious studies, phenomenology of religion, worldviews, dimensions of religion, syncretistic realism, informed empathy

Возникновение сравнительного изучения религий в 1860–1870-е годы связывается с деятельностью немецкого учёного Фридриха Макса Мюллера, который определял науку о религии как критическое и сравнительное изучение различных религий. Представленное направление было доминирующим в изучении религии вплоть до середины XX в [Забияко, 1992; Шахнович, 2006, 21–22]. Термин «сравнительное изучение религий» стал чаще употребляться западными исследователями религии в 1960-е годы [Sharpe, 2003, XIV], но уже с 1980-х сравнительное религиоведение подвергается ожесточённой критике. Религия некоторыми авторами начинает восприниматься как искусственное западное построение, существующее лишь в академическом контексте и недоступное для объективного сравнения [Reeh, 2020, 50].

Современный этап развития сравнительного религиоведения характеризуется попытками выработки более адекватных критериев сравнения религий, пересмотром методологии этого направления. Говоря о критериях сравнения религий, следует упомянуть канадского теолога и исследователя религии Уилфреда Кантуэлла Смита (1916–2000). Смит предлагал рассматривать понятие «религия» в четырёх аспектах: личное благочестие, идеальное значение, эмпирический феномен, универсальная категория [Smith, 1991, 48–49]. Другой представитель сравнительного религиоведения, Джонатан Смит (1938–2017), больше внимания уделял критическому осмыслению сравнительного метода в изучении религии [Smith, 1988]. В этой связи особого внимания заслуживает исследовательская программа Ниниана Смарта, который стремился добиться более адекватного сравнения различных аспектов религии в рамках методологии семи измерений религии.

Выдающийся британский религиовед Ниниан Смарт (1927–2001) освещал в своих работах широкий круг вопросов, касающихся образования о религии, философии религии, методологии религиоведческих исследований. В рамках данной статьи будет предпринята попытка понять суть его исследовательской программы, которая смогла бы связать вместе концепт мировоззрений и модель семи измерений религии, предложенную учёным.

Исследователь не отрицал, что мировоззрение, может быть, и не вполне корректный термин для обозначения совокупности религий и идеологий, но они должны быть объединены в некую общую категорию [Smart, 1987, 11]. Наиболее значимым, но и самым противоречивым методом, разработанным Смартом, стала модель семи измерений религии. В наиболее общем виде её можно представить следующим образом: 1) практическое или ритуальное измерение (жертвоприношения, обряды жизненного цикла); 2) измерение религиозного опыта и эмоций; 3) нарративное или мифологическое измерение (священные тексты, мифы, истории о религиозных деятелях); 4) доктринальное и философское измерение; 5) этическое и правовое измерение; 6) социальное или институциональное измерение (любая религиозная группа или организация); 7) материальное измерение (священные места, предметы, здания) [Smart, 1998, 13–21].

Заметен определённый интерес к изучению наследия Смарта среди отечественных исследователей. Отмечается, что сравнительное изучение религий способно выявить связь между мировоззрениями и измерениями религии [Кимелев, 1989, 171]. Подчёркивается непоследовательность позиции Смарта относительно включения религии в сферу мировоззрений [Колкунова, 2010, 141]. Выделяются поверхностность и произвольность характеристик мировоззрений. При этом подчёркивается, что модель семи измерений может служить удобным инструментом для сравнения религий [Забияко, 2008, 113].

Само собой, программа Смарта также подвергалась вполне обоснованной критике. Предполагалось, что модель «измерений» была разработана как инструмент анализа религий, а не как способ их отделения от других мировоззрений [Fitz-

gerald, 2000, 58]. Подчёркивалось, что эта модель может использоваться скорее, как некий мнемонический инструмент, поскольку критерии различения между измерениями выбраны слишком произвольно. К примеру, отличие религиозного опыта от религиозных эмоций не для всех исследователей было достаточно очевидно [Fitzgerald, 2000, 64]. Отмечалось противоречие между изучением религий и изучением значимых мировоззрений, поскольку Смарт не всегда чётко обозначал свои исследовательские интересы [Fitzgerald, 2000, 60].

Утверждалось, что Смарт не мог показать различия между религиозными и секулярными мировоззрениями. Он не смог объяснить, почему они должны определяться одними и теми же измерениями. Также не все коллеги Смарта понимали, для каких задач важен этот анализ. Ведь если секулярные мировоззрения не являются религиями, то зачем нужно акцентировать внимание на их сходстве при помощи модели «измерений» [Rennie, 1999, 66].

Мировоззрения

Смарт перечислил значимые, по его мнению, критерии анализа мировоззрений: новизна, богатство духовного опыта, открытость другим традициям, привлекательность священных текстов и ритуалов, релевантность ситуации, эффективность, этические критерии минимизации насилия, уважение к природным ресурсам, участие в борьбе с социальным, экономическим, межнациональным неравенством [Smart, 1995a, 99]. Он предпочитал говорить именно о секулярных идеологиях, а не о квазирелигиях. Согласно его определению, секулярные идеологии находятся на другом конце спектра, который занимают религии. Сходство с религиями может проявляться следующим образом: иногда эти идеологии требуют величайших жертв, пробуждают глубокие чувства, дают ощущение единства в служении цели [Smart, 1981, 208].

Исследователь не видел особых различий между религией и нерелигиозными идеологиями. Он не отрицал, что в этом с ним бы не согласились многие феноменологи религии. Смарт призывал не отказываться от изучения мировоззрений лишь из-за отсутствия чётких границ между категориями секулярного и религиозного [Smart, 1973б, 111]. Он верил, что в будущем должна появиться метатеория мировоззрений, которая не заменит другие мировоззрения, но будет неким базисом для их функционирования, поскольку чрезмерное усиление позиций той или иной доктрины автор считал опасным [Smart, 1995a, 104].

Даже величайшее множество «измов», по мысли исследователя, не способно описать всю полноту картины мировоззрений. Он отстаивал принцип «духовного федерализма», при котором малые и большие общества интегрируются в глобальное пространство мировоззрений [Smart, 1983, 171]. Религиоведение, по его мнению, должно изучать и секулярные мировоззрения, проводить их тематические сравнения, заняться изучением систем верований и символов, находящихся за границами «традиционных религий» [Smart, 1983, 22].

Исследовательская программа Н. Смарта

Смарт предлагал три пути изучения религий: через «измерения» религии, через изучение вариаций феномена увидеть его в развитии. Исследователь предупреждал, что каждый из этих способов может прояснить лишь определённый аспект функционирования религий [Smart, 1995a, 20].

Отстаиваемый исследователем принцип синкретического реализма подразумевает, что каждое мировоззрение включает идеологию, состоящую из множества элементов. Приверженность этой исследовательской установке позволяет понять те символические мотивы, которые способствуют развитию этой системы [Smart, 1987, 17]. Достаточно интересным выглядит метод информированной эмпатии. Смарт предлагал попытаться представить себя на месте верующего, зная структуру его религии и его эмоции. Информированная эмпатия нужна, чтобы понимать, как религия работает и ощущается своими последователями. Существующая структура плюрализма мировоззрений, по мнению исследователя, способствует развитию этой эмпатии [Smart, 1998, 590].

Смарт считал, что изучение мировоззрений поможет прекратить принижение роли культуры, которое стало характерным для мультикультурных исследований.

[Smart, 1987, 56]. Он приводил пример мнимого «советского мультикультурализма», который выдвигал на первый план лишь внешние атрибуты культур, но не их значимость и внутреннее содержание. Изучение религии и религий он рассматривал как противоядие против недостатка плюрализма в сфере гуманитарных исследований [Smart, 1987, 57]. Применение этой программы, по его мнению, должно прекратить изоляцию запада от остального мира [Smart, 1987, 59].

Следует обозначить и различия в рамках семи измерений религии, обозначенные Смартом. Различия в рамках доктринального измерения могут проявляться в наличии или отсутствии фигуры творца в структуре религии. Мифологическое измерение может быть сконцентрировано вокруг фигуры основателя религии, судьбы избранного народа или всего человечества. Различие в проявлениях религиозного опыта обуславливается разделением между нуминозным или мистическим опытом. Нуминозный опыт обозначал контакт с божеством, а мистическому было свойственно ощущение чистого сознания и спокойствия [Smart, 1983, 65].

Различие в этических доктринах может проявляться в отношении к животным и нормах семейной жизни. Роль ритуального измерения также отличается в зависимости от установленного набора ритуалов и обязательности их исполнения. Для социального измерения важна его значимость в жизни верующих и его организованность. Различия в рамках материального измерения могут определяться допустимостью материальных репрезентаций трансцендентного начала [Smart, 1998, 582]. Данный пример демонстрирует, что Смарт вполне мог использовать свою модель для сравнения разных аспектов религий.

Помимо этого, исследователь всё-таки предложил собственное определение религии, которое, как он считал, показывало связь измерений друг с другом в рамках религии. Определение звучало следующим образом: «Религия или религия группы – это совокупность институционализированных ритуалов, идентифицируемых с традицией и выражающих или пробуждающих сакральные сантименты, направленные на один или несколько божественных фокусов, видимая в контексте человеческого феноменологического окружения и хотя бы отчасти описанная мифами или доктринами» [Smart, 1973б, 15].

Смарт не хотел принижать роль политических институтов и экономических факторов в историческом процессе. Просто для него они выступали частью более значительного пространства человеческого опыта, где анализ символических и смысловых элементов просто необходим [Smart, 1981, 65]. Он утверждал, что в мультикультурном обществе сравнительное религиоведение нужно изучать даже в школах [Smart, 1972, 5]. Нерелигиозные мировоззрения нужно также изучать в рамках образования о религии [Smart, 1972, 6]. Негативные стороны религии он не перечислил, хотя также считал важным и их изучение. Исследователь предлагал искать сходство религий в сфере религиозного опыта, а не доктрин [Smart, 1976, 538]. Религии, согласно его утверждению, постоянно развиваются и стремятся к диалогу друг с другом [Smart, 1998, 591]. Глобальное плюралистическое мировоззрение зарождается и образование играет в этом процессе одну из ведущих ролей [Smart, 1998, 583]. Он подчёркивал, что сравнительное изучение религии не должно показывать мнимое превосходство «западных» представлений. [Smart, 1983, 20].

Феноменологический подход

Исследователь не считал «феноменологию» корректным названием для обозначения метода сравнительного изучения религий [Шахнович, 2001; Забияко, 2010]. По его мнению, предпочтительнее говорить о типологии или тематическом сравнении, морфологии, каталогизации религиозных феноменов, а не о «феноменологии» [Smart, 1983, 19]. Смарт утверждал, что под «сравнительным изучением религии» слишком часто подразумевалась типологическая феноменология [Smart, 1973a, 41]. Её поле исследования совпадает с наполнением семи измерений, но дополнительно добавляется изучение религиозного символизма [Smart, 1973a, 47]. Феноменолог религии, согласно мысли исследователя, не только должен анализировать индивидуальные проявления религиозного опыта, ему необходимо изучать тот «фокус», на который направлено религиозное чувство верующего, манифестации этого «фокуса», определяя значение этих проявлений в заданном исследованием контексте [Smart, 1973a, 66].

По его мнению, различие между феноменологами и исследователями религии состоит в том, что феноменологи выявляют структуры феноменов, а религиоведы разрабатывают структурные объяснения религиозных явлений [Smart, 1973a, 142]. Религиоведение не может быть сведено к феноменологическим предпосылкам [Smart, 1973б, 158]. Он считал, что изучение религии не привлекает представителей социальных наук, поскольку существующие слишком узкое определение религии мешает достижению глобальных целей. Изучение мировоззрений ему виделось лучшей альтернативой, поскольку стирало границу между изучением религиозного и секулярного [Smart, 1995б, 8].

Заключение

В рамках данного исследования удалось показать, что феноменологический подход была далеко не самым главным для Ниниана Смарта методом. Его исследовательский проект можно назвать «сравнительным изучением религий», поскольку модель семи измерений акцентирует внимание на сравнении религий, хотя должна была в теории применяться ко всем мировоззрениям.

Тем не менее, Смарта можно с уверенностью назвать именно исследователем мировоззрений, поскольку он использовал эту категорию для создания некоего глобального пространства религий и значимых мировоззрений. Исследователь постоянно акцентировал на возможном диалоге мировоззрений, появлении глобального мировоззрения. Можно предположить, что его стремление выработать единые критерии сравнения мировоззрений было связано с его борьбой против «ограниченности» западных категорий и достаточного произвольного разделения религиозной и секулярной сфер жизни глобального общества.

Можно смело утверждать, что научное наследие Ниниана Смарта нуждается в своеобразном переосмыслении в контексте современного сравнительного религиоведения. Модель семи измерений религии может быть дополнена новыми элементами, но её значение в ситуации поиска новых критериев адекватного сравнения мировоззрений не может быть сведено лишь к её интерпретации как очередного «бессодержательного исследовательского проекта». Сравнительному изучению религий необходима обновлённая методология и предложенный Смартом исследовательский проект вполне может быть вписан в глобальный контекст изучения мировоззрений, появления которого ожидал этот исследователь религии.

Библиографический список

1. Забияко, А.П. Сравнительное религиоведение: проблемы и перспективы / А.П. Забияко // Вестник МГУ. Сер. «Философия». – 1992. – № 2. – С. 35–42.
2. Забияко, А.П. Особенности дальневосточной ментальности и теории интерпретации религиозных новообразований / А.П. Забияко // Современные контексты магии, религии и паранауки / Под ред. Ю.М. Сердюкова и А.П. Забияко. – М.: Academia, 2008. – С. 70–115.
3. Забияко, А.П. Феноменология религии (статья первая) / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2010. – № 4. – С. 152–164.
4. Кимелев, Ю.А. Современная западная философия религии / Ю.А. Кимелев. – М.: Мысль, 1989. – 285 с.
5. Колкунова, К.А. Ниниан Смарт и современное религиоведение / К.А. Колкунова // Религиоведческие исследования. – 2010. – № 3–4. – С. 137–142.
6. Шахнович, М.М. Феноменологическое религиоведение: история и метод / М.М. Шахнович // Miscellanea humanitaria philosophiae: Очерки по философии и культуре. К 60-летию профессора Юрия Никифоровича Солонина. – СПб.: СПбФО, 2001. – С. 301–308.
7. Шахнович, М.М. Очерки по истории религиоведения / М.М. Шахнович. – СПб.: СПбГУ, 2006. – 290 с.
8. Fitzgerald, T. The Ideology of Religious Studies / T. Fitzgerald. – New York: Oxford University Press, 2000. – 276 p.
9. Reeh, N. Inter-religious Relations as a New Foundation for Comparative Religion / N. Reeh // Method and the Theory in the Study of Religion. – 2020. – Vol. 32. – P. 47–73.
10. Rennie, B.S. The View of the Invisible World: Ninian Smart's Analysis of the Dimensions of Religion and of Religious Experience / B.S. Rennie // The Bulletin of the Council of Societies for the Study of Religion. – 1999. – Vol. 28. – № 3. – P. 63–68.
11. Sharpe, E.J. Comparative Religion: A Story / E.J. Sharpe. – London: Duckworth, 2003. – 341 p.
12. Smart, N. Beyond Ideology, Religion and the Future of Western Civilization / N. Smart. – New York: Harper & Row, 1981. – 350 p.
13. Smart, N. Choosing a Faith / N. Smart. – London, New York: Boyars, Bowerdean, 1995. – 116 p.

14. Smart, N. Comparative Religion Clichés / N. Smart // Learning for living. – 1972. – Vol. 12. – № 2. – P. 4–7.
15. Smart, N. Religion and the Western Mind / N. Smart. – Albany: State University of New York Press, 1987. – 142 p.
16. Smart, N. The Religious Experience of Mankind / N. Smart. – New York: Charles Scribner's Sons, 1976. – 594 p.
17. Smart, N. The Phenomenon of Religion / N. Smart. – London: Macmillan, 1973. – 157 p.
18. Smart, N. The Science of Religion & the Sociology of Knowledge / N. Smart. – Princeton: Princeton University Press, 1973. – 164 p.
19. Smart, N. The Values of Religious Studies / N. Smart // Journal of Beliefs and Values. – 1995. – Vol. 16. – № 2. – P. 7–10.
20. Smart, N. The World's Religions / N. Smart. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – 608 p.
21. Smart, N. Worldviews, Crosscultural Exploration of Human Beliefs. – New York: Charles Scribner's Sons, 1983. – 190 p.
22. Smith, J.Z. Imagining Religion: From Babylon to Jonestown / J.Z. Smith. – Chicago: University of Chicago Press, 1988. – 180 p.
23. Smith, W.C. The Meaning and End of Religion / W.C. Smith. – Minneapolis: Fortress Press, 1991. – 356 p.

Текст поступил в редакцию 07.12.2021.
Принят к публикации 14.02.2022.
Опубликован 23.06.2022.

References

1. Fitzgerald T. *The Ideology of Religious Studies.* New York: Oxford University Press, 2000, 276 p.
2. Kimelev Yu.A. *Sovremennaya zapadnaya filosofiya religii* [Modern Western Philosophy of Religion]. Moscow: Mysl, 1989. 285 p. (in Russian).
3. Kolkunova K.A. *Religiovedcheskie issledovaniya* [Religious Studies]. 2010, no. 3–4, pp. 137–142 (in Russian).
4. Reeh N. Inter-religious Relations as a New Foundation for Comparative Religion. *The Method and Theory in the Study of Religion*. 2020, vol. 32, pp. 47–73.
5. Rennie B.S. The View of the Invisible World: Ninian Smart's Analysis of the Dimensions of Religion and of Religious Experience. *The Bulletin of the Council of Societies for the Study of Religion.* 1999, vol. 28, no. 3, pp. 63–68.
6. Shakhnovich M.M. *Miscellanea humanitaria philosophiae: Ocherki po filosofii i kul'ture. K 60-letiyu professora Yuriya Nikiforovicha Solonina* [Miscellanea humanitaria philosophiae: Essays on Philosophy and Culture. On the 60th anniversary of Professor Yu.N. Solonin]. St. Petersburg: SPbFO, 2001, pp. 301–308 (in Russian).
7. Shakhnovich M.M. *Ocherki po istorii religiovedeniya* [Essays on the history of religious studies]. St. Petersburg: SPbGU, 2006, 290 p. (in Russian).
8. Sharpe E.J. *Comparative Religion: A Story.* London: Duckworth, 2003, 341 p.
9. Smart N. *Beyond Ideology, Religion and the Future of Western Civilization.* New York: Harper & Row, 1981, 350 p.
10. Smart N. *Choosing a faith.* London, New York: Boyars, Bowerdean, 1995, 116 p.
11. Smart N. Comparative Religion Clichés. *Learning for Living*. 1972, vol. 12, no. 2, pp. 4–7.
12. Smart N. *Religion and the Western Mind.* Albany: State University of New York Press, 1987, 142 p.
13. Smart N. *The Phenomenon of Religion.* London: Macmillan, 1973, 157 p.
14. Smart N. *The Religious Experience of Mankind.* New York: Charles Scribner's Sons, 1976, 594 p.
15. Smart N. *The Science of Religion & the Sociology of Knowledge.* Princeton: Princeton University Press, 1973, 164 p.
16. Smart N. The Values of Religious Studies. *Journal of Beliefs and Values.* 1995, vol. 16, no. 2, pp. 7–10.
17. Smart N. *The World's Religions.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 608 p.
18. Smart N. *Worldviews, Crosscultural Exploration of Human Beliefs.* New York: Charles Scribner's Sons, 1983, 190 p.
19. Smith J.Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown.* Chicago: University of Chicago Press, 1988, 180 p.
20. Smith W.C. *The Meaning and the End of Religion*. Minneapolis: Fortress Press, 1991, 356 p.
21. Zabiyako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2010, no. 4, pp. 152–164 (in Russian).
22. Zabiyako A.P. *Sovremennye konteksty magii, religii i paranauki* [Modern contexts of magic, religion and paranoscience]. Eds. Yu.M. Serdyukov, A.P. Zabiyako. Moscow: Academia, 2008, pp. 70–115 (in Russian).
23. Zabiyako A.P. *Vestnik MGU. Ser. "Filosofiya"* [MSU Bulletin. "Philosophy" Series]. 1992, no. 2, pp. 35–42 (in Russian).

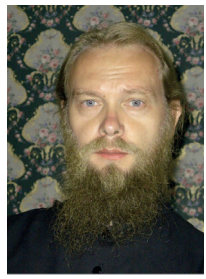
Submitted for publication: December 07, 2021.
Accepted for publication: February 14, 2022.
Published: June 23, 2022.

Религиоведение. 2022. № 2. С. 67–74.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 2. P. 67–74.

DOI: 10.22250/20728662_2022_2_67

Каменчук А.А.

Центр подготовки церковных специалистов Владивостокской епархии Русской православной церкви
690091, Россия, г. Владивосток, ул. Пологая, д. 65
antony-kamenchuk@yandex.ru



Представления о божественном промысле в поздневизантийском богословии и августиновско-томистской парадигме

Аннотация. В данной статье автор показывает развитие христианского учения о промысле в сочинениях поздневизантийских богословов. Христианская мысль к тому времени обозначила догматические границы понимания божественного промысла в сравнении с античными языческими представлениями. В то же время богословие продолжало разрабатывать вопрос о согласовании божественного промысла со свободой человека и наличием зла в мире. Для этого периода оставалась актуальной полемика с языческим фатализмом и исламским детерминизмом. Автор считает, что можно говорить о наличии скрытой и опосредованной дискуссии между паламизмом и томизмом в плане возможностей теоретического обоснования божественного промысла. Паламитское обоснование промысла может быть названо «синергийной парадигмой», тогда как августиновско-томистская разработка представляет собой «умеренно-детерминистскую парадигму». Августиновское учение о благодати представляет собой, по мысли автора, точку разрыва между Западом и Востоком.

Ключевые слова: промысл, предведение, предопределение, провидение, паламизм, поздневизантийский период, августинизм, томизм, фатализм, детерминизм

Alexey A. Kamenchuk

Center for the Training of Church Specialists of the Vladivostok Diocese of the Russian Orthodox Church
65 Pologaya Street, Vladivostok, 690091, Russia
antony-kamenchuk@yandex.ru

Ideas of the Divine Providence in the Late Byzantine Theology and the Augustinian-Thomistic Paradigm

Abstract. In this article, the author shows the development of the Christian doctrine of the providence in the writings of late Byzantine theologians. Christian thought by that time outlined the dogmatic boundaries of the understanding of the divine providence in comparison with ancient pagan ideas. At the same time, the theology continued to develop the question of reconciling the divine providence with the freedom of the man and the presence of the evil in the world. For this period, the polemic with the pagan fatalism and the Islamic determinism remained relevant. The author thinks that we can talk about the presence of a hidden and mediated discussion between the Palamism and the Thomism about the possibilities of the theoretical rationale of the divine providence. The Palamite rationale for the providence can be called a “synergistic paradigm”, while the Augustinian-Thomistic development is a “moderately deterministic paradigm”. The Augustinian doctrine of grace represents, according to the author, a breakpoint between the West and the East.

Key words: providence, foreknowledge, predestination, providence, palamism, late Byzantine period, Augustinism, Thomism, fatalism, determinism

Специфика христианской парадигмы понимания божественного промысла в контексте языческой античной философии

Представления о божественном промысле являются важнейшей частью христианской доктрины и религиозного опыта верующих христиан. Церковные мыслители издревле стремились очертить границы христианского понимания промысла, поскольку данная тема всегда имела отношение к догматическим основам

христианства в рамках антропологии, сотериологии и этико-аскетического учения церкви. Мы можем выделить следующие метафизические основы раннехристианского учения о промысле:

1. Бог отделен от мира;
2. Бог является самосознающим существом;
3. Бог творит мир из ничего и поддерживает его актуальное существование;
4. Бог по своей природе личностно открыт по отношению к инобытию – своему творению;
5. Божественная забота покрывает собой всё существующее без исключения, включая низшие уровни космоса, а также всё ущербное, преходящее, индивидуальное, а также контингентное[1];
6. Божественный промысл един и единственен, что исключает астрологический фатализм[2], как и вообще существование совершенно автономных от бога принципов, детерминирующих человека (однако Бог может использовать физические явления и законы для реализации своего промысла[3]).

С самого начала своего исторического существования христианская мысль на философском уровне дистанцировалась от языческих античных пониманий промысла в рамках атеистической (эпикуреизм), деистической (аристотелизм и средний платонизм), а также пантеистической парадигм (стоицизм и неоплатонизм). Отрицание первых трёх обозначенных тезисов было характерно для пантеистического понимания промысла, согласно которому разумное управление вещами и событиями имплицитно принадлежит самому космосу. С тремя последующими положениями не совпадали деистические концепции промысла, согласно которым наивысшее божество онтологически соотносилось с миром лишь через опосредующие звенья и не «переживало» за события низших слоёв мироздания. В этом контексте нужно сказать и о том, что христианство радикально переосмыслило традиционную для античности концепцию фатума и на доктринальном уровне отвергло астрологический фатализм. Церковные мыслители ещё в доникейский период стали прямо утверждать нехарактерный для античности тезис о личностной соотнесённости Бога с каждой индивидуальной вещью и полноценном присутствии Бога в каждом – даже мельчайшем – событии мировой истории.

В поздневизантийский период *языческие представления о промысле* также подвергались критике. Например, Григорий Палама вспоминает об аристотелевской концепции промысла в контексте полемики с Акиндином: «А Акиндин считает, будто небесная оболочка может заслонять от божественного света, словно от материального: следовательно, он и Бога считает ограниченным, и оградой для Него полагает кривизну неба, делаясь нечестивее [самого] Аристотеля, ибо тот место луны делает границей промысла, а этот говорит, что кривизной небесной оболочки ограничивается божественный свет, словно он телесновидный, материальный и состоит из плотных частей» [Григорий Палама, 2010, 281]. Симеон Солунский выставляет высказывание «Творца небу и земли» в своём комментарии на Символ веры «против эллинов, которые не признают Бога виновником всего, (сотворившим все) из ничего, и промыслителем о всем» [Симеон Солунский, 1857, 117]. Марк Эфесский считает, что отрицание паламитского различия между божественными сущностью и энергиями возвращает человека к дохристианскому представлению о космосе и промысле: «Если мы скажем, как то угодно еретикам, что Бог совершенно недвижим и неэнергиен, то Сам Он будет приводить мир в движение только как цель и предмет стремления, не имея никакого промышления о нём и не распространяя никакой силы [в нём], мир же окажется способным к преднамеренному выбору живым существом, которое вечно само собою управляет и движется одним стремлением к божественному. Однако все это – эллинское и мифообразное и для благочестивых презренное» [Марк Эфесский, 1997, 473].

Также для рассматриваемого периода была актуальна полемика с *исламским детерминизмом*. Суть этой полемики может быть выражена в цитате из сочинения Иоанна Дамаскина: «…если же, как ты говоришь, добро и зло от Бога, то Бог у тебя окажется неправедным, что не так. Ведь раз Бог повелел, как ты говоришь, блуднику блудить, вору красть, мужеубийце убивать; то они достойны чести – ибо сотворили

волю Божию. Окажутся и законодатели твои лжецами, и книги подложными, потому что предписывают сечь блудника и вора, сотворивших волю Божию, и казнить мужеубийцу, которого следовало бы чтить, потому что он сотворил волю Божию» [Иоанн Дамаскин, 1997, 75]. Примечательно, что христианская аргументация против астрологического фатализма и исламского детерминизма в некотором отношении совпадает.

В контексте паламитских споров, на наш взгляд, возникает *скрытая и опосредованная полемика византийских богословов с томизмом в отношении божественного предопределения* и постепенно очерчивается различие между западным и восточным богословием в отношении теоретического обоснования божественного промысла.

Проблематика христианского учения о божественном промысле

Дистанцируясь от языческих концепций промысла, христианские мыслители были вынуждены решать те проблемы, которые возникали внутри отмеченных выше доктринальных границ. Представления о личностном присутствии благого Бога во всём мироздании, о его личностном и заботливом участии в поддержании бытия каждой вещи поднимали проблемы теодицеи и предопределения. Последний вопрос структурно может быть представлен в виде двух затруднений:

По какому принципу абсолютная власть Бога над мирозданием и зависимость твари от Творца соотносится с независимым человеческим самоопределением, которое дано человеку самим богом?

Каким образом можно говорить о реальном независимом самоопределении в контексте учения об абсолютном божественном предведении? Второй вопрос представляет собой, по сути, продолжение и заострение проблематики первого вопроса.

В рамках настоящей статьи мы бы хотели отметить особенности восточнохристианского богословия в плане решения данных проблем на материале позневизантийского периода, когда дистанцирование от языческих концепций уже свершилось и внимание богословов было направлено в первую очередь на проработку специфически христианских аспектов учения о божественном промысле. Магистральные линии западного и восточного богословия в эпоху неразделённой церкви принимали за несомненную истину два тезиса: во-первых, человек наделен от Бога реальной свободой выбора в моральных поступках и, во-вторых, все свободные поступки человека подпадают под сферу божественного промысла, в частности божественного предведения и предопределения.

В рамках настоящей статьи нас интересует различие в путях теоретического согласования божественного промысла (в самом проблемном аспекте – аспекте предведения) и свободного выбора человека. *Нам представляется, что специфика восточнохристианского решения данной проблемы во многом определяется православным учением о божественных свойствах, которое было сформулировано богословами-паламитами*. Католическое богословие не разделяет паламитское учение о божественных свойствах, что придаёт западнохристианскому решению проблемы своеобразный окрас. С течением времени католицизм будет обвинять восточное христианство в некорректном ограничении божественного предопределения (полупелагианстве), а православие будет подозревать католицизм в некорректном подавлении человеческой свободы (детерминизм).

Соотношение понятий «промысл», «предвидение» и «предопределение»

Прежде чем перейти к характеристике восточнохристианского решения заявленной проблемы, необходимо прояснить терминологию. В контексте нашей темы на первый план выходят три основополагающих для христианства понятия: «промысл», «предведение» («провидение») и «предопределение». Очень часто и в современной церковной проповеди, и в трудах средневековых богословов эти понятия используются в качестве синонимов. Однако у каждого из этих терминов имеются характерные оттенки, что позволяет их разграничивать в некоторых контекстах. Мы рассмотрим этот момент с формальной (языковой) и концептуальной сторон.

С формальной точки зрения, учитывая этимологию и наиболее распространённые переводческие решения, можно выстроить следующее соотношение между греческими, латинскими и русскими обозначениями данных понятий[4]:

Греческие термины	Латинские термины	Русские термины
πρόνοιά	providentia	промысл
πρόγνωσις	praescientia	предведение
προορισμός	praedistinatione	предопределение

В концептуальном аспекте проведённый нами анализ показывает, что в попытках разграничения указанных понятий «промысл» будет включать в себя смыслы терминов «предведение» и «предопределение». Промысл в этом терминологическом соотношении означает саму личностную открытость Бога по направлению к твари и сам факт заботы о её существовании. Классическое определение промысла было дано Иоанном Дамаскиным «Промысл есть происходящее со стороны Бога попечение по отношению к сущим» [Иоанн Дамаскин, 2002, 228]. В контексте паламитского учения о божественных энергиях промысл ещё более отчётливо понимается как всюду пребывающее внимание Бога ко всему творению. Определение промысла у Григория Паламы сходное: «Промышление есть отношение Бога к тому, что испытывает действие Его промышления» [Григорий Палама, 1955, 115].

Промыслительное отношение к миру проявляется в двух различных свойствах: «предведении» и «предопределении». «Предведение» будет соотноситься с деятельностью божественного интеллекта, а «предопределение» – с действием божественной воли: «Предопределение есть дело божественного повеления, соединённого с предведением» [Иоанн Дамаскин, 2002, 231]. «Предведение» логически предшествует «предопределению» (с учётом того, что божественная природа находится за пределами временной последовательности). Эта логическая связь обнаруживается и в известном «детерминистском» стихе Послания апостола Павла к Римлянам: «…кого Он предузнал (προέγνω), тех и предопределил (προώρισεν) быть подобными образу Сына Своего» (Рим. 8: 29). Этимологически понятия «промысл» и «предведение» разводит и Григорий Палама: «Всеведение – от созерцания Богом (παρά τό θεάσθαι πάντα τον Θεόν) всех сущих «прежде бытия их» (Дан. 13: 42); и промышление (τό προνοείν) – от наблюдать (έφοράν) и к тому же боготворить (θεοποιεῖν)» [Григорий Палама, 2007, 121].

В данном случае очевидно, что разведение этих аспектов промышления осуществляется по аналогии с тем, как функционирует человеческий интеллект в процессе прогнозирования будущих событий и влияния на них. Также стоит заметить, что у процитированного нами Иоанна Дамаскина не всегда выдерживается указанное нами разграничение (даже в специальных отделах, посвящённых различным аспектам промысла). Проведение различий между этими терминами становится актуальным в контексте учения о божественных энергиях, свободе воли и теодицеи.

Представления о промысле в контексте учения о божественных свойствах в западной и восточной традициях

Разграничение предведения и предопределения использует Иоанн Дамаскин для того, чтобы обосновать *реальность независимого человеческого выбора*: «Бог всё наперед знает, но не всё предопределяет» [Иоанн Дамаскин, 2002, 231]. Григорий Палама разграничивает предведение и предопределение («божественную волю») для того, чтобы *увести бога от ответственности за происходящее в мире зло*: «И к тому же, если силы и энергии Бога не имеют никакого различия между собой и по отношению к сущности, то и божественная воля ничем не разнится от предведения, и поистине провидящий всё Бог будет, согласно Акиндину, желающим зла, до чего не доходил в своих мудрованиях даже Мани» [Григорий Палама, 2010, 23]. Отсутствие онтологического «зазора» между предведением и предопределением, действительно, делает предвидение жёстким принципом, программирующим всё существующее на совершение одного единственного неотвратимого сценария.

В августиновско-томистской линии сложилось иное представление о божественных свойствах. Разграничение между ними на онтологическом уровне стирается: в реальности божественная природа настолько проста, что божественные свойства тождественны друг другу и самой божественной сущности. Фома Аквинский неоднократно подчёркивает этот факт: «Но всё, что есть в Боге – это божественная

сущность» [Фома Аквинский, 2004, 217]; «В Нём нет ничего, кроме его сущности» [Там же, 125], «Но у божественного ума только одна деятельность – его сущность...» [Там же, 253]. В частности, мыслительная деятельность бога отождествляется с божественной сущностью: «...мыслить – это божественная сущность, и бытие Божье, и сам Бог...» [Там же, 217]; «...его мыслительная деятельность есть его сущность... в его уме нет никаких идей кроме его собственной божественной сущности» [Там же, 221]. Познавательная способность, которая проявляет себя в предведении, как и само знание Бога о грядущих событиях, так же не отличается от сущности Бога: «Но Бог познает все одним действием, и это действие – его сущность...» [Там же, 259]; «... в Божием уме ум и то, что он мыслит, всецело едины...» [Там же, 276]; «... его знание есть его сущность» [Там же, 259]. Паламитское богословие категорически не соглашается с такими представлениями. Полемическое высказывание Григория Паламы в адрес Акиндина может быть адресовано и Фоме Аквинскому: если нет объективного различия между сущностью и энергиями, а также между самими энергиями, то нам придётся признать, что зло непосредственно от божественного произволения[5].

В соответствующих разделах «Суммы теологии» Фома Аквинский доказывает, что Бог не желает зла и предведение не налагает необходимости на всё без исключения события: «…если божественное провидение предназначает чему-либо произойти неколебимо и с необходимостью, то оно и происходит неколебимо и с необходимостью, а если что происходит случайно, то, значит, божественное провидение и предназначило ему произойти случайно» [Фома Аквинский, 2002, 302]. Божественные знание и воля, по мысли Аквината, «не уничтожают случайности в вещах, хотя сами по себе они всецело неизменны и неколебимы» [Там же, 316]. В этих суждениях мы обнаруживаем совпадение Фомы Аквинского с представлениями восточных отцов: учение о том, что бог не желает зла и даровал человеку свободу являются догматическими основаниями классического христианского богословия. Проблема возникает в аспекте согласования этих догматических позиций с пониманием божественных свойств. Д. Бредшоу так характеризует эту проблему в сочинениях Августина и Фомы Аквинского: «И если божественная воля идентична с божественной сущностью, тогда получается, что божественная сущность не может никак подвергаться влиянию от творений. Так же и божественная воля – никак не может быть подвержена воле творений. Из этого вытекает, что божественная воля должна быть сама собой и не может определяться тем, что делают люди» [Бредшоу, https://www.pravmir.ru/proessor-devid-bredshou-est-li-u-nas-svoboda-voli-otvetyi-ottsov-tserkvi/].

Возможно, что имеется некоторая связь между этой проблемой и тем, что августиновско-томистское богословие испытывало некоторые колебания в вопросе соотношения божественного промысла и свободы воли. Это было подмечено, в частности, русскими дореволюционными богословами: «Православные теисты отмечали неопределённость позиции римо-католической мысли (как целостного явления) по вопросу предопределения с удержанием двух противоположных решений (августиновского детерминизма и пелагианского индетерминизма) в рамках одной религиозно-философской традиции и даже на уровне одной официальной доктрины (детерминизм в космологии и индетерминизм в этике, а также неопределённость на уровне антропологии)» [Мезенцев, 2016, 202]. Специально на эту тему высказывался, например, А.А. Бронзов: «У Фомы Аквината встречается, с одной стороны, нечто вроде детерминизма, а с другой – православное учение. Выйти из этих разногласий ему не удалось. Одни потому обвиняют Фому Аквината в детерминизме, а другие считают его противником детерминизма. Но как бы то ни было, как бы ни противоречил себе Фома Аквинат, но он все-таки отстаивает свободу воли» [Мезенцев, 2016, 50–51]. А.А. Бронзов воспринимает Фому как умеренного детерминиста в сравнении с Августином. Об отходе Фомы от чистого августинианства говорит также и А. Конев: «В вопросе соотношения добродетелей и благодати Палама принимает типичное для восточной традиции учение о синергии. Фома здесь занимает сходную позицию: отходит от чистого августинианства и говорит о “двойной причинности”, согласно которой человеческое действие может быть атрибутирова-

но как Богу, так и человеческому субъекту» [Конев, http://esxatos.com/konev-uchenie-obojenii-fomy-palamy]. И, пожалуй, самым главным доказательством того, что Фома Аквинский не является всецело последовательным детерминистом, являются его полемические высказывания в адрес исламского фатализма: «Также не менее ошибочно говорить, что божественное предведение или предустановление налагает необходимость на человеческие действия; [в таком случае] свобода выбора будет уничтожена, как и ценность совета, полезность законов, забота [о совершении] хороших поступков, а также справедливость наказаний и вознаграждений» [Thomae de Aquino, https://www.corpusthomisticum.org/ocg.html]. Однако томистская позиция в понимании промысла, взятая в полном объёме, не является тождественной паламитскому синергизму. Очевидно, что *точкой разрыва между томизмом и паламизмом является августиновское учение о благодати* в её отношении к Богу и в её отношении к тварному миру.

Заключение

Итак, в настоящей статье был представлен краткий обзор основных линий развития богословского учения о промысле в поздневизантийский период и обозначена специфика восточнохристианского обоснования божественного промысла в сравнении с августиновско-томистским богословием. К началу поздневизантийского периода догматические границы христианского учения о промысле уже были очерчены. Однако с течением времени можно говорить о появлении *двух различных богословско-философских парадигмах* понимания промысла: *синергийной* на Востоке, связанной с паламитским богословием энергий, и *умеренно-детерминистской* на Западе, связанной с рецепцией августиновского наследия в томизме. Для христианского богословия данного периода остаётся актуальным полемика с языческим и мусульманским фатализмом.

Также мы имеем право говорить, что в XIII–XIV вв. разворачивалась скрытая и опосредованная дискуссия между Западом и Востоком в плане богословского учения о промысле. Впоследствии она будет эксплицирована в литературе: католики будут обвинять православных в полупелагианстве, а православные католиков – в детерминистских наклонностях. Латинское влияние на православное богословие приведёт к встрече двух отмеченных парадигм. В дальнейшем именно эти две парадигмы будут конституировать разработку учения о промысле.

Библиографический список

1. Амвросий (Погодин), архим. Рассуждение Михаила Пселла относительно определения его смерти / Амвросий (Погодин), архим // Михаил Пселл. Богословские сочинения. – СПб.: РХГИ, Летний сад, Журнал «Нева», 1998. – С. 96–102.
2. Бредшоу, Д. Есть ли у нас свобода воли? Ответы Отцов Церкви [Электронны2й ресурс] / Д. Бредшоу // Портал «Православие и мир». – URL: https://www.pravmir.ru/proessor-devid-bredshou-est-li-u-nas-svoboda-voli-otvetyi-ottsov-tserkvi/ (дата обращения 06.04.2021)
3. Григорий Палама. Антирретики против Акиндина / Григорий Палама. – Краснодар: Текст, 2010. – 368 с.
4. Григорий Палама. Письмо к Акиндину св. Григория Паламы / Григорий Палама // Православная мысль. – 1955. – Вып. 10. – С. 113–126.
5. Григорий Палама. Собеседование православного с варлаамитом, подробно опровергающее варлаамитское заблуждение / Григорий Палама // Трактаты. – Краснодар: Текст, 2007. – С. 121–182.
6. Иоанн Дамаскин. Беседа сарацина с христианином / Иоанн Дамаскин // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. – М.: Мартис, 1997. – С. 75–81.
7. Иоанн Дамаскин. Источник знания / Иоанн Дамаскин. – М.: Индрик, 2002. – 414 с.
8. Конев, А. Сопоставление учения об обожении в богословии Фомы Аквинского и Григория Паламы / А. Конев // Богословский клуб «Эсхатос». – URL: http://esxatos.com/konev-uchenie-obojenii-fomy-palamy (дата обращения 06.04.2021).
9. Марк Эфесский. О сущности и энергии / Марк Эфесский // А.Ф. Лосев. Имя. – СПб.: Алетейя, 1997. – С. 472–488.

10. Мезенцев, И.В. С высоты русского Востока. Православно-академическое осмысление религии и конфессиональной метафизики в предреволюционный период / И.В. Мезенцев. – Владивосток: Издательство ДВФУ, 2016. – 279 с.
11. Симеон Солунский. Изложение необходимейших (указаний) о выражениях божественного Символа, откуда они собраны и против кого поставлены / Симеон Солунский // Писания святых отцов и учителей Церкви, относящихся к истолкованию православного богослужения. – СПб.: В типографии Г. Трусова, 1857. – Т. 3. – С. 117–132.
12. Фома Аквинский. Сумма против язычников / Фома Аквинский / Пер. и прим. Т.Ю. Бородай. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. – Кн. 1. – 439 с.
13. Фома Аквинский. Сумма теологии / Фома Аквинский. – Ч. 1. – Киев: Эльга; Ника-центр; М.: Элькор-МК, 2002. – 560 с.
14. Thomae de Aquino. De rationibus Fidei [Электронный ресурс] / Thomae de Aquino // Corpus Thomisticum. – URL: https://www.corpusthomisticum.org/ocg.html (дата обращения 06.04.2021)

Текст поступил в редакцию 16.11.2021.
Принят к публикации 17.01.2022.
Опубликован 23.06.2022.

[1] «Но Тот, Который столь абсолютно сверхъестественно в неприступных [высотах] сверхвоздвигнут, по присущему Ему преизбытку благости присно **промышляя и обо всех столь низших Его и ещё не сущих** [Его творениях], каждое [из них] предузнал и предопределил, вневременно помыслив» [Григорий Палама, 2010, 7].
[2] В паламитской картине мира не остаётся места для автономно существующего фатума, поскольку промысл – это не ипостась и не сущность, а божественная энергия: «И мы также научены, что Его человеколюбие и благость к нам, и обо всем промысл, и вообще все таковое, не суть сущности, ни ипостаси, но энергии, созерцаемые окрест Бога, неотделимые от Его природы, – иначе говоря, – нетварные» [Григорий Палама, 2010, 174].
[3] Например, Михаил Пселл включал физические законы в управление космосом наряду с промыслом. По его мнению, «ведение (или: предведение) Божие не есть предопределение; судьба человека хотя и находится под промыслом Божиим, но также подвластна и физическим законам и принадлежит власти свободы воли в человеке» [Михаил Пселл, 1998, 97].
[4] Соотношение латинских и греческих терминов можно проследить на основе нескольких отрывков из сочинения Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры» в PG, т. 94, ст. 963–964 и ст. 969–970.
[5] Примечательно, что и Григорий Палама, и Фома Аквинский ссылаются на Ареопагитский корпус в контексте учения о божественном промысле, формулируя в итоге нетождественные концепции. Григорий Палама был знаком с августиновской триадологией, но паламитская теология следует по другому пути в разработке учения о божественных свойствах.

References

1. Ambrose (Pogodin). *Rassuzhdenie Mihaila Psella otnositel'no opredeleniya ego smerti* [The reasoning of Michael Psellus regarding the definition of his death]. St. Petersburg: RHGI, Letnij sad, Zhurnal "Neva", 1998, pp. 96–102 (in Russian).
2. Bredshou D. *Est' li u nas svoboda voli? Otvety Otcov Cerkvi* [Do we have free will? Church Fathers Answers]. Available at: https://www.pravmir.ru/proessor-devid-bredshou-est-li-u-nas-svoboda-voli-otvetyi-ottsov-tserkvi/ (accessed on April 6, 2021) (in Russian).
3. Gregory Palamas. *Antirretiki protiv Akindina* [Antiretics against Akindin]. Krasnodar: Tekst, 2010, 368 p. (in Russian).
4. Gregory Palamas. *Pis'mo k Akindinu sv. Grigoriya Palamy* [Letter to Akindinos of Saint Gregory Palamas]. Paris: Imka-press, pp. 113–126 (in Russian).
5. Gregory Palamas. *Sobesedovanie pravoslavnogo s varlaamitom, podrobno oprovergayushchee varlaamitskoe zabluzhdenie* [The interview between an Orthodox Christian and Barlaamite, refuting in detail the Barlaamite delusion]. Krasnodar: Tekst, 2007, pp. 121–182 (in Russian).
6. John of Damascus. *Beseda saracina s hristianinom* [Saracen conversation with a Christian]. Moscow: Martis, 1997, pp. 75–81 (in Russian).
7. John of Damascus. *Istochnik znaniya* [The source of knowledge]. Moscow: Indrik, 2002, 414 p. (in Russian).
8. Konev A. *Sopostavlenie ucheniya ob obozhenii v bogoslovii Fomy Akvinskogo i Grigoriya Palamy* [Comparison of the doctrine of deification in theology of Thomas Aquinas and Gregory Palamas]. Available at:: http://esxatos.com/konev-uchenie-obojenii-fomy-palamy (accessed on April 6, 2021) (in Russian).
9. Mark of Ephesus. *O sushchnosti i energii* [About the essence and the energy]. St. Petersburg: Aletejya, 1997, pp. 472–488 (in Russian).

10. Mezencev I.V. *S vysoty russkogo Vostoka. Pravoslavno-akademicheskoe osmyslenie religii i konfessional'noj metafiziki v predrevolyucionnyj period* [From the height of the Russian East. Orthodox-academic comprehension of religion and confessional metaphysics in the pre-revolutionary period]. Vladivostok: FEFU Publ., 2016, 279 p. (in Russian).
11. Symeon of Thessalonica. *Izlozhenie neobhodimejshih (ukazanij) o vyrazheniyah bozhestvennogo Simvola, otkuda oni sobrany i protiv kogo postavleny* [A statement of the most necessary (indications) about the expressions of the divine Symbol, from where they were collected and against whom they were set]. St. Petersburg: Trusov's Publ., 1857, pp 117–132 (in Russian).
12. Thomas Aquinas. *Summa protiv yazychnikov* [Summa contra Gentiles]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2004, 439 p. (in Russian).
13. Thomas Aquinas. *Summa teologii* [Summa Theologica]. Kiev: El'ga; Nika-centr; Moscow: El'kor-MK, 2002, 560 p. (in Russian).
14. Thomae de Aquino. *About the foundations of faith* [De rationibus Fidei].Corpus Thomisticum. Available at: https://www.corpusthomisticum.org/ocg.html (accessed on April 6, 2021) (in Latin).

Submitted for publication: November 16, 2021.
Accepted for publication: January 17, 2022.
Published: June 23, 2022.

Религиоведение. 2022. № 2. С. 75–82.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 2. P. 75–82.

DOI: 10.22250/20728662_2022_2_75

[1]Оболевич Т., [2] Цыганков А.С.

[1,2] Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
[1,2] 105066 Россия, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4
[1] tereza.obolevich@upjp2.edu.pl, [2] m1dian@yandex.ru

Т. Оболевич

А.С. Цыганков

С.Л. Франк как критик оккультизма

Аннотация. В статье на основании зарубежных архивных материалов, эпистолярного наследия и периодической печати проводится историко-философская реконструкция отношения русского философа С.Л. Франка к теософии и оккультизму. Приводятся архивные документы, содержащие критику философом теософского учения мыслителя-эмигранта Петра Демьяновича Успенского и в частности его книги «Новая модель вселенной», в которой содержалось учение теософа об оккультно-магической системе «Четвертого пути» (эту книгу планировалось перевести на нидерландский язык при посредничестве сотрудника основанной в 1925 г. еженедельной газеты «Слово и дух» («Woord en Geest»), Хенка Вехгелара (Henk Wechgelaar)). Проведён анализ эволюции взглядов С.Л. Франка на паранормальные явления, которые были сформулированы философом в ряде его лекционных выступлений в Берлине (7 марта 1927 г.), Риге (29 февраля 1928 г.), Даугавпилсе (6 марта 1928 г.), Таллинне (11 марта 1928 г.), Каунасе (27 марта 1928 г.) и Белграде (26 апреля 1930 г.); а также на соотношение теософии и оккультизма с наукой и религией, высказанное С.Л. Франком как в его докторской (незащищенной) диссертации «Душа человека», так и в его более поздних работах и выступлениях. В Приложении публикуется перевод письма С.Л. Франка Х. Вехгелару из архива Амстердамского свободного университета, в котором философ выражает свое отношение к теософскому учению (автограф: Brief van Simon Frank aan H Wechgelaar // Amsterdam, UVA copy UB: HSS-mag.: XXXIII Pos: map Wechgelaar [H.]).

Ключевые слова: русская философская эмиграция, русская философия в Нидерландах, теософия, оккультизм, С.Л. Франк, П.Д. Успенский

[1]Teresa Obolevich, [2] Alexander S. Tsygankov

[1,2] National Research University "Higher School of Economics"
[1,2] 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russia
[1] tereza.obolevich@upjp2.edu.pl, [2] m1dian@yandex.ru

S.L. Frank as a Critic of Occultism

Abstract. The article proposes the historico-philosophical reconstruction of S.L. Frank's attitude to theosophy and occultism, made on the basis of foreign archival materials, epistolary heritage as well as periodicals. The authors present the archival documents containing the philosopher's critique of theosophical teachings of the emigrant thinker Pyotr Demianovich Ouspensky, especially expressed in his book "The New Model of the Universe", which contains the theosophist's teaching about the occult-magic system called the "Fourth Way". This book was to be translated into Dutch due to Henk Wechgelaar from the weekly newspaper "Woord en Geest", founded in 1925. The article analyzes the evolution of S.L. Frank's views on paranormal phenomena, which were formulated by the philosopher in a series of his lectures in Berlin (March 7, 1927), Riga (February 29, 1928), Daugavpils (March 6, 1928), Tallinn (March 12, 1928), Kaunas (March 27, 1927) and Belgrade (April 26, 1930); as well as the relation of theosophy and occultism to science and religion as expressed by S.L. Frank both in his doctoral (undefended) dissertation "The Soul of Man" and in his later works and talks. In the Appendix, the article provides a Russian translation of S.L. Frank's letter to H. Wechgelaar from the archives of the Amsterdam Free University, in which the philosopher expresses his attitude to theosophical teaching (the original: Brief van Simon Frank aan H Wechgelaar, Amsterdam, UVA copy UB: HSS-mag.: XXXIII Pos: map Wechgelaar [H.]).

Key words: Russian philosophical emigration, Russian philosophy in the Netherlands, theosophy, occultism, S.L. Frank, P.D. Ouspensky

Введение

В творческой биографии С.Л. Франка имел место эпизод, связанный с известным русским теософом Петром Демьяновичем Успенским (1878–1947): Франк каким-то образом оказался участником эпистолярного обсуждения одной из книг последнего. Обстоятельства этого происшествия не вполне ясны, однако можно попытаться воспроизвести сохранившиеся документы и на их основании воссоздать некую общую картину.

Архивный эпистолярий
(Хенк Вехгелар, Хендрик Пос, Семен Франк)

В архиве Амстердамского свободного университета сохранилось письмо сотрудника основанной в 1925 г. еженедельной газеты «Слово и дух» («Woord en Geest») Хенка Вехгелара (Henk Wechgelaar) [Woord en Geest, 1931, 6], которое было адресовано к коллеге Франка, филологу и профессору Амстердамского университета Хендрику Йозефусу Посу (Hendrik Josephus Pos, 1898–1955) [см.: Цыганков, Оболевич, 2020, 36–37, 58, 71] и касалось возможности издания перевода книги Успенского на нидерландский язык. Стоит привести этот документ полностью:

H. Wechgelaar
Роттердам, 22 октября 1931.
Claes de Vrieselaan 165.
Господину проф., д-ру Х.Й. Посу
Corellistraat 25
Amsterdam

Глубокоуважаемый проф. Пос,

Ваше дружеское письмо с приложением так долго оставалось без ответа по причине того, что я хотел сначала понять, смогу ли я найти издателя для перевода. После переговоров с издательством Nijgh & van Ditmar[1] я оставил дальнейшие попытки. Nijgh & van Ditmar не считают, что это «их направление» и потому они не расположены к публикации. Но не эта неудача, которую я потерпел вначале, лишила меня мужества; я спросил сам себя, буду ли я нести ответственность за помощь в распространении тех взглядов, которые я не разделяю и не могу разделять пусть даже они и проповедуют христианство, которое, однако, никогда не будет моим христианством. С одной стороны, автор пытается подкрепить своё изложение цитатами из Библии, но, с другой стороны, он во многих местах совершенно против христианского учения. Но всё же неверным является утверждение проф. Франка о том, что автор хочет «обосновать» вульгарную теософию несмотря на то, что иногда он действительно движется в этом направлении. Здесь он относится к позитивистам столь же сильно, сколь к теософам. Успенский хочет преодолеть границу между нашим миром и «вечностью»; он желает получить сверхчеловека из 4-го измерения с «космическим сознанием». «Немногие» могут этого достигнуть, если бы мы смогли сделать это, пишет он, то оказались бы на границе перехода ко всеобщему пробуждению. Он возвещает начало новой эры. С одной стороны, он – мистик и оккультист, с другой – математик. Но мне кажется, что математика – его слабая сторона. Он комично возится с такими понятиями, как точка, линия и плоскость. В конце концов, они не являются вещами, но являются границами. Лишь в нашем 3-м измерении они имеют значение. Получается, что собака – это животное с сознанием второго измерения. Выводы его также удивительны. Перейти из 1-го во 2-е измерение нельзя, нельзя также из 2-го в 3-е, а вот из 3-го в 4-е – пожалуйста.

Впрочем, читать эту книгу было удовольствием, как по причине её стиля, так и по причине интеллектуальных находок. Однако Вы не просили меня о критике Tertium Organum. Простите мне моё отклонение от темы. Я не могу Вас в достаточной мере отблагодарить за Ваши бескорыстные усилия, на которые Вы ради меня пошли. Я с удовольствием бы воспользовался этой возможностью, чтобы отплатить Вам, но, увы… Если Вы заинтересованы в чтении книги, я Вам с удовольствием её вышлю.

С сердечными приветами Ваш [van H. Wechgelaar, 1931].

Как видно, автор письма сомневается, стоит ли ему, как христианину, «приложить руку» к распространению в Голландии взглядов Успенского, в особенности его оккультно-магической системы «Четвертого пути». Примечательно, что в своём письме Вехгелар ссылался на мнение С.Л. Франка (не соглашаясь с ним) о том, что Успенский пытается «обосновать» вульгарную теософию.

Более того, в том же фонде амстердамского архива находится письмо самого Франка к Вехгелару, в котором русский философ представил свою позицию относительно Успенского и его книги, которая, вероятно, «будет иметь издательский успех»[2], однако, по сути, есть «рационалистическая фантастика и псевдонаучное обоснование безумнейших суеверий». В публикуемом в этом номере переводе письма Франк также затрагивает тему теософии. Как известно, Успенский увлекался и оккультизмом, который решительно осуждал русский философ.

Позиция С.Л. Франка по отношению к «оккультным наукам» как составная часть проблемы соотношения науки и религии

В конце 20-х годов Франк многократно читал лекцию, озаглавленную «О чудесах» [Frank, Outlines of Three Lectures] и посвящённую паранормальным явлениям. Сохранились сведения о том, что лекция на эту тему состоялась в Берлине (7 марта 1927 г.) [Chronik russischen Lebens, 1999, 309], Риге (29 февраля 1928 г. в Русском клубе: по словам Франка, «вчера я читал первую лекцию об оккультизме; народу было масса, не все могла понять, и были в связи с этим настоящие русские скандалы») [Франк, 1928, 5; Ковальчук, 2015, 13; Ковальчук, 2017, 49], Даугавпилсе (6 марта 1928 г. в Русском академическом обществе) [Вести из Двинска, 1928, 6], Таллинне (11 марта 1928 г. в Русском народном университете в здании русской гимназии, где также было много людей, несмотря на Пасху) [Франк, 1928, 14–15; Проф. С.Л. Франк в Ревеле, 1928, 1], Каунасе (27 марта 1928 г. в большом зале Литовского университета), а также в Белграде (26 апреля 1930 г. в Русском научном институте) [Интересная лекция, 1930]. Франк призывал не игнорировать значение области подсознательного и других, пока неизвестных, механизмов психики. В то же время он предостерегал от попыток «магического» использования парапсихических явлений, оккультизма и других проявлений «низшей» мистики [Глебов, 1928, 2]. Согласно репортёру латвийской газеты, слушатели лекции Франка

пришли за решением вопроса – вступить ли в тот или иной спиритический кружок или нет. И вот, когда лектор указал на опасность занятиями оккультными науками и советовал воздержаться от увлечения оккультизмом, многие уходили с лекции с облегчённым сердцем. <…> Думаю, что после первой лекции число адептов оккультистов в Риге упало [Нео-Сильвестр, 1928, 4].

Кроме того, 29 мая 1925 г. Франк прочёл в Шуберт-зале в Берлине лекцию «Оккультные явления с точки зрения науки и религии (на основании новейших экспериментальных исследований)», сбор от которой предназначался в пользу гимназии Академического союза [Хроника, 1925а]. Философ привёл примеры экспериментальных исследований в этой области, которые, по его мнению, свидетельствуют о реальности духовных сил, и остановился на указании мнимого и истинного значения «оккультных явлений для религиозного миросозерцания» [Оккультные явления, 1925].

Лекции о т. наз. паранормальных явлениях составляли часть более обширной темы, рассматриваемой Франком и касающейся отношения между наукой и религией. Так, ещё ранее, в письме к Бердяеву от 2 ноября 1925 г. Франк сообщал: «Я мог бы написать под заглавием “Религия и соврем<енное> научн<ое> миросозерцание” обзор современной естественно-научной литературы, то есть очерк преодоления в ней материализма и натурализма – тут есть много интересного, я кое с чем ознакомился и читаю в этом году также курс в Академии» [Из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева, с. 138]. А 15 января 1926 г. философ написал: «Я мог бы предложить краткий курс (3–4 двухчас<овых> лекц<ии>) на тему “Религия и наука”» [Из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева, 140; Оболевич, Цыганков, 2017, 94]; инаугурационную лекцию Франк прочел 30 октября 1925 г. [Хроника, 1925б].

Кроме того, 21 февраля 1926 г. во время заседания Русской религиозно-философской академии в Париже Франк выступил с докладом, озаглавленным «Религиозное возрождение и современная наука». Журналист эмигрантской газеты «Дни» изложил содержание выступления Франка следующим образом (мы приводим текст in extenso):

В воскресенье 21 февраля состоялся доклад приехавшего в Париж С.Л. Франка на тему: «Религиозное возрождение и современная наука». Тема эта, которая и во все времена была весьма актуальной, как нынче принято выражаться, привлекла много публики и, главным образом, такой, которая наперёд ждала от докладчика определённых выводов и сентенций. Ожидания эти в полной мере оправдались. Докладчик поставил себе вполне определённую задачу: показать, что религия с наукой вообще ничем не связаны и что вторая совершенно не нуждается в почерпаниях подкреплений в науке, а наоборот, «науке следует многому поучиться у религии». Но поскольку наука является фактом и фактом довольно серьёзным, то докладчик задался целью показать, что современная наука потерпела полное крушение своих ещё недавних устоев (конца прошлого века) и вся целиком лишь может служить возвеличению религиозного сознания. Так, по отношению к дарвинизму докладчик заявил, что «едва ли нынче найдётся естествоиспытатель, который не стыдился бы придавать какое-либо значение этому учению». Что касается теории строения материи, то она совершенно провалилась со всеми законами сохранения энергии и пр. Биология, по убеждению докладчика, также окончательно покоится на теории телеологизма или энтелехизма, возвещённого Дришем. Что касается психологии, то, опять-таки, теперь «нет такого психолога, который не стыдился бы за недавние психофизические теории», и в доказательство почтенный докладчик привёл наступивший расцвет оккультных наук, спиритизма и пр., которые сделались объектом научного исследования. В заключение докладчик дал характеристику атеизма, настолько «упрощённую», что объявил атеистов просто безумцами, патологическими субъектами, а в подтверждение величия божия докладчик подтвердил (в ответ на анекдот, приведённый проф. Габриловичем), что и два равных треугольника при наложении совпадают с помощью божьей. Это заключительное слово почтенного докладчика было награждено дружными аплодисментами аудитории.

С критикою выступило несколько лиц из присутствующих: проф. Габрилович, проф. Вышеславцев, д-р Глуш[?] [нрзб], г.г. Гурвич и Теплицкий, а в конце взял слово присутствовавший на докладе епископ Вениамин, а затем своё заключение сделал председатель собрания Н.А. Бердяев. Все выступавшие единодушно осудили методы, к которым в суждениях своих прибегал докладчик. Независимо от личных отношений к вопросу о религии, все оппоненты осудили взгляд докладчика на науку, на преждевременные похороны последней. Что касается воззрений по поводу оценки докладчиком современной науки, то ему пришлось признать, что в положительных науках он недостаточно компетентен, но что он «чувствует», что наука потеряла значение. На указание двух ораторов, что докладчик совершенно устранил из поля зрения гуманитарные науки, что он встретил бы много возражений против уверенности его в крушении позитивизма, последний лишь ответил, что и гуманитарные науки также потерпели крушение, но доказательств этому не приводил. Большое сочувствие вызвало слово, сказанное епископом Вениамином, который заметил, что «он очень рад, что видит людей науки, защищающих религию, но что для последней это совершенно безразлично, и если бы науки не существовало, то можно обойтись и без нея». В заключение епископ сказал, что дело не в науках, а в вере в непреложные факты. «Когда я читаю жизнь и деяние Серафима Саровского, который видел Богоматерь, говорил с Нею и со святыми, то это для меня факт существования Бога». Это слово епископа Вениамина сопровождалось громкими аплодисментами [Л.Т., 1926].

Упомянутый доклад лёг в основу статьи Франка «Религия и наука в современном сознании», опубликованной в бердяевском журнале «Путь», о чём говорит авторское примечание [Франк, 1926, 145–156]. В этом тексте философ – вопреки

несколько одностороннему репортажу с парижской лекции, подчёркивающему критическое отношение Франка к науке, а возможно, корректируя свои более ранние, слишком радикальные высказывания, – написал, что не правы как те, кто отвергает религию, так и те, кто «из потребностей религиозной веры» отвергает науку: «либо потому, что потеряли к ней всякий вкус и не придают ей никакого значения, либо же потому, что принципиально враждебны к ней, как к началу, мешающему цельности религиозной жизни» [Там же].

Тем не менее, отношение Франка к оккультизму не изменилось. Допуская существование т. наз. паранормальных (и в этом смысле «оккультных») явлений, которые пока не объяснимы наукой, он резко критиковал оккультные и теософские практики с религиозной, христианской точки зрения как лжемистику. «Если доказана истинность оккультных явлений, появляется страшный соблазн – подменить ими религию, выдать их за доказательство справедливости учения Церкви» [Глебов, 1928, 2]. Согласно Франку,

Эти два рода мистики следует строго различать, что, к сожалению, далеко не всегда делается увлекающимися оккультизмом. Подлинные мистики никогда не теряют своей личности, своего «я» полностью при переживании экстаза [М., 1928, 2].

В записных книжках Франка сохранилось следующее высказывание:

Оккультные явления достаточны для опровержения материализма – механист<ической> картины міра, они доказывают реальность духовн<ых> сил. Но они не имеют положит<ельного> религиозного смысла, они – не путь к Богу, к религ<иозной> просветл<енности> личности; факт «расширения», как бы «разлезания по швам» вселенной как-то согласуется с общей идеей распадения или разложения міра [Notebooks of Semen Frank].

Франк констатировал: «если духовная смута нашего времени и порождает часто наивный, беспомощный религиозный дилетантизм, ищущий новых или экзотических откровений и привлекаемый такими ублюдочными формами псевдо-науки и псевдорелигии, как “теософия” или “антропософия”, то более глубокое и напряжённое религиозное сознание, которому вообще дано ведать образ Христа и хоть смутно вспоминать содержание его откровения, не может не испытывать на себе их притягательной силы, не двигаться им навстречу» [Франк, 2021, 119]. Уже в своей докторской (незащищённой) диссертации «Душа человека» Франк красноречиво выразил своё отношение к сфере, которая не поддаётся научному объяснению, но при этом с лёгкостью становится областью познавательной «манипуляции»:

В двух формах происходит, в области учений о душе <…> устранение научного знания: в форме наивной фальсификации науки через безотчётное, сумбурное её смешивание с религией и мистикой и в форме сознательного отрицания науки. Первое мы имеем в столь популярных ныне оккультических и теософских учениях о душе, которые сами именуют себя сокровенной наукой («Geheimwissenschaft» Штейнера!). В настоящее время, конечно, уже невозможно относиться с огульным отрицанием как к сплошному суеверию и шарлатанству ко всей области упомянутых учений: слишком много здесь оказалось проверенных фактов и слишком ясна связь их с интереснейшими достижениями официально признанной научной психологии (гипноз, «подсознательное» и пр.). Интерес к этой области обнаруживают теперь все живые, непредвзятые умы, субъективно, по своим симпатиям и умственным привычкам, совершенно далёкие от неё. И огульное отрицание и высмеивание есть здесь обычно лишь признак высокомерной, псевдонаучной узости. За всем тем остаётся несомненным, что так, как по большей части ведутся исследования этого типа, они представляют невыносимую смесь объективных наблюдений с субъективной фантастикой и, главное, основаны на грубейшем смешении науки с мистикой, одинаково искажающем ту и другую и ведущем к какому-то противо-

естественному супранатуралистическому материализму. Тонкая, своеобразная, ни с чем не сравнимая область духовной жизни, достижимая лишь нечувственному внутреннему созерцанию, рассматривается здесь как что-то видимое, осязаемое, материальное, над чем можно производить внешние эксперименты, что можно даже взвешивать и фотографировать; и именно в силу этой ложной рационализации по существу сверхрационального действительно рациональный момент всякого знания – точность понятий, последовательность и обоснованность мышления, ограничение доказанного и объективного от сомнительного и непроверенного – становится совершенно невозможным, и шарлатаны и легковеры имеют здесь в силу самого метода, в силу основных предпосылок исследования неизбежный перевес над добросовестными и осторожными людьми [Франк, 1997, 11–12].

В **заключении** необходимо отметить, что «оккультную мудрость» Франк называл просто-напросто «самозванной» [Франк, 1990, 473].

***

Ниже мы публикуем перевод письма Франка Вехгелару, в котором философ выражает своё отношение к теософскому учению. Автограф: Brief van Simon Frank aan H Wechgelaar // Amsterdam, UVA copy UB: HSS-mag.: XXXIII Pos: map Wechgelaar [H.]. Письмо публикуется с разрешения архива Амстердамского свободного университета, которому мы выражаем искреннюю признательность.

Приложение

Письмо С.Л. Франка Х. Вехгелару

Berlin-Halensee
Hectorstr. 20
den 7 Oktober 1931.

Уважаемый господин коллега!

Большое спасибо за Ваше дружеское письмо, которое я только что получил, вернувшись из поездки[3].

Успенского[4] *и его книгу я очень хорошо знаю, свою английскую книгу*[5] *он мне прислал. Успенский – очень умный и острый мыслитель, который, однако, посвятил себя неприемлемому для меня делу: обоснованию и логической систематизации вульгарной теософской доктрины. Его английская книга – переработка целой серии русских работ, которые он издал раньше. Во время войны он долгое время провёл в Индии*[6] *и теперь живёт в Англии*[7]*. Книга очень остроумна и логически строга, но в то же время написана для вульгарного духовного вкуса, который отличает теософов. Всё это духовное направление есть рационалистическая фантастика и псевдонаучное обоснование безумнейших суеверий. Эта книга, как мне кажется, несомненно будет иметь издательский успех; она, несмотря на свою логическую изысканность, написана для широких масс современных интеллектуалов.*

С наилучшими приветами и глубоким уважением Ваш С. Франк

Благодарность

Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

Acknowledgement

This article is an output of a research project implemented as part of the Basic Research Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE University).

Библиографический список

1. Вести из Двинска // «Слово». – 10.03.1928. – № 798. – С. 6.
2. Г[лебов], Б. Наука о чудесах. На лекции проф. С.Л. Франка / Б. Г[лебов] // «Эхо». – 22.03.1928. – № 68. – С. 2.
3. Из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева (1923–1926) / Публ. А.А. Гапоненкова // Вопр. философии. – 2014. – № 2. – С. 131–154.
4. Интересная лекция // «Новое время». – 15.04.1930.
5. Ковальчук, С. «Настоящий изгнанник с собой всё уносит». Судьбы учёных-эмигрантов в Латвии. 1920–1944 гг. / С. Ковальчук. – М.: Новый хронограф, 2017. – 431 с.
6. Ковальчук, С. Молодёжная организация Русского Зарубежья: деятельность РСХД в Латвии (1927–1934) / С. Ковальчук // Русский мир и Латвия: Письма в будущее / Ред. С. Мазур. – Рига: Издание общества Seminarium Hortus Humanitatis, 2015. – Вып. XXXIX. – С. 8–28.
7. Л.Т. Редакция газеты «Дни». Доклад проф. С.Л. Франка / Л.Т. // ГАРФ. Ф. Р5878. Оп. 1. Ед. хр. 409.
8. М. «Наука о чудесах». Второй доклад проф. С.Л. Франка / М. // «Вести дня». – 13.03.1928. – № 72. – С. 2.
9. Нео-Сильвестр. Проф. Франк и наша молодёжь / Нео-Сильвестр // «Слово». – 03.03.1928. – № 791. – С. 4.
10. Оболевич, Т. «Конфликт науки с религией есть конфликт двух вер...». Позиция С.Л. Франка / Т. Оболевич, А.С. Цыганков // Соловьёвские исследования. – 2017. – № 1(53). – С. 86–103.
11. Оккультные явления // «Руль». – 5.06.1925. – С. 4.
12. Проф. С.Л. Франк в Ревеле // «Вести дня». – 0.03.1928. – № 68. – С. 1.
13. Франк, С.Л. «Свет во тьме», редакция 1941 года. Экскурс. Религиозный опыт и традиционная вера / С.Л. Франк // Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С.Л. Франка. – М.: Модест Колеров, 2021. – С. 118–160.
14. Франк, С.Л. Религия и наука в современном сознании / С.Л. Франк // Путь. – 1926. – № 4. – С. 145–156.
15. Франк, С.Л. Душа человека / С.Л. Франк // Франк С.Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. – С. 5–206.
16. Франк, С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С.Л. Франк // Франк С.Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 183–559.
17. Хроника // «Руль». – 28.05.1925а. – С. 4.
18. Хроника // «Руль». – 23.10.1925б. – С. 4.
19. Цыганков, А.С. Голландский эпизод в философской биографии С.Л. Франка (Новые материалы) / А.С. Цыганков, Т. Оболевич. – М.: ИФ РАН, 2020. – 336 с.
20. Цыганков, А.С. Протестантская организация «Russische Bruderhilfe» и ее роль в творческой биографии С.Л. Франка 1930-х гг. [Электронный ресурс] / А.С. Цыганков, Т. Оболевич // История. – 2021. – Т. 12. – № 4. – URL: history.jes.su/s207987840015367-2-1/ (дата обращения 30.12.2021).
21. Brief van H. Wechgelaar aan Hendrik Josephus Pos (1898–1955) / Brief van H. // Amsterdam, UVA copy UB: HSS-mag.: XXXIII Pos: map Wechgelaar [H.].
22. Chronik russischen Lebens in Deutschland 1918–1941 / (Hrsg.) von Karl SchloFrank, S. Outlines of Three Lectures / S. Frank // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Columbia University, S.L. Frank Papers, Box 12.
23. Frank, S. Outlines of Three Lectures / S. Frank // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Cul-ture, Columbia University, S.L. Frank Papers, Box 12.
24. Notebooks of Semen Frank – Notebooks of Semen Frank // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. – Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 16.
25. Ouspensky, P.D. A New Model of the Universe: Principles of the Psychological Method in Its Application to Problems of Science, Religion and Art / P.D. Ouspensky. – New York: Knopf, 1931. – 554 p.
26. Woord en Geest // De standaard. – 30.11.1931. – P. 6.

Текст поступил в редакцию 20.12.2021.
Принят к публикации 28.02.2022.
Опубликован 23.06.2022.

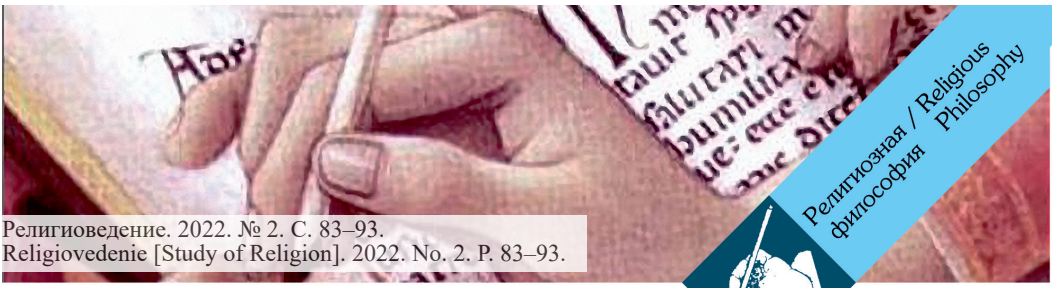
[1] Нидерландское издательство, основанное в 1837 г. в Роттердаме.
[2] Книга П.Д. Успенского не была переведена на нидерландский язык.

[3] С 13 сентября по 6 октября 1931 г. Франк находился в лекционной поездке по Германии, организованной протестантской организацией «Russische Bruderhilfe» [см.: Цыганков, Оболевич, 2021].
[4] Пётр Демьянович Успенский (1878–1947) – русский, журналист, писатель и путешественник, математик по образованию, автор трудов по теософии и оккультизму, развивал учение т.наз. «четвёртого измерения».
[5] Вероятно, имеется в виду книга: [Ouspensky, 1931].
[6] П.Д. Успенский находился в Индии с осени 1913 по ноябрь 1914 гг. Он проживал в Адьяре в штаб-квартире Теософского общества.
[7] П.Д. Успенский жил в Англии с 1921 г.

References

1. *Brief aan Hendrik Josephus Pos (1898–1955)*. Amsterdam, UVA copy UB: HSS-mag.: XXXIII Pos: map Wechgelaar [H.] (in German).
2. *Chronicle of Russian life in Germany 1918–1941* [Chronik russischen Lebens in Deutschland 1918–1941], hrsg. von Karl Schlogel, Katharina Kucher, Bernhard Suchy und Gregor Thum. Berlin: Akad. Verl., 1999, 671 p. (in German).
3. Frank S. *Outlines of Three Lectures.* Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Columbia University, S.L. Frank Papers, Box 12.
4. Frank S.L. *"Svet vo t'me" i "S nami Bog": neizvestnye knigi S.L. Franka* ["Light in the darkness" and "God with us": unknown books S.L. Frank]. Eds. G.E. Alyaev, T. Obolevich, T.N. Rezvyh. Moscow: Modest Kolerov, 2021, pp. 118–160 (in Russian).
5. Frank S.L. *Put'* [Wheel]. 1926, no. 4. pp. 145–156 (in Russian).
6. Frank S.L. *Real'nost' i chelovek* [Reality and man]. Moscow: Respu-blika Publ., 1997, pp. 5–206 (in Russian).
7. Frank S.L. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda Publ., 1990, pp. 183–559 (in Russian).
8. G[lebov] B. *Ekho* [Echo]. 1928, no. 68, p. 2 (in Russian).
9. Koval'chuk S. *"Nastoyashchij izgnannik s soboj vsyo unosit". Sud'by uchenyh-emigrantov v Latvii. 1920–1944 gg.* ["True exile takes everything with himself". The fate of immigrants in Latvia. 1920–1944]. Moscow: Novyj hronograf, 2017, 431 p. (in Russian).
10. Koval'chuk S. *Russkiy mir i Latviya: Pis'ma v budushchee* [Russian world and Latvia: Letters to the Future]. Riga: Izdanie obshchestva Semi-narium Hortus Humanitatis, 2015, issue XXXIX, pp. 8–28 (in Russian).
11. L.T. *Redakciya gazety "Dni". Doklad prof. S.L. Franka* [Editorial board of the newspaper "Days". Talk of prof. S.L. Frank]. GARF. Fund R5878. Inventory 1. File 409 (in Russian).
12. M. *Vesti dnya* [Daily News]. 13.03.1928, no. 72, p. 2 (in Russian).
13. Neo-Silvestr. *Slovo* [Word]. 03.03.1928, no. 791, p. 4 (in Russian).
14. *Notebooks of Semen Frank.* Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Co-lumbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 16.
15. *Novoe vremya* [New time]. 15.04.1930 (in Russian).
16. Obolevich T., Tsygankov A.S. *Solov'evskie issledovaniya* [Solovyov Studies]. 2017, no. 1(53), pp. 86–103 (in Russian).
17. Ouspensky P.D. *A New Model of the Universe: Principles of the Psychological Method in Its Application to Problems of Science, Religion and Art*. New York: Knopf, 1931, 554 p.
18. *Rul'* [Wheel]. 23.10.1925, p. 4 (in Russian).
19. *Rul'* [Wheel]. 28.05.1925, p. 4 (in Russian).
20. *Rul'* [Wheel]. 5.06.1925, p. 4 (in Russian).
21. *Slovo* [Word]. 10.03.1928, no. 798, p. 6 (in Russian).
22. Tsygankov A., Obolevich T. *ISTORIYA*. 2021, vol. 12, no 4. Available at: history.jes.su/s207987840015367-2-1/ (accessed on December 30, 2021) (in Russian).
23. Tsygankov A.S., Obolevich T. *Gollandskij period v filosofskoj biografii S.L. Franka (novye materialy)* [Dutch Episode in the Philosophical Biog-raphy of S.L. Frank (New Materials)]. Moscow: IF RAN, 2020, 336 p. (in Russian).
24. *Vesti dnya* [Daily News]. 0.03.1928, no. 68, p. 1 (in Russian).
25. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. 2014, no. 2, pp. 131–154 (in Russian).
26. *Word and Spirit* [Woord en Geest]. De standaard. 30.11.1931, p. 6 (in Dutch).

Submitted for publication: December 20, 2021.
Accepted for publication: February 28, 2022.
Published: June 23, 2022.

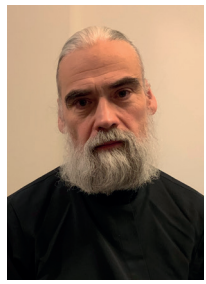


Религиоведение. 2022. № 2. С. 83–93.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 2. P. 83–93.

DOI: 10.22250/20728662_2022_2_83

Давыденков О.В.

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
115184, Россия, г. Москва, Новокузнецкая ул., 23-Б
odavydenkov@yandex.ru



Богословские межконфессиональные влияния в арабо-христианской литературе (пример Сулеймана Газского (X–XI вв.))

Аннотация. В статье рассматривается тринитарное учение мелькитского писателя Сулеймана Газского, занимающего особое место в истории арабоязычного православного богословия. Во-первых, для мелькитской традиции именно с Сулеймана начинается эпоха так называемой арабской схоластики. Во-вторых, в его трактатах впервые в истории мелькитского богословия представлено атрибутистское троичное учение, которое в IX–X веках, не без влияния мусульманских дискуссий об онтологическом статусе атрибутов Аллаха, получило распространение среди несторианских и яковитских арабоязычных авторов. Однако данная тенденция совершенно не проявляется у таких мелькитских писателей IX столетия, как Феодор Абу Курра и Бутрус Бейт Ра'сский. Поскольку от последних Сулеймана отделяет длительный, почти 100 лет, период упадка, в течение которого богословские сочинения в мелькитской среде практически не создавались, источники его троичного учения следует искать у инославных авторов. Сравнение тринитарных доктрин Газского епископа и его современника, виднейшего несторианского богослова Илии Нисибинского, не оставляет сомнения, что именно у Нисибинского митрополита Сулейман заимствовал свою рациональную тринитарную апологетику. Таким образом, Сулейман Газский являет собой крайне редкий пример арабохристианского книжника, заимствовавшего богословские идеи из инославных источников. Его триадология служит свидетельством разрыва мелькитской конфессиональной традиции, в которой к концу X в. завершается смена богословской парадигмы со святоотеческой на апологетическо-полемическую, в результате богословские идеи начинают оцениваться не столько с точки зрения их соответствия преданию, сколько с позиции их практической эффективности в полемике с нехристианами.

Ключевые слова: арабы-христиане, арабохристианская литература, мелькиты, несториане, яковиты, тринитарное учение, ипостась, атрибут, сущность

Oleg V. Davydenkov

St. Tikhon's Orthodox University
23B Novokuznetskaya str., Moscow, 115184, Russia
odavydenkov@yandex.ru

Theological Interconfessional Influences in Arab Christian Literature (the Example of Suleiman of Gaza (X–XI centuries))

Abstract. The article examines the Trinitarian teaching of the Melkite writer Suleiman of Gaza. In his treatises, for the first time in the history of Melkite theology, the attributive Trinity doctrine is presented, which in the 9th–10th centuries became widespread among Nestorian and Jacobite authors, not without the influence of Muslim discussions about the attributes of Allah. However, this tendency is completely absent from such Melkite writers of the 9th century as Theodore Abu Qurra and Butrus of Beit Ra's. Since Suleiman is separated from the latter by a long period of decline during which theological works were not created in the Melkite milieu, the sources of his Trinity doctrine should be sought in heterodox authors. A comparison of the Trinitarian doctrines of Suleiman and of the most prominent Nestorian theologian Elias of Nisibin, leaves no doubt that it was from the Metropolitan of Nisibin that Suleiman borrowed his rational trinitarian apologetics. Thus, Suleiman is an extremely rare example of an Arab Christian writer who borrowed theological ideas from non-Orthodox sources. His Trinitarian doctrine is an evidence of a break in the Melkite confessional tradition, in which by the end of the 10th century the change of the theological paradigm from patristic to apologetic and polemical one is being completed. As a result, theological ideas begin to be evaluated not so much from the point of view of their conformity with tradition as from the point of view of their practical effectiveness in polemics with non-Christians.

Key words: Christian Arabs, Christian Arabic literature, Melkites, Nestorians, Jacobites, Trinitarian doctrine, hypostasis, attribute, substance

Несмотря на то, что в Арабском Халифате интеллектуальные элиты христианских общин были интегрированы в единое культурное и научное пространство, арабоязычная литература этого времени свидетельствует о весьма незначительном интересе христианских писателей к богословским сочинениям, создававшимся к инославной среде. В произведениях христианских апологетов не только нет попыток сколько-нибудь серьёзного анализа инославной богословской письменности, но даже отдельные цитаты из трактатов инославных авторов, хотя бы с целью опровержения, встречаются крайне редко. Создаётся впечатление, что христианских мутакаллимов мусульманское спекулятивное богословие и философия интересовали больше, чем развитие богословской мысли в других христианских этно-конфессиональных сообществах.

В частности, хорошо известно влияние на христианское троичное богословие мусульманских споров об атрибутах Аллаха. С. Гриффит даже называет стремление вписать христианское учение о Троице в контекст мусульманских дискуссий об онтологическом статусе божественных атрибутов общей «базовой стратегией» арабохристианского богословия и датирует появление этой тенденции IX–X веками [Griffith, 2008, 95–96]. В это время многие христианские апологеты, заимствуя методики мусульманских мыслителей, начинают разрабатывать способ рационального обоснования троичности Бога, суть которого состояла в том, чтобы из всего множества приписываемых Богу атрибутов выбрать три основных, а затем, определив каждое из божественных лиц посредством одного из этих положительных свойств, доказать, что 1) именно эти три свойства представляют собой необходимый для бытия Бога минимум атрибутов; 2) все прочие атрибуты либо являются вторичными, производными от этих трёх, либо вообще не принадлежат собственно к божественной сущности (апофатические свойства; атрибуты, связанные с внешними действиями Бога или его отношением к сотворённым вещам).

Атрибутистская триадология в IX–X вв.

Одним из первых арабо-христианских апологетов, у которого присутствует такой подход к изложению учения о Троице, был видный несторианский писатель ʻАммар аль-Басри (+ ок. 850 г.). Из всего множества божественных свойств он выделяет характеристики «живой (живущий)» (*ḥayy*) и «глаголющий (т.е. разумный, обладающий даром слова)» (*nāṭiq*). В самом Боге этим наименованиям, полагает аль-Басри, обязательно должны соответствовать некоторые реалии, а именно жизнь (*ḥayyāt*) и слово (*kalimah*), которые, с его точки зрения, представляют собой не просто характеристики сущности, а её конституирующие элементы. Для их обозначения ʻАммар использует термин *al-maʿnā* (букв. «устроение», «смысл») [Hayek, 1977, 52]. По словам ʻАммара, «жизнь (*al-ḥayāt*) и глаголание (*nuṭq*) – это основа (*sūs*) субстанции (*aḏ-ḏāt*) и структура (*binyah*) сущности (*al-ǧawhar*)» [Hayek, 1977, 52]. В X столетии этот метод обоснования христианского тринитарного учения получает распространение среди яковитских авторов. Например, Ибн Зурʻа (943–1008) учил, что у Творца только три базовых атрибута (*ṣifāt*), «не меньше и не больше», и эти атрибуты – благой (*ǧawād*), мудрый (*ḥakīm*) и могущественный (*qādir*) [Sbath, 1929, 12; Périer, 1920, 126].

В атрибутистском троичном учении, существенно отличающемся от греко-византийской богословской традиции, восходящей к Великим каппадокийцам, присутствуют две особенности, которые можно определить как концептуальную и терминологическую соответственно:

1. Содержание понятия «ипостась» претерпевает существенное изменение. В основе разработанной Каппадокийцами троичной терминологии, позволившей выразить общецерковную веру в триединого Бога, лежат понятия «сущность» и «ипостась», которые, с одной стороны, друг к другу несводимы, а с другой, неразрывно между собой связаны, поскольку всякая сущность воипостасна, а каждая ипостась – восуществлена. В атрибутитстской же триадологии ипостаси это уже не самостоятельные и не сводимые к сущности индивидуумы, а некие атрибуты (свойства) божественной сущности. Такой подход деформирует и сам образ Бога: Бог Откровения более не воспринимается как Троица единосущных ипостасей (лиц), но как единая сущность, наделённая тремя сущностными атрибутами. ʻАммар аль-

Басри учил о Боге как о «единой вечной сущности (*al-ǧawhar*)… с тремя сущностными отличительными свойствами (*ḫawāṣṣ ǧawhariyyāt*)» [Hayek, 1977, 149]. Яковитский богослов Яхья ибн ʿАди (893–974) писал, что Бог есть «одна сущность, обладающая тремя отличительными свойствами (*ḫawāṣṣ*)» [Périer, 1920, 44].

2. Термин «ипостась» (*qanūm*) смешивается с термином «отличительное свойство» (*ḫāṣṣah*). Так, ʻАммар аль-Басри полагал возможным называть три отличительных свойства (*ḫawāṣṣ*) *aqānīm* («ипостаси») [Périer, 1920, 161–162]. Яхья ибн ʿАди учил, что «Творец един в сущности,.. троичен же по отличительным свойствам (*ḫawāṣṣ*),… которые суть ипостаси (*aqānīm*)» [Périer, 1920, 51].

Однако в сочинениях виднейших мелькитских авторов IX в. отмеченная С. Гриффитом богословская «стратегия» совершенно не просматривается. Хотя и Феодору Абу Курре [Гомилии Феодора Абу Курры, 1904, 44–45, 80–82, 91–97; Dick, 1982, 224–228] и Бутрусу Бейт Раʼсскому [Cachia, Watt, 1960, 24–26] совсем не были чужды попытки рационально обосновывать учение о Троице, для них, в отличие от несторианских и яковитских писателей, сама идея определить некий минимум необходимых для божественного бытия атрибутов оставалась совершенно чуждой. Пытаясь рационально обосновать в Боге различие лиц, они даже не задаются вопросом, почему этих лиц именно три.

В терминологии ранние мелькитские авторы следовали греческой халкидонитской традиции, делая в понятии ипостаси акцент на отдельном и самостоятельном существовании. Например, Бутрус, епископ Бейт Раʼса, понимает под ипостасью (*qanūm*) единичную вещь со своим отличительным признаком, нумерически отличную от других вещей того же вида [Cachia, Watt, 1960, 84, 105]. Для Абу Курры ипостась обозначает прежде всего нечто самобытно существующее, не являющееся частью сложного целого. Согласно Феодору, «для возникновения ипостаси недостаточно сложить природу со свойствами (οὐκ ἀρκεῖ τὸ συγκεῖσθαι τὴν φύσιν τοῖς ἰδιώμασιν), следует прибавить к этому и [свойство] не быть частью (τὸ μὴ εἶναι μέρος)» [Theodorus Abucara, 1863, 1577D–1580A].

Термин *ḫāṣṣah*, которым мелькитские писатели обычно передавали греческое ὑποστατικὴ ἰδιότης[1], Феодор Абу Курра употреблял только в значении идиоматического признака божественного лица [Dick, 1959, 56]. У Бутруса Бейт Раʼского *ḫāṣṣah* также означает отличительный признак ипостаси и последовательно отличается от самой ипостаси (лица) [Cachia, Watt, 1960, 28, 32, 33, 40, 46, 99, 102, 103, 105, 108 и др.][2].

Мелькитские апологеты никогда не рассматривают божественные ипостаси как атрибуты сущности и последовательно отличают – и концептуально, и терминологически – ипостаси (лица) как от ипостасных отличительных свойств, так и от атрибутов сущности.

Рациональная триадология Сулеймана Газского

Первым мелькитским автором, усвоившим атрибутистское троичное учение, стал Сулейман, епископ Газский[3].

В своей рациональной триадологии он исходит из идеи божественного единства. Как и всякая единица, Бог может быть либо «самобытной сущностью» (*ǧawhar qāʾim bi-nafsi-hi*), либо «акциденцией, существующей в чем-то другом». Поскольку Бог, очевидно, не может существовать подобно акциденциям, необходимо признать, что он – «самобытная сущность» (*ǧawharan qāʾiman bi-nafsi-hi*) [Spisa, 2013, 34][4].

Эта самобытная сущность, продолжает Сулейман, может быть либо живой, либо неживой. Поскольку Творец жизни не может быть неживым, необходимо утверждать, что по своей сущности он – самобытный и живой [Spisa, 2013, 35].

Далее, рассуждает Газский епископ, самобытный живой может быть либо глаголющим, либо не глаголющим. Поскольку Бог – Творец глаголания, невозможно допустить, чтобы он сам был лишён глаголания. Следовательно, Бог – глаголющий [Spisa, 2013, 35].

Таким образом, заключает Сулейман, высказыванием «самобытный, живой, глаголющий» в отношении одной субстанции (*li-ḏāt*) устанавливается бытие Троицы. При этом он особо отмечает, что в человеческом языке для описания субстанции Бога невозможно найти других наименований, кроме этих трёх: «Мы не находим

для Самобытного [другого] характеризующего его наименования, кроме нашего выражения “сущность (*ǧawhar*), живой, глаголющий”» [Spisa, 2013, 35–36].

После этого Сулейман Газский устанавливает соответствие между тремя выбранными атрибутами и лицами Троицы. «Самобытно существующий» (*qā’im bi-ḏāti-hi*) – это Отец, глаголание – Сын, а жизнь – Святой Дух [Spisa, 2013, 36].

Установив это соответствие, он переходит к обсуждению вопроса об онтологическом статусе трёх совершенных атрибутов. Поскольку в сущности Творца не может быть ничего акцидентального, его глаголание и его жизнь также недопустимо рассматривать как акциденции. Более того, они не только сами не являются акциденциями, но и не принимают ни акциденций, ни атрибутов, свойственных тварным вещам. Сулейман определяет их как «две сущности (*ǧawharayn*), равные субстанции (*li-ḏāt*) в вечности» [Spisa, 2013, 36]. В то же время «субстанцию (*ḏāt*) Самобытного, Его Слова и Его Духа» невозможно определить ни как три субстанции (*ḏawāt*), ни как три сущности (*ǧawāhir*), ни как три акциденции. Для Сулеймана это убедительное доказательство того, что в Боге необходимо признавать «только одну субстанцию сущности (*ḏāt ǧawhar*), характеризующуюся (обособляемую) (*yaḫtiṣṣū*) тремя ипостасями (*aqānīm*): отцовством, сыновством и духом» [Spisa, 2013, 36].

Эти три ипостаси (*aqānīm*) нельзя понимать как «три части, или три силы, или три сущности (*ǧawāhir*), или три акциденции». По разъяснению Газского епископа, они представляют собой «три конституирующих элемента (*maʿānī*), т.е. три отличительных свойства (*ḫawāṣṣ*), через которые познаётся единство вечного Творца» [Spisa, 2013, 37]. Из этого высказывания хорошо видно, что в троичном учении Сулеймана ипостаси (*aqānīm*) смешиваются с отличительными свойствами (*ḫawāṣṣ*) и конституирующими элементами (*maʿānī*) субстанции. Причём, как свидетельствуют некоторые его высказывания, данное смешение имеет причиной не терминологическую небрежность, а недостаточно чёткое богословское видение. Например, Сулейман называет три ипостаси «отцовством, сыновством и духом». Однако, если «Дух» действительно есть имя третьей ипостаси, то «отцовство» и «сыновство» – это не личные имена ипостасей (каковы имена «Отец» и «Сын»), а названия их отличительных признаков[5]. Также он утверждает, что через три отличительных свойства познаётся единство Творца. Такое высказывание невозможно в рамках каппадокийской триадологии, где отличительные свойства рассматриваются как относящиеся к самим ипостасям; как не принадлежащие общей сущности и не выводимые из неё, они никак не могут являть её единство. С точки зрения Каппадокийцев, посредством отличительных свойств устанавливается инаковость ипостасей, а никак не единство сущности. Таким образом, в своих тринитарных построениях Сулейман Газский оказывается весьма близок – как идейно, так и терминологически – к несторианину ʻАммару аль-Басри.

Тринитарную мысль Газского епископа трудно формализовать, поскольку трём совершенным атрибутам божественной субстанции, которые он выделяет, невозможно дать однозначное простое определение. В троичном учении мелькитского богослова эти базовые характеристики божественного бытия имеют, по крайней мере, три различных аспекта. Во-первых, три атрибута представляют собой три отличительных свойства (*ḫawāṣṣ*) божественной субстанции, которые принадлежат этой субстанции и её характеризуют (*yaḫtiṣṣū*). Во-вторых, атрибуты оказываются конституирующими элементами субстанции, без которых её бытие не представляется возможным[6]. В-третьих, будучи свойствами сущности, эти атрибуты в то же время субсистируют и как особые ипостаси.

Одна из особенностей троичного учения Сулеймана Газского состоит в том, что ипостаси-атрибуты находятся не в одинаковом отношении к божественной сущности. С одной стороны, сущность рассматривается как предмет общего обладания трёх ипостасей, и каждая из ипостасей может быть названа сущностью (хотя это и не означает, что сущностей три), а с другой, сущность сама оказывается своего рода атрибутом и выступает как один из членов триады: «сущность (*ǧawhar*), живой, глаголющий». Получается, что первая ипостась, т.е. Отец, находится совершенно в ином отношении к сущности по сравнению с двумя другими ипостасями. Возможно, что в этих построениях Сулеймана нашло отражение святоотеческое учение о

монархии Отца, полагающее в Боге одно начало как для единой сущности, так и для троичности ипостасей. Однако в рамках существенной иной, не каппадокийской понятийно-терминологической системы, идея монархии закономерно приводит к субординационизму. Получается, что сущность по преимуществу принадлежит первой ипостаси, а ипостаси Сына и Духа, бытие которых при сущности-ипостаси Отца мыслится как логическая необходимость, оказываются только причастны, пусть даже и всецело, этой сущности. Не вполне понятно также, рассматривает ли Сулейман ипостаси Сына и Святого Духа как самобытные индивидуумы, или же они, в его понимании, суть только некие субсистирующие атрибуты сущности. Второй вариант представляется более вероятным. Сулейман только первую ипостась называет самобытной, о двух других ипостасях он ни разу не говорит, что они существуют *bi-nafsi-hi* или *bi-ḏāti-hi*. В его понятийно-терминологической системе ипостась – это именно свойство, атрибут, а не самобытный индивидуум[7]. Конечно, Газский епископ говорит о предвечном рождении Сына и исхождении Святого Духа [Spisa, 2013, 37], однако в его троичном учении отношения божественных лиц предстают ни как отношения самобытных ипостасей-индивидуумов, а, скорее, как некая система отношений «внутри» единой сущности.

Таким образом, в трактатах Сулеймана Газского представлено тринитарное учение, существенно отличающееся от греко-византийской традиции троичного богословия. Понятийно-терминологическим основанием этой атрибутистской триадологии служит отличное от каппадокийского понимание ипостаси как атрибута сущности и фактическое отождествление понятий «ипостась» и «отличительное свойство» (*ḫāṣṣah*)[8].

Источники троичного учения Сулеймана Газского

Согласно Р. Хаддаду, история арабохристианской богословско-апологетической литературы достаточно чётко делится на два периода, которые он определяет как «эпоху арабской патристики» и «эпоху арабской схоластики» соответственно, полагая границей между периодами 900 год [Haddad, 1985, 20]. Данную датировку вполне можно принять и для мелькитской богословской литературы, однако последняя имеет одну особенность: две «эпохи» разделяются весьма продолжительным временным промежутком. Последними авторами патристического периода были Бутрус Бейт Ра'сский, написавший «Книгу доказательства» в конце IX в., и известный мелькитский интеллектуал Куста ибн-Лука, умерший в 912 г. Период же схоластики у мелькитов открывает как раз Сулейман Газский, родившийся ок. 950 г. и написавший свои трактаты на рубеже X–XI вв. Таким образом, между двумя эпохами оказывается почти столетний «провал»[9], во время которого в среде православных арабов богословско-апологетические сочинения практически не создавались. Принимая во внимание данное обстоятельство, логично предположить, что источники троичного богословия Газского епископа надо искать у неправославных арабохристианских писателей.

Влияние на Сулеймана яковитской богословской литературы следует признать маловероятным. Во-первых, его трактаты не дают никаких оснований считать, что он был с ней хорошо знаком. Во-вторых, между тринитарными взглядами Сулеймана и яковитских писателей IX–X вв. имеют место существенные различия. В предлагаемой последними триаде базовых атрибутов – «благой (*ǧawād*), мудрый (*ḥakīm*) и могущественный (*qādir*)» – все три свойства находятся в одинаковом отношении к общей сущности, которая не отождествляется ни с одним из атрибутов и не выступает сама в качестве одного из членов триады, как это имеет место в системе Сулеймана. Кроме того, в триадологии авторов-яковитов понятие о трёх базовых атрибутах обычно связано с так называемой интеллектуальной аналогией, признаки знакомства с которой в произведениях Газского епископа отсутствуют [Périer, 1920, 24–27; Sbath, 1929, 68–75][10].

Таким образом, представляется более вероятным, что Газский мелькит находился под влиянием кого-то из несторианских богослов, тем более что общие черты между тринитарными подходами Сулеймана и 'Аммара аль-Басри выше были отмечены. Из несторианских авторов, предшествовавших Сулейману или бывших его современниками, наиболее известным богословом был Илия Нисибинский (Илия бар

Шинайя) (975–1046) [Кораев, 2009, 302–304]. П. ля Спиза, подготовивший критическое издание богословских произведений Сулеймана Газского, кратко отмечает, что в трактате «О единстве Творца» мелькитский автор обращался к сочинениям Илии Нисибинского [Spisa, 2013, XIII]. Действительно, фрагмент этого трактата, ключевой для понимания рациональной тринитарной апологетики Сулеймана, по своему догматическому содержанию весьма напоминает первое собеседование Илии Нисибинского с визирем Абу-ль-Касимом аль-Хусейном ибн ʿАли аль-Магриби[11].

Сходство двух текстов становится очевидным, если представить их в виде параллельных столбцов. С этой целью удобно воспользоваться критическим изданием первого собеседования, которое подготовил Х. Самир, разбивший текст на краткие параграфы [Samir, 1979, 65–91].

Сулейман Газский	**Илия Нисибинский**
Доказательством этого является то, что единица может быть либо самобытной сущностью (*ğawhar qā'im bi-nafsi-hi*), либо акциденцией, существующей в чем-то другом.	(48) И необходимо, чтобы эта Причина либо была самобытной (*qā'imah bi-nafsi-hā*), либо существующей в чем-то другом.
Бог же наш – да возвеличится имя Его! – превыше того, чтобы существовать в чем-то ином, как существуют акциденции,	(50) Невозможно, чтобы Творец всего существовал в чем-то ином, как существуют акциденции.
которые нуждаются в том, в чем они существуют.	
Поэтому мы говорим: «самобытная сущность» (*ğawharan qā'iman bi-nafsi-hi*),	(52) Мы называем самобытное сущностью (*ğawharan*). Поэтому мы говорим, что Всевышний Бог – сущность (*ğawhar*).
не такая как прочие сущности (*ka-l-ğawāhir*), занимающие пространство и принимающие акциденцию.	(57) … мусульмане обязывают нас говорить, что Бог занимает пространство и принимает акциденции, из-за нашего учения о том, что Он – сущность (*ğawhar*),.. (61) … мы не обязаны говорить, что Бог занимает пространство и принимает акциденции, из-за нашего учения о том, что Бог – сущность (*ğawhar*).
Далее, **(35)** эта самобытная сущность (*al-ğawhar al-qā'im bi-nafsi-hi*) может быть либо живой, либо неживой, и, невозможно, чтобы Творец жизни не был живым.	(95) И этот самобытный обязательно должен быть либо живым, либо неживым,.. (97) И невозможно, чтобы Творец жизни… не был живым.
После того, как установлено, что этот [Творец] есть самобытный и живой сам по себе (по своей субстанции),	(99) Итак, мы говорим: Всевышний Творец есть самобытный и живой.
мы утверждаем, что самобытный живой может быть либо глаголющим, либо не глаголющим.	(100) И этот самобытный живой должен быть либо глаголющим, либо не глаголющим,
Говоря «глаголющий», мы не имеем в виду глаголание тварное, сходящее с языка и губ, которое можно услышать,	(107) И то, что мы желаем [выразить], говоря «глаголание», – это не то, что имеют в виду мусульмане, когда произносят «глаголание», (108) Ведь у них определение этого слова – это движение языка.., [сопровождаемое] слышимым звуком.

Сулейман Газский	Илия Нисибинский
но глаголание, существующее в душе и исходящее из нее посредством соответствующих ей чувств, благодаря чему существуют всякое знание и всякая мудрость.	(113) Глаголание же разумения – это словесная сила, существующая в душе, (114) благодаря которой существуют в душе знание, мудрость…
И невозможно, чтобы Творец глаголания [Сам] не имел глаголания.	(102) И невозможно, чтобы Творец глаголющих и Создатель глаголания был не глаголющим.
И после того, как определено, что Он Сам по Себе (по Своей субстанции) глаголющий, установлено [бытие] Пресвятой Троицы, в соответствии с нашим высказыванием «самобытный, живой, глаголющий» в отношении одной субстанции (*li-ḏāt)*.	(103) И если невозможно, чтобы Он был не глаголющим, то тем самым установлено, что Он – глаголющий. (104) Итак, мы говорим: Всевышний Творец есть самобытный, живой, глаголющий.
И ничем из того, что высказывается языком, невозможно охарактеризовать описанное нами, кроме этих трёх [атрибутов]. После того, как	
в соответствии с требованием языков	(127) … в соответствии с требованием языков…
выбраны имеющие соответствующий смысл имена,	
мы не находим для самобытного [другого] характеризующего его наименования, кроме нашего выражения **(36)** «сущность (*ǧawhar*), живой, глаголющий».	(139) А наше высказывание «самобытный, глаголющий, живой» имеет для нас три смысла: субстанция (*ḏāt*), глаголание, жизнь.
Поскольку же сущность (*ǧawhar*) Всевышнего Творца не принимает акциденции, невозможно, чтобы Его жизнь и Его глаголание были акциденциями,	(142) И поскольку субстанция (*ḏāt*) Всевышнего Творца не принимает акциденции… (143) невозможно, чтобы Его глаголание и Его жизнь были акциденциями…
но они – две сущности (*ǧawharayn*), равные субстанции (*li-ḏāt*) в вечности,	(146) … они – существенны (*ǧawhariyyān*), равны субстанции (*li-ḏāt*) в существенности (*al-ǧawhariyyah*) и вечности.
не привходят в них акциденции, как они привходят в атрибуты тварных существ.	(147) … невозможно, чтобы в них привходили акциденции, как они привходят в глаголание тварных существ…
Затем мы утверждаем, что самобытно (по своей субстанции (*bi-ḏāti-hi*)) существующее – это Отец, Он не есть акциденция и не принимает акциденций.	(148) Поэтому имеются и собственно субстанция (*aḏ-ḏāt*), которая не есть акциденция и не принимает акциденций,
Глаголание – это Сын, и Он также не есть акциденция и не принимает акциденций.	(149) и глаголание (оно же есть Слово), которое не есть акциденция и не принимает акциденций,
Жизнь – это Святой Дух, Он также не есть акциденция и не принимает акциденций.	(150) и жизнь (она же есть Дух), которая не есть акциденция и не принимает акциденций.
То, что субстанцию (*li-ḏāt*) Самобытного, Его Слова и Его Духа нельзя назвать ни тре-	(153) И поскольку невозможно, чтобы Субстанция (*aḏ-ḏāt*), Слово и Дух были тремя

Сулейман Газский	Илия Нисибинский
мя субстанциями (*ḏawāt*), ни тремя сущностями (*ǧawāhir*), ни тремя акциденциями, служит ясным доказательством, что имеет место только одна субстанция сущности (*ḏāt ǧawhar*), характеризующаяся (обособленная) (*yaḫtiṣṣu*) тремя ипостасями (*aqānīm*): отцовством, сыновством и духом.	акциденциями или тремя сущностями (*ǧawāhir*), то тем самым установлено, что Они – три особые ипостаси (*aqānīm ḫawāṣṣ*).

Очевидно, что текст Сулеймана Газского представляет собой сокращённый пересказ или, лучше даже сказать, конспект соответствующей части первого собеседования Илии Нисибинского. Практически всем абзацам, за исключением одного, в тексте Сулеймана соответствуют один или два близких по смыслу параграфа в тексте Илии, причём во многих случаях совпадения оказываются фактически дословными.

В первом собеседовании Илии Нисибинского, впрочем, нет отождествления ипостасей и их отличительных признаков, встречаются лишь выражения *uqnūm ḫāṣṣ* и *aqānīm ḫawāṣṣ*, что в данном случае означает просто «особая ипостась» или «особые ипостаси» [Samir, 1979, 91]. Однако в других произведениях Нисибинского митрополита эта терминологическая особенность, несомненно, присутствует. В этом отношении показателен небольшой трактат «О единстве Творца и троичности Его лиц», где Илия, объясняя, каким образом единый Бог троичен по своим ипостасям, устанавливает концептуальное различие между *ṣifāt fiʿliyyah* («энергийные атрибуты» или «атрибуты, связанные с действием»), т.е. божественными свойствами, выражающими отношение Бога к тварному міру (например, щедрость, милость и т.п.), и свойствами, которые не обусловлены существованием твари и неразрывно связаны с самой божественной сущностью (*kiyān*). К последним он относит, в частности, мудрость (*al-ḥikmah*) и жизнь (*al-ḥayāt*) и называет их, в отличие от энергийных атрибутов, субстанциальными свойствами (*ḫawāṣṣ ḏātiyyah*). Далее несторианский богослов прибавляет к этим двум свойствам собственно субстанцию (*aḏ-ḏāt*) и утверждает, что «субстанция (*aḏ-ḏāt*), мудрость (*al-ḥikmah*) и жизнь (*al-ḥayāt*) – это отличительные свойства и ипостаси (*ḫawāṣṣ wa-aqānīm*)» [Cheiko, 1906, 106–107]. Весьма вероятно, что и троичную терминологию Сулейман также позаимствовал из сочинений Илии Нисибинского.

Заключение

Таким образом, Сулейман Газский являет собой достаточно редкий пример арабохристианского книжника, заимствовавшего богословские идеи из инославных источников[12]. Остаётся, однако, вопрос о причинах такого заимствования. Объяснить данное обстоятельство незнанием своей конфессиональной традиции невозможно. Сулейман был знаком и с «Точным изложением Православной веры» прп. Иоанна Дамаскина[13], и с трактатом Феодора Абу Курры «О Троице»[14], и с «Книгой доказательства»[15], в которых представлена традиционная каппадокийская триадология, но, несмотря на это, предпочёл заимствовать как троичное учение, так и соответствующую ему терминологическую систему из неправославного источника.

Представляется, что причину такого предпочтения надо искать в общих тенденциях развития арабохристианского богословия: в X в. завершается смена богословской парадигмы со святоотеческой на апологетическо-полемическую, в результате богословские идеи начинают оцениваться не столько с точки зрения их соответствия преданию, сколько с позиции их практической эффективности в полемике с нехристианами[16]. По всей видимости, в этот период упадка мелькитской богословско-апологетической письменности отмеченная тенденция возобладала и в православном арабоязычном богословии. Тем самым можно говорить о произошедшем в X столетии разрыве мелькитской богословской традиции, однако не в следствие утраты и забвения древних литературных памятников или возникновения языкового барьера[17], но по причине существенного изменения самого богословского дискурса. В результате тексты, представлявшие древнюю конфессиональную традицию, либо становились непонятными, либо начинали восприниматься как малопригодные для решения конкретных апологетических задач.

Библиографический список

1. Болотов, В.В. Лекции по истории Древней Церкви / В.В. Болотов. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский Ставропигиальный монастырь, 1994. – Т. 4. – 597 с.
2. Гомилии Феодора Абу Курры: древнейшего из арабских христианских авторов / К. Баша. – Бейрут, 1904. – 200 с. (ميامر ثاودورس ابي قرة اسقف حران اقدم تأليف عربي نصراني . بيروت, ١٩٠٤)
3. Давыденков, О.В. Богословие Феодора Абу Курры, епископа Харранского / О.В. Давыденков. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. – 304 с.
4. Дьяконов, А.П. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды / А.П. Дьяконов. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. – 656 с.
5. Кораев, Т.К. Илия бар Шинайя / Т.К. Кораев // Православная энциклопедия. – 2009. – № 22. – С. 302–304.
6. Селезнев, Н.Н. «Послание о единстве» багдадского мелькита в составе энциклопедического «Свода» арабоязычного копта XIII в. / Н.Н. Селезнев // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2010. – № 3. – С. 151–156.
7. Awad, N.G. Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context / N.G. Awad. – Boston; Berlin: De Gruyter, 2015.
8. Benevich, F. Christliche Trinitätslehre vor dem Islam: ein Beispiel von Abū Rā'iṭa al-Takrītī / F. Benevich // Oriens Christianus – 2012. – № 96. – S. 149–164.
9. Cachia, P. Eutychius of Alexandria. The Book of the Demonstrations / P. Cachia, W. M. Watt. – Louvain: Peeters, 1960. – Vol. 1.
10. Cheikho, L. Trois traités anciens de polémique et de théologie chrétienne / L. Cheikho. – Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1923.
11. Courtonne, Y. Saint Basile, Lettres / Y. Courtonne. – Paris: Les Belles Lettres, 1957. – № 2.
12. Dick, I. Theodore Abuqurra, traite de l'existence du Createur et de la vraie religion, introduction et texte critique / I. Dick. – Jounieh; Rom, 1982.
13. Dick, I. Deux ecrits inedits de Théodore Abuqurra / I. Dick // Muséon. – 1959. – № 72. – P. 53–67.
14. Ebied, R. Y. Peter of Antioch and Damian of Alexandria: the End of a Friendship / R. Y. Ebied // A Tribute to Arthur Vööbus. – Chicago, 1977. – P. 277–282.
15. Graf, G. Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḫidma Abū Rā'ita / G. Graf. –Louvain: Peeters, 1951.
16. Griffith, S.H. The Shape of Christian Theology in Arabic: The Genres and Strategies of Discourse in the World of Islam / S.H. Griffith // The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam. – Princeton, 2008. – P. 75–105.
17. Haddad, R. La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050) / R. Haddad. – Paris: Beauchesne, 1985.
18. Hayek, M. ʿAmmār al-Baṣrī: apologie et controverses / M. Hayek. – Beyrouth: Dar al-Machreq, 1977.
19. Kotter, P. B. Die Schriften des Iohannes von Damaskos / P. B. Kotter. – Berlin; New York: De Gruyter, 1973. – №. 2.
20. Nasrallah, J. Naẓīf Ibn Yumn: médecin, traducteur et théologien melkite du Xe siècle / J. Nasrallah // Arabica. – 1974. – № 21. – P. 303–312.
21. Patrologia Graeca. – Paris, 1863. – T. 97.
22. Périer, A. Petits traités apologetiques de Yaḥyā Ibn 'Adī / A. Périer. – Paris: Geuthner. – 1920.
23. Samir, S.Kh. Un traité du cheikh Abū 'Alī Naẓīf ibn Yumn sur l'accord des chrétiens entre eux malgré leur désaccord dans l'expression / S.Kh. Samir // Mélanges de l'Université Saint-Joseph. – 1990. – № 51. – P. 329–343.
24. Samir, S. Kh. Entretien d'Élie de Nisibe avec le vizir Ibn ʿAlī al-Maġribī, sur l'Unité et la Trinité / S. Kh. Samir // Islamochristiana. – 1979. – № 5. – P. 65–91.
25. Sbath, P. Vingt traités philosophique et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens / P. Sbath. – Le Caire: H. Friedrich et Co. – 1929.
26. Spisa, P. la. Una citazione di Giovanni Damasceno in Sulaymān ibn Ḥasan al-Ġazzī / P. la Spisa // Parole de l'Orient. – 2002. – № 27. – P. 85–104.
27. Spisa P. la. I trattati teologici di Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzī / P. la Spisa. – Louvain: Peeters, 2013.
28. Wickham, L. Schism and réconciliation in a sixth-century Trinitarian dispute: Damian of Alexandria and Peter of Callinicus on properties, rôles and relations / L. Wickham // International Journal for the Study of the Christian Church. – 2008. – № 8. – P. 3–15.

Текст поступил в редакцию 25.11.2021.
Принят к публикации 24.01.2022.
Опубликован 23.06.2022.

[1] Этим выражением пользовался прп. Иоанн Дамаскин [Kotter, 1963, 27].
[2] Ранее нами было сделано утверждение, что термин *ḥāṣṣah* не встречается в трактатах Сулеймана Газского, а в «Книге доказательства» Бутруса Бейт Ра'сского используется как равнозначный с *uqnūm* [Давыденков, 2020, 60]. Однако более основательное знакомство с их сочинениями показало, что это утверждение ошибочно.
[3] Сулейман, епископ г. Газа, в истории арабохристианской литературы известен тем, что был первым арабским христианским поэтом. Кроме того, его перу принадлежат шесть богословских трактатов. Троичное учение Сулеймана до настоящего времени остаётся фактически не изученным.
[4] Цитация трактатов Сулеймана и далее даётся по критическому изданию П. ля Спиза. Поскольку названия его трактатов условны, они приводятся по-русски.
[5] Св. Василий Великий, например, чётко отличает «отцовство» и «сыновство» как ипостасные свойства от собственно ипостасей [Courtonne, 1957, 205].
[6] В троичном учении Сулеймана отношение второго («глаголание» или «слово») и третьего («жизнь») атрибутов-ипостасей к сущности является двойственным. С одной стороны, атрибуты рассматриваются как необходимое условие бытия сущности, а с другой, сами они мыслятся как принадлежащие этой сущности, от неё производные и зависящие от неё в своём бытии.
[7] Различные аналогии троичности, с помощью которых Сулейман поясняет своё учение, свидетельствуют, что ипостась он понимает, прежде всего, как свойство сущности (см.: *Опровержение противоречащих истинной православной вере*. [Spisa, 2013, 40, 56]).
Ф Беневич высказывает предположение, что уже ʻАммар аль-Басри не считал *ḫawāṣṣ*, которые он фактически отождествлял с ипостасями, индивидуумами [Benevich, 2012, 157]. Однако, представляется, что для такого утверждения нет достаточных оснований. Сам ʻАммар разъясняет, что он отказывается использовать для обозначения атрибутов-ипостасей термин *šaḫṣ* потому, что в той традиции, которую он представляет, этот термин всегда обозначает нечто телесное. Что же касается приводимого ʻАммаром определения ипостаси, то оно, скорее, свидетельствует в пользу того, что он понимал ипостаси как самобытные индивидуумы: «Ипостась (*al-qanūm*) – это сирийское слово.., оно означает особое совершенное неделимое (*al-ʼayn al-ḫāṣṣ al-kāmil*), самобытно существующее и не имеющее нужды в чем-то другом для своего субстанционального бытия (*fī qiwām ḏāti-hi*)» [Périer, 1920, 162].
[8] Идея отождествить в троичном богословии ипостаси и ипостасные свойства принадлежит коптскому патриарху Дамиану (+607). Последний, полемизируя с тритеизмом Иоанна Филопона, стал утверждать, что Троицу следует мыслить как одну сущность с тремя свойствами, а отличительный признак ипостаси (ἰδιότης) отождествить с самой ипостасью [Болотов, 1994, 354–356; Дьяконов, 2006, 125–142; Ebied, 1977, 277–282; Wickham, 2008, 3–15]. Впрочем, не все неправославные арабоязычные богословы следовали терминологии, восходящей к патриарху Дамиану. Например, Абу Ра'ита ат-Такрити [Graf, 1951, 19], первый арабоязычный яковитский мыслитель, всегда относит *ḫawāṣṣ* не к общей божественной сущности, а к ипостасям, чётко различая сами ипостаси Троицы и их отличительные особенности [Benevich, 2012, 157].
[9] Из мелькитских авторов этого периода можно упомянуть только Назыфа Ибн Йумна (сер. X в.), которого в строгом смысле вряд ли можно назвать богословом. Ибн Йумн был разносторонним учёным, и богословие, видимо, находилось на периферии его научных интересов. Ему усваивают авторство лишь двух собственно богословских сочинений, одно из которых считается утраченным. Был ли Сулейман Газский знаком с сочинениями Ибн Йумна, не известно, но экуменическая позиция багдадского интеллектуала, считавшего, что расхождения между мелькитами, яковитами и несторианами носят чисто терминологический характер, тогда как в сущности веры они ни в чём между собой не различаются, была для него совершенно чуждой [Селезнев, 2010, 151–156; Nasrallah, 1974, 303–312; Samir, 1990, 329–343].
[10] Об использовании интеллектуальной аналогии яковитскими авторами см. сочинения Яхья ибн ʿАди и Исы ибн Зур [Périer, 1920, 24–27; Sbath, 1929, 68–75].
[11] Начало трактата Сулеймана «О единстве Творца» представляет собой пересказ двух фрагментов из «Книги собеседований» Илии Нисибинского. Сначала мелькитский епископ свободно цитирует [Spisa, 2013, 31–34] исповедание веры Илии, содержащееся в его пятом собеседовании с визирем Ибн ʿАли аль-Магриби [Cheikho, 1923, 51], а затем пересказывает [Spisa, 2013, 34–37], с заметными сокращениями, слова Нисибинского митрополита из первого собеседования [Cheikho, 1923, 29–33; Samir, 1979, 65–91].
[12] Впрочем, следует отметить, что, заимствуя саму систему троичного богословия у Илии Нисибинского, Сулейман не во всем следовал богословскому языку последнего. Так, Сулейман не воспроизводит точно его триаду атрибутов: субстанция (*ḏāt*) – глаголание / мудрость – жизнь [Samir, 1979, 87; Cheiko, 1906, 107]. У Газского епископа первым членом триады выступает «сущность» (*ǧawhar*), *ḏāt* у него всегда обозначает предмет общего обладания трёх лиц, а «мудрость» никогда не является вторым членом. Кроме того, отождествляя, как и Илия, понятия ипостаси (*uqnūm*) и отличительного свойства (*ḫāṣṣah*), Сулейман, в отличие от несторианского митрополита, не использует в этом же значении термин *ṣifah*. Также у Сулеймана не встречается близкий по значению к *ǧawhar* и *ḏāt* термин *kiyān*. Можно сказать, что Газский епископ относился к своему источнику достаточно свободно: заимствуя богословские идеи, он не считал необходимым точно копировать богословские формулы и термины.
[13] Сулейман приводит пространную, правда, достаточно свободную, цитату из «Точного изложения Православной веры» (Кн. I. Гл. 8) [Spisa, 2013, 43].
[14] Сулейман цитирует сочинение Абу Курры «О Троице» [Spisa, 2013, 71–73].
[15] П. ля Спиза убеждён, что Сулейман был знаком с «Книгой доказательства». По словам итальянского исследователя, в трактатах Сулеймана насчитывается, по крайней мере, семь фрагментов, которым имеются соответствия в книге Бутруса Бейт Ра'сского [Spisa, 2013, XI–XIII].
[16] Два этих подхода – святоотеческий и апологетически-полемический – могли вполне успешно сочетаться, однако только при условии сохранения верности преданию, что видно на примере ран-

них мелькитских авторов, особенно Феодора Абу Курры. В положительном изложении троичного учения Харранский епископ строго следует греческим отцам. Переходя же к вопросам тринитарной апологетики, он, с целью сделать свою мысль более понятной, а аргументацию более убедительной для мусульманского читателя, использует такие подходы и аргументы, которые вне общего контекста его богословия иногда могут вызывать подозрение в неправомыслии. Однако, поскольку апологетика Абу Курры основывалась на прочном православном догматическом основании, он и в своей апологетической деятельности чётко видел допустимые границы богословской икономии и никогда не допускал компромиссов, которые можно было бы расценить как измену никео-константинопольской триадологии и выход за пределы патристической традиции [Awad, 2015, 264–265].

[17] Сулейман, скорее всего, владел греческим языком [Spisa, 2002, 100].

References

1. Awad N.G. *Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context*. Boston; Berlin: De Gruyter, 2015, XIII+466 p.
2. Bacha C. *Homilies of Theodore Abu Qurra: the oldest of the Arab Christian authors*. Beirut, 1904, 200 p. (in Arabic).
3. Bolotov V.V. *Lektsii po istorii Drevnei Tserkvi* [Lectures on the history of the Ancient Church]. Moscow: Spaso-Preobrazhenskii Valaamskii Stavropigial′nyi monastyr′, 1994, vol. 4, 636 p. (In Russian).
4. Benevich F. Christliche Trinitätslehre vor dem Islam: ein Beispiel von Abū Rā'iṭa al-Takrītī. *Oriens Christianus*. 2012, no. 96, pp. 149–164 (in German).
5. Cachia P., Watt W.M. *Eutychius of Alexandria. The Book of the Demonstrations*. Louvain: Peeters, 1960, no. 1.
6. Cheikho L. *Three Ancient Treatises on Polemic and Christian Theology* [Trois traités anciens de polémique et de théologie chrétienne]. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1923.
7. Courtonne Y. *Saint Basil the Great. Letters* [Saint Basile, Lettres]. Paris: Les Belles Lettres, 1957, no. 2.
8. Davydenkov O. *Bogoslovie Feodora Abu Qurry, episkopa Kharranskogo* [Theology of Theodore Abu Qurrah, Bishop of Harran]. Moscow: Pravoslanyi Sviato-Tichonovskii Humanitarnyi Universitet, 2020, 304 p. (In Russian).
9. Diakonov A.P. *Ioann Efesskii i ego tserkovno-istoricheskie trudy* [John of Ephesus and his Works on Church History]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2006, 656 p. (In Russian).
10. Dick I. *Theodore Abuqurra, traite de l'existence du Createur et de la vraie religion, introduction et texte critique*. Jounieh; Rom, 1982.
11. Dick I. Deux ecrits inedits de Théodore Abuqurra. *Muséon*, 1959, no. 72, pp. 53–67.
12. Ebied R.Y. Peter of Antioch and Damian of Alexandria: The End of a Friendship. *A Tribute to Arthur Vööbus*, 1977, pp. 277–282.
13. Graf G. *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'ita*. Louvain: Peeters, 1951.
14. Griffith S.H. *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2008, pp. 75–105.
15. Haddad R. *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050)*. Paris: Beauchesne, 1985, 141 p.
16. Hayek M. *'Ammār al-Baṣrī: apologie et controverses*. Beyrouth: Dar al-Machreq, 1977, 91+267 p.
17. Koraev T.K. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopaedia]. Moscow, 2009, no. 22, pp. 302–304 (in Russian).
18. Kotter P.B. *Die Schriften des Iohannes von Damaskos*. Berlin; New York: De Gruyter, 1973, no. 2.
19. Nasrallah J. Naẓīf Ibn Yumn: médecin, traducteur et théologien melkite du Xe siècle. *Arabica*. 1974, no. 21, pp. 303–312.
20. *Patrologia Graeca*. Paris, 1863, vol. 97.
21. Périer A. *Petits traités apologetiques de Yaḥyā Ibn 'Adī*. Paris: Geuthner, 1920, 135 p.
22. Samir S.Kh. Un traité du cheikh Abū 'Alī Naẓīf ibn Yumn sur l'accord des chrétiens entre eux malgré leur désaccord dans l'expression. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*. 1990, no. 51, pp. 329–343.
23. Samir S.Kh. Entretien d'Élie de Nisibe avec le vizir Ibn ʿAlī al-Maġribī, sur l'Unité et la Trinité. *Islamochristiana*. 1979, no. 5, pp. 65–91.
24. Sbath P. *Vingt traités philosophique et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens*. Le Caire: H. Friedrich et Co., 1929, 213 p.
25. Seleznev N.N. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and abroad]. 2010, vol. 28, no. 3, pp. 151–156 (in Russian).
26. Spisa P.la. Una citazione di Giovanni Damasceno in Sulaymān ibn Ḥasan al-Ġazzī. *Parole de l'Orient*. 2002, no. 27, pp. 85–104.
27. Spisa P.la. *I trattati teologici di Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzī*. Louvain: Peeters, 2013, 245 p.
28. Wickham L. Schism and réconciliation in a sixth-century Trinitarian dispute: Damian of Alexandria and Peter of Callinicus on properties, rôles and relations. *International Journal for the Study of the Christian Church*. 2008, no. 8, pp. 3–15.

Submitted for publication: November 25, 2021.
Accepted for publication: January 24, 2022.
Published: June 23, 2022.

Религиоведение. 2022. № 2. С. 94–100.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 2. P. 94–100.

DOI: 10.22250/20728662_2022_2_94

[1] Ситников А.В., [2] Сторчак В.М., [3] Сторчак М.В.

[1,2,3] Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС)
[1,2,3] 119571, Россия, г. Москва, просп. Вернадского, 82
[1] sitnikov-av@ranepa.ru; [2] v.storchak@yandex.ru; [3] punart@gmail.ru

А.В. Ситников

В.М. Сторчак

М.В. Сторчак

Религиозная символика в коллективной памяти (на примере российских государственных символов)

Аннотация. В статье исследуется функционирование православной символики в коллективной памяти, анализируется, каким образом с помощью религиозных символов и нарративов осуществляется сакрализация, наделение смыслом и моральным авторитетом деятельность институтов государства. Авторы анализируют православные мотивы на российских геральдических символах, рассматривают понимание образов святых апостола Андрея Первозванного, великомученика Георгия Победоносца, великого Князя Александра Невского, а также проводимые церковью публичные ритуалы (коронация, канонизация и др.). Показано, что данная символика и ритуальная практика призваны вносить в коллективную память паттерны преемственности и сакральности власти, задействовать традиционные православные нарративы победы над злом и спасения для осмысления российской внутренней и внешней политики. Рассматривается символизм церемонии коронации царя и канонизации святых и их значение в коллективной идентичности подданных. Авторами показано, как при переходе от средневековому к нововременному пониманию политики в ходе трансформации целей политического поля и дифференциации сфер политики, морали и религии происходила трансформация и секуляризация религиозных смыслов и символов, утрата ими своего традиционного значения.

Ключевые слова: политика, православие, коллективная память, символ, герб, власть, коронация, легитимация, сакрализация, Александр Невский, Георгий Победоносец, Андрей Первозванный

[1] Alexey V. Sitnikov, [2] Vladimir M. Storchak, [3] Marina V. Storchak

[1,2,3] Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA)
[1,2,3] 82 Vernadskogo prosp., Moscow, 119571, Russia
[1] sitnikov-av@ranepa.ru; [2] v.storchak@yandex.ru; [3] punart@gmail.ru

Religious Symbols in Collective Memory (On the Example of Russian State Symbols)

Abstract. The article examines the functioning of Orthodox symbols in the collective memory of Russian society. The authors analyze how sacralization, giving meaning and moral authority to the activities of state institutions, are carried out through religious symbols and narratives. The authors focus on Orthodox symbols depicted in Russian heraldic symbols. They also consider the understanding of the images of the holy Apostle Andrew the First-Called, Great Martyr George the Victorious, St. Alexander Nevsky and public rituals conducted by the church (coronation, canonization, etc.). The article shows that this symbolism and ritual practice are designed to bring into the collective memory patterns of continuity and sacredness of power, to use traditional Christian narratives of victory over evil and salvation to comprehend Russian domestic and foreign policy. The authors consider the symbolism of the ceremony of the coronation of the king and the canonization of the saints, analyze their significance in the collective identity of the subjects. The authors show how, during the transition from the medieval to the modern understanding of politics, in the course of the transformation of the goals of the political field and the differentiation of the spheres of politics, morality and religion, the transformation and secularization of religious meanings and symbols took place and how both of them lost their traditional significance.

Key words: politics, Orthodoxy, collective memory, symbol, coat of arms, power, coronation, legitimation, sacralization, Alexander Nevsky, George the Victorious, Andrew the First-Called

Введение и методология

Понятие «коллективная память» сегодня активно используется исследователями. Оно восходит к идеям французского социолога М. Хальбвакса [Хальбвакс, 2009], благодаря которому было осознано, что индивидуальная память во многом определяется обществом, зависит от принадлежности к определённой группе, культуре и пр. И напротив, сообщество создаётся совместной памятью его членов, которая формирует их близкую идентичность, внушает им представление об их общем прошлом, устойчивые смыслы, границы между «мы» и «они». Благодаря коллективной памяти осуществляется консолидация общества, появляется нация, формируется её идентичность, определяется, какие события прошлого считаются ключевыми, с каких деятелей надлежит брать пример, кого и что следует помнить, чем и кем гордиться. Для того, чтобы конструирование памяти и, соответственно, идентичности происходило на уровне аффективного восприятия, используются символы и нарративы [Ассман, 2014, 39]. Они предлагают связную картину истории «сводя сложные и противоречивые исторические процессы к удобным для восприятия эмоционально окрашенным схемам» [Малинова, Миллер, 2021, 20]. Символы и нарративы определяют, что является значимым и важным, существенным для общества, что наделяется непреходящим смыслом, а что является второстепенным. В символической сфере нередко прибегают к сакрализации. Сакрализация придаёт вневременной смысл событиям и героям прошлого, возводит их на уровень священного мифа, наделяет моральным авторитетом и делает основой интерпретации социальной реальности. Символика закрепляет определённые моменты прошлого как главные для нас, как то, что является для нас ориентиром и наделяет смыслом сегодняшние события. В целом символическая реальность чрезвычайно важна. Она не предполагает физического или экономического принуждения, но создаёт смыслы и нормы, узаконивает социальные различия, освящает и санкционирует порядок, иерархию и господство, вырабатывает структуру ценностей, формирует восприятие людьми социального мира [Бурдье, 2016, 50; Бурдье, 2007].

Религиозная символика в практиках власти

Цель настоящей статьи – проанализировать функционирование религиозной символики в коллективной памяти, в частности, исследовать, как задействована религиозная составляющая в государственных символах. Религия всегда использовалась для абсолютизации и наделения сакральным смыслом политического поля [Бурдье, 1993, 208–209]. В частности, в дореволюционной России с помощью религиозной символики производилось освящение царского чина: вступавших на престол царей специально рукополагали, совершая над ними миропомазание. Данный ритуал сопровождался возложением короны и произнесением особых сакральных слов «печать дара Духа Святого». Совершал это в Успенском соборе Московского Кремля патриарх (или первенствующий митрополит). После совершения данного действа царь допускался к причастью по священническому чину и получал право входить через царские врата в алтарь. Также считалось, что в этом священнодействии царю даруется от Бога особая благодать для управления государством, а его поданные получают свыше священную обязанность повиноваться самодержцу «без прекословия и роптания» [Иванова, Желтова, 2019, 28]. Символами такой священной власти царя были скипетр, держава, корона. Они олицетворяли многовековую преемственность власти и её сверхъестественную природу. Коронационные обряды в России и европейских странах совершались высшими церковными иерархами, были более или менее унифицированы и везде символизировали превращение смертного человека в государя, обладающего надприродными дарами власти [Бычкова, 2009, 17]. Коллективная идентичность подданных коронованного лица основывалась именно на признании этой его сакральности, а память хранила знание о том, что их предки жили и побеждали под началом правителей таким же образом получивших свою власть.

Помимо сакрализации государственной власти с помощью религиозных ритуалов и символов, можно указать ещё целый ряд практик конструирования коллективной памяти с использованием религии. Прежде всего это канонизация святых для их общенародного совместного почитания. Например, канонизация преподобного Серафима Саровского утверждала для всех православных его как образец святой жизни и воплощение ценностей смирения, терпения, жертвенности и высокой духовности. Он был простым монахом, но сам император Николай II лично принял активное участие в его прославлении. Это было демонстрацией символического единство царя с народом, подчёркивало, что перед Богом все равны [Фриз, 2019, 193–195].

Религиозная символика российского Герба

Геральдические символы России имеют византийские истоки. Принятие Иваном Грозным двуглавого орла в качестве государственного герба подчёркивало и его равенство с «цесарем римским» и преемственность с Византией. Об этом, в частности, говорится в «Алфавите» Леонтия Магницкого (1703 г.):

Тремя венцами орёл восточный сияет,
Веру, надежду, любовь к Богу являет.
Криле простер, объемлет всего мира конца,
Север, юг, от востока аж до запада солнца
Простертыми крылами добре покрывает,
Скипетр заступления в покров простирает.
Скипетр в царствии крепость, являет честь, славу,
Свет содержит, Августа воспримет державу [Лакиер, 1990].

Изображенный на Российском гербе «двоеглавный, в мире славный» орёл занимает центральное положение практически на всех флагах, печатях и в прочей государственной символике. Ст. 61 свода Основных государственных Законов Российской империи говорит: «Российский Государственный герб есть в золотом щите чёрный, двоеглавый орел, коронованный двумя Императорскими коронами, над которыми третия, такая же, в большем виде, корона с двумя развевающимися концами ленты ордена Святого Апостола Андрея Первозванного. Государственный орёл держит золотые скипетр и державу. На груди орла герб Московский: в червлёном щите Святой Великомученник и Победоносец Георгий, на коне, поражающий дракона золотым копьем… В большой государственной печати, щит, с вышеописанным двоеглавым орлом, увенчан шлемом Святого Великого Князя Александра Невского и окружён цепью ордена Святого Апостола Андрея Первозванного; по сторонам его изображения Святых Архистратига Михаила и Архангела Гавриила; над всем золотая усеянная двоеглавыми орлами и подложенная горностаем сень с надписью: “С нами Бог”» [Святая Русь, 2007].

Как мы видим, государственная символика отсылает к целому ряду святых и ангелов: апостол Андрей Первозванный, великомученник Георгий Победоносец, великий князь Александр Невский, архистратиг Михаил и архангел Гавриил. Какие смыслы заложены в этих образах? Очевидно, что цель их – связать земную империю с вечным, абсолютным, вневременным, с миром ангелов и святых и ценностями, которые они олицетворяют.

Апостол Андрей особо почитался на Руси, т.к. считалось, что он лично побывал в её землях и благословил их. Он одновременно и «наш», и «первозванный», т.е. призванный Христом раньше апостола Петра – первоапостола Ватикана. И это может восприниматься как первенство покровителя Руси (и ее самой) над покровителем папского Рима [Успенский, 1994]. При Петре I учреждается первый и самый главный российский орден Андрея Первозванного. Появляются флаги с синим косым крестом святого апостола Андрея, ставшим позднее знаменем российского военно-морского флота.

Огромное символическое значение для российского государственного самосознания имело и имеет почитание Александра Невского. Он является символом победы, национальной независимости и высокой самобытной духовности. Принявший перед смертью великую схизму, великий князь был канонизирован в 1547 году за христианскую кончину. Он был правитель, «проводивший политику безусловной покор-

ности» и избегавший столкновения с монголами [Шенк, 2007, 46–59], но победивший тех, кто вторгся на Русь с Запада. Уже спустя века после его смерти он начинает выступать как антизападный символ, полководец, символизирующий победу над интервентами. В XVIII веке Александра Невского перестают изображать на иконах и фресках в одежде монаха-схимника. Новый канонический облик он обретает в воинском облачении. Память Александра Невского начинает праздноваться 12 сентября (что связывается с перенесением его мощей). Этот день – годовщина Ништадского мира, которым в 1721 году закончилась Северная война. Тем самым святой князь Александр Невский оказался символом военной доблести и могущества России [Давыдов, 2004].

Ещё один изображённый на российском гербе святой играет важнейшую символическую роль – это св. Георгий Победоносец. Он пользовался исключительной популярностью и почитался во всем христианском мире как страстотерпец за веру, смиренный великомученик. Он известен своими чудесами, в частности, посмертным чудом спасения царевны от Змия, которое обычно изображается на его иконе. В этом сюжете св. Георгий символически толкуется в качестве победителя дьявола и защитника Церкви, представленной женской фигурой [Сендерович, 2002, 40]. Помещённый на герб св. Георгий Победоносец был призван придать Российской империи образ защитницы Церкви и заступницы всех слабых. Другие стороны его образа – страстотерпец и великомученик – были близки идеалам и жизни русского народа. Смиренный мученик за Христа на коне пронзающий попранного и опрокинутого дракона стал в России покровителем армии, государства и трона, призван был в образе победителя зла наделять смыслом внутреннюю и внешнюю политику страны.

Отметим ещё некоторые элементы религиозной символики, встречающиеся в военной и государственной атрибутике, которые закрепляют в коллективной памяти понимание победы над неприятелем как святого дела. На знаменах Преображенского и Семеновского полков в верхнем углу нередко изображался крест, окруженный надписью «Сим знаменем победиши» – эти слова отсылали к известному из истории церкви явлению в IV веке перед решающей битвой императору Константину Великому на небе креста. Данная символика, уходившая в глубину веков, связывала Римскую империю с Российской и напоминала воинству «о высшей небесной помощи, подаваемой от Бога верным воинам в трудную минуту» [Григорьев, 2003].

Марш «Гром победы» (музыка О.А. Козловского на стихи Г.Р. Державина) утверждал превосходство одновременно русских войск и православия:

Гром победы, раздавайся!
Веселися, храбрый Росс!
Звучной славой украшайся,
Магомета ты потрес!

В российском гимне XIX в. Д.С. Бортнянского на стихи М.М. Хераскова религиозное содержание было даже преобладающим:

Коль славен наш Господь в Сионе,
Не может изъяснить язык.
Велик он в небесах на троне,
В былинах на земле велик.
Везде, Господь, везде Ты славен,
В нощи, во дни сияньем равен.

Более поздний официальный вариант российского гимна, созданный А.Ф. Львовым в 1833 году, так же точно был исполнен религиозным содержанием:

Боже, Царя храни!
Сильный, державный,
Царствуй на славу нам;
Царствуй на страх врагам,
Царь православный!
Боже, Царя храни!

Религиозная символика в контексте секуляризации

В эпоху средневековья коллективная идентичность была религиозной и в любая деятельность естественным образом наделялась религиозным смыслом. Это

касалось и политики: считалось, что земной царь должен вести своих подданных к спасению бессмертной души, земной правитель – прообраз царь небесного, а царство земное – отражение царства небесного. Политическая сфера подчинялась иерархии целей, главной среди которых была вечная жизнь и потустороннее спасение.

Однако, в Новое время в Европе происходят существенные изменения целей и смыслового наполнения политического поля. Политика постепенно начинает пониматься как автономное по отношению к религии и морали искусство власти [Зеллин, 2016]. Политические цели – удержание и осуществление власти – видятся уже как не имеющие ничего общего с целями религиозными. Это новое понимание политики наиболее последовательно выразил Н. Макиавелли. Он показывает автономию политической сферы, раскрывает её логику и наличие у неё собственных критериев эффективности: оказывается, что существуют «те пороки, без которых невозможно сохранение за собой верховой власти» [Макиавелли, 2013, 77]. Политикам, по мнению Н. Макиавелли, нельзя обладать высокими нравственными качествами и религиозными добродетелями, «действительное обладание этими качествами вредно для личного блага государей» [Там же, 86]. Более того, «государям, желающим удержать за собой власть, весьма часто необходимо быть порочными» [Там же, 93].

Властители, живущие в новой политической реальности, лишённой религиозных целей и моральных ограничений, тем не менее продолжали использовать религиозную символику, в частности, для освящения войн и легитимации власти. В таком контексте религиозные институты, наделяющие эту символику смыслом, оказывались в двусмысленной роли, попадали под обвинение в обмане и лицемерии и неизбежно начинали утрачивать свой авторитет и влияние.

Осмысление политической реальности как автономной от религии быстро стало доминирующим в Европе [Разуваев, 2019, 89]. С учением Макиавелли удивительным образом сходилась и политическая мысль Лютера, которая также отвергала то, что у политики должны быть моральные основания. Имевшая место у Макиавелли дифференциация сфер политики, морали и религии во много совпала с протестантской концепцией [Скиннер, 2018, 111]. Так же и в Российской империи восходящие к Макиавелли идеи стали преобладающими, и политическая элита пользовалась властью по рецептам, описанным итальянским мыслителем [Юсим, 2011]. К такой политике можно отнести, в частности, церковные реформы Петра I, которыми он стремился подчинить церковь государству, превратив её в государственное ведомство, решающее задачу «утверждать духовных чад в послушании своим хозяевам, а также оказывать властям помощь в установлении порядка» [Фриз, 2019, 32]. Многие из тех, кто разрабатывали и осуществляли практику использования православия в государственных нуждах, сами были весьма далеки от каких-либо религиозных норм и руководствовались голым политическим расчетом. В частности, создатель идеологии трех начал «силы и величия Отчества» С.С. Уваров, смотрел на православие, т.е. первое из этих начал, как на необходимый источник единоначалия, обеспечения политической лояльности, сохранения самодержавия и поддержания существующего строя [Виттекер, 1999].

В рамках автономного понимания политической реальности продолжалось использование религиозной символики, однако последняя в таком контексте оказывалась средством достижения чисто земных целей. Смысл религиозных символов, терминов и образов трансформировался, становился секулярным, связанным с целями и задачами государства, его победой над земными врагами. Вечным, священным, святым стали называться само государство, нация и те, кто отдал за неё жизнь [Ситников, 2020]. Следующим логичным шагом была замена религиозной символики и на новую светскую, что и пытались делать в советское время. В СССР создавали торжественные гражданские обряды, связанные с трудовой деятельностью (чествование трудовых династий, награды за профессиональные достижения, профессиональные праздники), ритуалы перехода (первый звонок, вступления в ряды октября, пионеров, комсомола, вручение паспорта). Были разработаны ритуалы траурных церемоний, празднования различных дат памяти и бракосочетания, последний включал посещение важных исторических мест города [Смолкин, 2021, 381–390].

Заключение

Таким образом, религиозная символика, будучи частью коллективной памяти, представлена в главных символах государства. Она призвана сакрализовывать, наделить непреходящим значением и моральным авторитетом его деятельность. Проводимые церковью публичные ритуалы освящения институтов государства демонстрируют преемственность власти и её сверхъестественную природу, добавляют в коллективную память представления о подданических ценностях, равенстве людей не в земной жизни, а перед лицом вечности. Традиционные религиозные сюжеты спасения, защиты слабых и победы над злом должны с помощью использования символики переносить аналогичный смысл на внутреннюю и внешнюю политику государства, освящая, в том числе, его военные достижения и могущество армии. Одновременно с этим наблюдается утрата религиозного смыла символики и появление в ряде случаев её светского аналога.

Библиографический список

1. Ассман, А. Длинная тень прошлого: мемориальная культура и историческая политика / А. Ассман. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – 328 с.
2. Бурдье, П. О государстве. Курс лекций в Коллеж де Франс (1989–1992) / П. Бурдье. – М.: Дело, 2016. – 722 с.
3. Бурдье, П. Социальное пространство: поля и практики / П. Бурдье. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. – 576 с.
4. Бурдье П. Социология политики / П. Бурдье. – М.: Socio-Logos, *1993*. – 336 с.
5. Бычкова, М.Е. Магия власти / М.Е. Бычкова. – М.: Территория, 2009. – 216 с.
6. Виттекер, Ц.Х. Граф С. С. Уваров и его время / Ц.Х. Виттекер / Пер. с англ. Н.Л. Лужецкой. – СПб.: «Академический проект», 1999. – 350 с.
7. Григорьев, А. Символы воинской чести / А. Григорьев // К единству. – 2003. – № 1. – С. 21–24.
8. Давыдов, И.П. Православный акафист русским святым как результат «трансгрессии мифа» / И.П. Давыдов // Религиоведение. – 2004. – № 3. – С. 96–113.
9. Зеллин, Ф. Политика / Ф. Зеллин // Словарь основных исторических понятий. Избранные статьи в 2-х т. – М.: Новое литературное обозрение, 2016. – Т. 1. – 736 с.
10. Иванова, Н.А. Сословное общество Российской империи (XVIII – начало XX века) / Н.А. Иванова, В.П. Желтова. – М.: Новый хронограф, 2019. – 720 с.
11. Лакиер, А.Б. Русская геральдика / А.Б. Лакиер. – М.: Книга, 1990. – 432 с.
12. Макиавелли, Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве. Сборник / Н. Макиавелли. – Минск: Попури. 2013. – 672 с.
13. Малинова, О.Ю. Символическая политика и политика памяти / О.Ю. Малинова, А.И. Миллер // Символические аспекты политики памяти в современной России и Восточной Европе: сборник статей. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021. – С. 7–37.
14. Разуваев, В.В. Загадки Макиавелли («Государь» в XVI веке) / В.В. Разуваев. – М.; СПб.: Петроглиф, Центр гуманитарных инициатив, 2019. – 200 с.
15. Святая Русь. Исторический календарь-альманах 2000/2001. – М.: Альманах «Русская идея», 2007. – 512 с.
16. Сендерович, С.Я. Георгий Победоносец в русской культуре: страницы истории / С.Я. Сендерович. – М.: Аграф, 2002. – 368 с.
17. Ситников, А.В. Нация и религия: к определению понятия «религиозный национализм» / А.В. Ситников // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. – 2020. – Т. 22. – № 4. – С. 579–589.
18. Скиннер Квентин. Истоки современной политической мысли / Скиннер Квентин. – М.: Издательский дом Дело, 2018. – Т. 2. – 568 с.
19. Смолкин, В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма / В. Смолкин. – М.: Новое литературное обозрение, 2021. – 552 с.
20. Успенский, Б.А. Отзвуки концепции «Москва – Третий Рим» в идеологии Петра I / Б.А. Успенский // Успенский Б.А. Избранные труды: В 2 т. – М: Издательство «Гнозис», 1994. – Т. 2. – С.60–74.
21. Фриз, Г. «Губительное благочестие»: Российская церковь и падение империи: сборник статей / Г. Фриз. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019. – 352 с.
22. Хальбвакс, М. Социальные рамки памяти / М. Хальбвакс. – М.: Новое издательство, 2007. – 348 с.

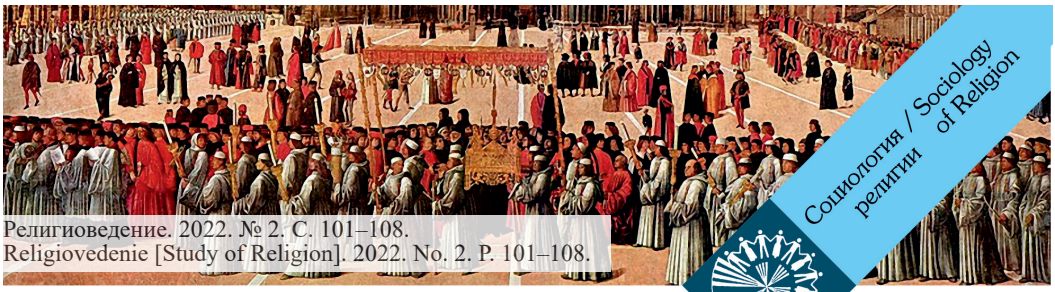
23. Шенк, Ф.Б. Александр Невский в русской культурной памяти: святой, правитель, национальный герой (1263–2000) / Ф.Б. Шенк. – М.: Новое литературное обозрение, 2007. – 592 с.
24. Юсим, М.А. Макиавелли. Мораль, политика, фортуна. Этика Макиавелли. Макиавелли в России / М.А. Юсим. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. – 576 с.

Текст поступил в редакцию 02.12.2021.
Принят к публикации 14.02.2022.
Опубликован 23.06.2022.

References

1. Assman A. *Dlinnaya ten' proshlogo: memorial'naya kul'tura i istoricheskaya politika* [The Long Shadow of the Past: Memorial Culture and Historical Politics]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2014, 328 p. (in Russian).
2. Bourdieu P. *O gosudarstve. Kurs lekcij v Kollezh de Frans (1989–1992)* [About the state. Course of lectures at the College de France (1989–1992)]. Moscow: Delo, 2016, 722 p. (in Russian).
3. Bourdieu P. *Social'noe prostranstvo: polya i praktiki* [Social space: fields and practices]. Moscow: Institute of Experimental Sociology; St. Petersburg: Aleteya, 2007, 576 p. (in Russian).
4. Bourdieu P. *Sociologiya politiki* [Sociology of politics]. Moscow: Socio-Logos, 1993, 336 p. (in Russian).
5. Bychkova M.E. *Magiya vlasti* [Magic of power]. Moscow: Territoriya, 2009, 216 p. (in Russian).
6. Davydov I.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2004, no. 3, pp. 96–113 (in Russian).
7. Freeze G.L. *"Gubitel'noe blagochestie": Rossijskaya cerkov' i padenie imperii: sbornik statej* [Subversive Piety: The Russian Church and the Fall of the Empire: Collection of Articles]. St. Petersburg: Publishing House of the European University in Saint Petersburg, 2019, 352 p. (in Russian).
8. Grigoriev A. *To unity!* 2003, no. 1, p. 21–24 (in Russian).
9. Halbwachs M. *Social'nye ramki pamyati* [Social framework of memory]. Moscow: Novoe izdatel'stvo, 2007, 348 p. (in Russian).
10. Ivanova N.A., Zheltova V.P. *Soslovnoe obshchestvo Rossijskoj imperii (XVIII – nachalo XX veka)* [Estates society of the Russian Empire (XVIII – early XX century)]. Moscow: New Chronograph, 2019, 720 p. (in Russian).
11. Lakier A.B. *Russkaya geral'dika* [Russian heraldry]. Moscow: Kniga, 1990, 432 p. (in Russian).
12. Machiavelli N. *Gosudar'. Rassuzhdeniya o pervoj dekade Tita Liviya. O voennom iskusstve. Sbornik* [Sovereign. Reasoning about the first decade of Titus Livy. About the art of war. Collection]. Minsk: Potouri, 2013, 672 p. (in Russian).
13. Malinova O.Yu., Miller A.I. *Simvolicheskie aspekty politiki pamyati v sovremennoj Rossii i Vostochnoj Evrope: sbornik statej* [Symbolic Aspects of the Policy of Memory in Modern Russia and Eastern Europe: collection of papers]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2021, 20 p. (in Russian).
14. Razuvaev V.V. *Zagadki Makiavelli ("Gosudar'" v XVI veke)* [Riddles of Machiavelli ("The Sovereign" in the 16th century)]. Moscow; St. Petersburg: Petroglif, Centr gumanitarnyh iniciativ, 2019, 200 p. (in Russian).
15. Schenk F.B. *Aleksandr Nevskij v russkoj kul'turnoj pamyati: svyatoj, pravitel', nacional'nyj geroj (1263–2000).* [Alexander Nevsky in Russian cultural memory: saint, ruler, national hero (1263–2000)]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2007, 592 p. (in Russian).
16. Senderovich S.Ya. *Georgij Pobedonosec v russkoj kul'ture: stranicy istorii* [George the Victorious in Russian Culture: Pages of History]. Moscow: Agraf, 2002, 368 p. (in Russian).
17. Sitnikov Alexey V. Nation and Religion: towards Definition of Religious Nationalism. *RUDN Journal of Political Science.* 2020, vol. 22, no. 4, pp. 579–589. DOI:10.22363/2313-1438-2020-22-4-579-589 (in Russian).
18. Skinner K. *Istoki sovremennoj politicheskoj mysli. Tom 2. Epoha Reformacii*. [The origins of modern political thought. Vol. 2. The era of the Reformation]. Moscow: Delo, 2018, 568 p. (in Russian).
19. Smolkin V. *Svyato mesto pusto ne byvaet: istoriya sovetskogo ateizma* [No Holy Place Is Empty: The History of Soviet Atheism]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 2021, 552 p. (in Russian).
20. Svyataya Rus'. Istoricheskij kalendar'-al'manah 2000/2001 [Holy Russia. Historic calendar-almanac 2000/2001]. Moscow: Almanac "Russian Idea", 2007, 512 p. (in Russian).
21. Uspensky B.A. *Izbrannoe: v 2 t.* [Selected Works: In 2 vols.]. Moscow: Izdatel'stvo "Gnozis", 1994, pp. 60–74 (in Russian).
22. Vitteker C.X. *Graf S.S. Uvarov i ego vremya* [Count S.S. Uvarov and his time]. St. Petersburg: "Akademicheskij proekt", 1999, 350 p. (in Russian).
23. Yusim M.A. *Makiavelli. Moral', politika, fortuna. Etika Makiavelli. Makiavelli v Rossii* [Machiavelli. Morality, politics, fortune. Ethics of Machiavelli. Machiavelli in Russia]. Moscow: Canon + ROOI "Rehabilitation", 2011, 576 p. (in Russian).
24. Zellin F. *Politika. V kn.: Slovar' osnovnyh istoricheskih ponyatij. Izbrannye stat'i* [Politics. In the book: Dictionary of basic historical concepts. Selected articles]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2016, vol 1, 736 p. (in Russian).

Submitted for publication: December 02, 2021.
Accepted for publication: February 14, 2022.
Published: June 23, 2022.



Религиоведение. 2022. № 2. С. 101–108.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 2. P. 101–108.

Социология религии / Sociology of Religion

DOI: 10.22250/20728662_2022_2_101

[1] Regina M. Mukhametzyanova-Duggal, [2] Alexander N. Klyashev, [3] Denis A. Efimov

[1,2,3] R.G. Kuzeev Institute for Ethnological Studies – Subdivision of the Ufa Federal Research Centre RAS
[1,2,3] 6 K. Marks str., Ufa, 450077, Russia
[1] mdregm@yandex.ru; [2] ak1168@mail.ru; [3] missionerufa@mail.ru

Regina M. Mukhametzyanova-Duggal

Alexander N. Klyashev

Denis A. Efimov

Regular Members of Orthodox Communities: Ethno-Social Structure, Identity, Value Orientations (On the Example of the Russian Region – the Republic of Bashkortostan)

Abstract. The article presents the results of fieldwork conducted to describe the ethno-demographic and socio-cultural portrait of believers of the Republic of Bashkortostan (active members of Orthodox religious organizations). Such aspects as the ethno-social structure, the ranking of identities, some value orientations are analyzed. Russian Orthodox Church members of the Republic of Bashkortostan of the Russian Federation – members of the Russian, Tatar and Bashkir ethnic groups – are considered in the article. Empirical materials were collected by methods of observation and questioning. The results of field data processing show that Turkic-speaking peoples (Tatars and Bashkirs) – Orthodox believers, compared with the Russian Orthodox believers, represent a more educated group consisting of qualified specialists, and more focused on the priority of spiritual values over material ones. This is related with the circumstance that a voluntary conversion to Orthodoxy Tatars and Bashkirs was a consequence of the loss of ethno-confessional traditions and involvement in industrial society, was associated with the study and adoption of Christian doctrines, which are associated with a certain asceticism and a willingness to accept difficulties associated with the implementation of religious practices. The smaller number of potential "heroes of faith" is explained by the fact that for Russians Orthodoxy is partly an ethno-confessional marker and is not always associated with a deep study of the religious doctrines of Christianity and deep involvement in the implementation of religious practices.

Key words: believers, Orthodox, identity, Russians, Tatars, Bashkirs, ethno-social structure, value orientations, Bashkortostan, Russia

[1] Мухаметзянова-Дуггал Р.М., [2] Кляшев А.Н., [3] Ефимов Д.А.

[1,2,3] Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра РАН
[1,2,3] 450077, Россия, г. Уфа, ул. К. Маркса, 6
[1] mdregm@yandex.ru; [2] ak1168@mail.ru; [3] missionerufa@mail.ru

Регулярные члены православных общин: этносоциальная структура, идентичность, ценностные ориентации (на примере российского региона – Республики Башкортостан)

Аннотация. Данная работа основана на материалах опросов, осуществлённых для выявления социальных, демографических и этнокультурных граней образа православного – деятельного участника православной общины Башкортостана. Анализируются такие аспекты, как этносоциальная структура, ранжирование идентичностей, некоторые ценностные ориентации. В статье рассматриваются члены Русской православной церкви Республики Башкортостан Российской Федерации – представители русской, татарской и башкирской этнических групп. Полевые исследования осуществлялись с применением наблюдения и анкетирования. Материалы полевых работ показывают, что тюркоязычные народы (татары и башкиры) – православные верующие, по сравнению с русскими православными верующими, представляют собой более образованную группу, состоящую из квалифицированных специалистов,

и более ориентированную на приоритет духовных ценностей над материальными. Это обусловлено тем, что сознательный переход татар и башкир в православие был следствием утраты этноконфессиональных традиций и вовлечённости в индустриальное общество, а также изучением и принятием христианских доктрин, которые связаны с определённым аскетизмом и готовностью принять трудности при осуществлении религиозных практик. Меньшее число потенциальных "героев веры" объясняется тем, что для русских православие отчасти является этноконфессиональным маркером и не всегда связано с глубоким изучением религиозных доктрин христианства и глубокой вовлечённостью в осуществление религиозных практик.

Ключевые слова: верующие, православные, идентичность, русские, татары, башкиры, этносоциальные характеристики, ценностные ориентации, Башкортостан, Россия

Introduction

In 2020–2021, within the confines of the research topics "Religions and spiritual life in the multicultural space of the Southern Urals" and "Traditional Religions and New Religious Movements in the Southern Urals: issues of functioning, state-confessional and interfaith relations" by the R.G. Kuzeev Institute for Ethnological Studies – Subdivision of the Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences (IES UFRC RAS) conducted a study of regular members of religious communities of the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate in the Republic of Bashkortostan.

By regular members, we mean believers with high rates of religious behavior and participation in religious life, whose number in Russia, according to the Institute for Socio-Political Research of the Russian Academy of Sciences, is about 10% [Sinelina, 2013, 81–82]. Regular members of Orthodox communities are characterized by the implementation of the following aspects of religious practices: weekly attendance of Sunday services, regular confession and communion; observance of fasts, rituals and sacraments (prayer rule, wedding, christening, funeral service, etc.) and holidays; attendance of Sunday adults and (for children) children's schools. For regular members of Orthodox communities, it is mandatory to implement confessional moral and moral attitudes in everyday life (in the family, at work, among friends and acquaintances); regular purification from sins committed through confession to God with the obligatory participation of a priest as a witness and regular communion as a visible Sacrament, through which the power of the Holy Spirit is received, as well as regular prayers.

The Republic of Bashkortostan is one of the multicultural districts of the Russia. In conformity with the All-Russian Population Census of 2010, representatives of 160 nationalities and ethnic groups live in Bashkortostan. The most numerous are: Russians (36.0%), Bashkirs (28.8%), Tatars (24.8%), Chuvash (2.7%), Mari (2.6%), Ukrainians (1%), as well as Mordvins, Udmurts, Belarusians, Germans, Latvians, Jews [National composition, 2016, 9]. About 20 different religions, denominations and religious groups are also represented in the republic. The largest and most numerous are Islam and Orthodoxy, their associations make up more than 90% of the total number of religious organizations: about 70% are Muslim, 20% are Orthodox. Protestant groups (Baptists, Adventists, Pentecostals, Mormons, etc.) and other beliefs (Old Believers, Buddhism, ethnic beliefs) – about 10% [Informaciya, https://glavarb.ru/rus/administration/sovetpogosudarstvenno-konfessionalnimotnosheniyampriprezidenterb/]. Islam is practiced by two major ethnic groups – Bashkirs and Tatars, Orthodoxy is mainly followed by Russians.

The authors identified the following ethnic composition of the Orthodox believers of the Republic of Bashkortostan from the sample population: Russians made up 81.9%, Tatars 6.7%, Bashkirs 1.9%, others – 9.5% (Mari, Mordvins, Germans) (Table 1).

The empirical material obtained by the IES UFRC RAS in 2020-2021 in the parishes of Orthodox Christians of the Republic of Bashkortostan allowed us to realize the purpose of this study – to determine some ethno-social characteristics, ranking the identities and doctrinal features of Orthodox believers – representatives of the largest ethnic groups of the Republic of Bashkortostan – Russians, Tatars and Bashkirs. The objectives of the study are to identify and compare the level of education, professional composition, assessment of the role of material well – being, education, successful career, etc.in the life of a Christian; as well as assessment of the role of sorrows in the life of a Christian among Orthodox Christians-Bashkirs, Tatars and Russians of the Republic of Bashkortostan.

Table 1. Ethnic composition, (%)

Nationalities	Percentages
Russians	81,9
Tatars	6,7
Bashkirs	1,9
Others	9,5
Total number of respondents	100,0

The Orthodox communities (Bashkirs, Tatars and Russians) of the Republic of Bashkortostan are the research object; some of their socio-demographic and doctrinal features, the ranking of identities are the research subject.

Methodological basis and materials

Information about the social characteristics and doctrinal features of regular members of the Orthodox communities of the Republic of Bashkortostan was obtained by methods of sociology: surveys of members of Orthodox religious associations through questionnaires. The surveys were conducted using closed-type questionnaires. The paper compares three ethnic groups-regular members of the Orthodox communities of the Republic of Bashkortostan (Bashkirs, Tatars and Russians) with each other according to characteristics such as: the level of education, professional composition, assessments of the role of material well-being, education, successful career, etc.in the life of a Christian; as well as assessments of the role of sorrows in the life of a Christian.

This work contains the results of field research carried out by the Department of Religious Studies of the IES UFRC RAS in the cities of Ufa, Sterlitamak, Salavat, Sibai, as well as in rural settlements of the Birsky district, Blagoveshchensky district, Beloretsky district, Uchalinsky district of the Bashkortostan; a total of 161 respondents were interviewed, the number of answers to various questions contained in the questionnaire is variable.

The methodological basis of the survey is the method of V. F. Chesnokova for calculating the index of churching (B-index) of Orthodox believers [Chesnokova, 2005, 25–46]. The selection criteria for the sample representing the «core of believers» of the Orthodox of the Republic of Bashkortostan were five indicators of religious behavior: visiting the temple/church, confession and communion, reading the Gospel, prayer, fasting.

Results

The level of education. The research results show that the Bashkirs are the most educated ethnic group in the sample – the number of respondents with higher education among them is 100%; Tatars are in second place, among them 57.1% have higher education. 39.5% of respondents have higher education among Orthodox Russians, 2.3% have an academic degree. Russian Russians and 14.3% of Tatars have incomplete higher education; 40.7% of Russians and 14.3% of Tatars have specialized secondary education. 40.7% of respondents – Russians and 14.3% of respondents-Tatars have secondary special education. Russians (8.1%) and Tatars (14.3%) have secondary education; Russians (5.8%) have incomplete secondary education. The largest group of Bashkirs (100%) and Tatars (57.1%) are respondents with higher education, Russians (40.7%) are respondents with secondary special education (Table 2).

Table 2. Level of education, (%)

	Russians	Tatars	Bashkirs
Primary or incomplete secondary education	5.8	–	–
Secondary education	8.1	14.3	–
Secondary specialised education	40.7	14.3	–
Incomplete higher education	3.5	14.3	–

Higher education	39.5	57.1	100
Postgraduate studies or academic degree	2.3	–	–
Total respondents to the question	100	100	100

Professional staff. Specialists engaged in qualified mental or physical labor (heads of a company, large division, heads of departments, qualified specialists, civil servants, qualified workers, entrepreneurs), Bashkirs in the sample are 100% among respondents, 52.7% among Tatars, 34.2% among Russians. The largest groups among the Bashkirs executives of heads of a company, large division (50%) and qualified specialist (50%); among the Tatars – qualified specialist (28.6%), civil servants (28.6%) and not working (28.6%); among the Russian pensioners (48.2%) and qualified specialist (12.9%) (Table 3).

Table 3. Professional composition, (%)

	Russians	**Tatars**	**Bashkirs**
I do not work	7.1	28.6	
Heads of a company, large division	7.1	–	50
Heads of department	3.5	–	–
Qualified specialist	12.9	28.6	50
Civil servants	7.1	28.6	–
Unskilled workers	2.4	–	–
Qualified workers	2.4	–	–
Entrepreneurs	1.2	–	–
Housewives	2.4	–	–
Student	1.2	–	–
Pensioners	48.2	14.3	–
Unemployed	2.4	–	–
Other	1.2	–	–
I am at a loss to answer	1.2	–	–

Ranking of identities. The results of the research show that among Russian respondents (62.1%) and Tatar respondents (57.1%) (Bashkirs did not answer the block of questions related to identities), religious identity occupies the first place in the ranking of identities. The second place among Russians is occupied by family identity – 32.9%, among Tatar respondents, the number of those who chose family identity as the second most important (42.9%) is equal to the number of respondents who chose religious identity in the second block (42.9%). Civil identity is in third place – it was chosen by 45.8% of Russians and 42.9% of Tatars. The fourth place is occupied by professional identity – it was noted by 35.5% of Russians and 42.9% of Tatars. The last, fifth place is occupied by ethnic identity – it was chosen by 36.8% of Russians and 60.0% of Tatars. Thus, the materials presented demonstrate that for the Russian and Tatar groups of Orthodox identities, according to the degree of significance, they represent the following system: the most significant is religious identity, followed by family identity, the third place is occupied by civil identity, the fourth – professional identity and the fifth – ethnic identity. Such areas of life as religion, family, patriotism, professional sphere are valuable, and only the fifth place is occupied by the area of ethnicity – religion for regular members of Orthodox communities is a conscious choice that determines their system of values, while ethnicity for believers of the multi-ethnic region of Russia is not as important as religion, family, citizenship and the area of professional interests (Table 4).

Table 4. Ranking of identities, (%)

First of all, I am:		
	Russians	Tatars
A citizen of the Russian Federation	21.8	28.6
A specialist	3.4	0.0
A Christian	62.1	57.1
A representative of the ethnic group	0.0	0.0
Husband, father (wife, mother, a member of his family)	12.6	14.3
Second of all, I am:		
	Russians	Tatars
A citizen of the Russian Federation	31.8	14.3
A specialist	3.5	0.0
A Christian	30.6	42.9
A representative of the ethnic group	1.2	0.0
Husband, father (wife, mother, a member of his family)	32.9	
In the third place, I am:		
	Russians	Tatars
A citizen of the Russian Federation	45.8	42.9
A specialist	7.2	28.6
A Christian	9.6	14.3
A representative of the ethnic group	7.2	0.0
Husband, father (wife, mother, a member of his family)	30.1	14.3
In the fourth place, I am:		
	Russians	Tatars
A citizen of the Russian Federation	14.5	14.3
A specialist	35.5	42.9
A Christian	9.2	28.6
A representative of the ethnic group	28.9	0.0
Husband, father (wife, mother, a member of his family)	11.8	14.3
In the fifth place, I am:		
	Russians	Tatars
A citizen of the Russian Federation	16.2	0.0
A specialist	29.4	0.0
A Christian	8.8	40.0
A representative of the ethnic group	36.8	60.0
Husband, father (wife, mother, a member of his family)	8.8	0.0

Age structure. The research materials revealed that the overwhelming number of respondents is represented by believers over forty-five years old. Among Russians, the number of respondents aged 45 years and older is 74.3%, among Tatars, 83.3% of respondents aged 45 to 60 years, among Bashkirs – one hundred percent. 25.6% of respondents are younger than 45 years old among Russians, 14.1% of respondents aged 35 to 45 years among Tatars. Russians, in our opinion, confirm the thesis that Orthodoxy is an ethno-confessional marker for Russians, among other things (Table 5).

Table 5. Age composition, (%)

	Up to 25 years old	25–35 years old	35–45 years old	45–60 years old	Over 60 years old
Russians	6.4	5.1	14.1	34.6	39.7
Tatars	0.0	0.0	16.7	83.3	0.0
Bashkirs	0.0	0.0	0.0	100	0.0

The Significance of Success in Life for the Believer. Conditional supporters of «Prosperity theology», who believe that the realization of material well-being, education, a successful career and other similar aspects in the life of a believer is an indispensable attribute of a believer, among respondents-Russians 11.9%; among respondents-Tatars, the number of those who chose this answer is 14.3%; among Bashkirs there are no such respondents. The largest groups among Russians are believers who chose the following answers: "The realization of these values should not be the main goal of a Christian" (38.1%), "These values are attractive, but a Christian can do without them" (22.6%), 12.5% found it difficult to answer. Among Tatars, 28.6% chose the answer "The realization of these values should not be the main goal of a Christian"; 14.3% of Tatar respondents accounted for each of the other answer options. The only Orthodox Bashkir who answered this question chose the position "These values are attractive, but a Christian can do without them" (Table 6).

Table 6. The Significance of Success in Life for the Believer (%)

	Russians	Tatars	Bashkirs
The embodiment of these values is essential in the Christian life.	11.9	14.3	–
Attempts to embody these values interfere with salvation.	3.6	14.3	–
In the life of a believer they are neutral	6	14.3	–
These values are attractive, but a Christian can do without them	22.6	14.3	100
The realization of these values should not be the main goal of a Christian	38.1	28.6	–
Find it difficult to answer	17.9	14.3	–

The Significance of Life's Difficulties for Believers. 100% of respondents are Tatars, 100% of respondents are Bashkirs and the overwhelming majority of respondents are Russians (83.8%) believe that tribulation is God's tool that serves to save a person. 12.5% of Russians found it difficult to choose an answer, 3.8% believe that the negative moments in the life of a Christian are the influence of Satan that are contrary to God's plan for the Christian and need to be countered (Table 7).

Table 7. The Significance of Life's Difficulties for Believers (%)

	Russians	Tatars	Bashkirs
These moments in the life of believers are acts of Satan, that is, influences of Satan that are contrary to God's plan for the Christian and need to be counteracted.	3.8	–	–
Tribulation is God's tool that serves the salvation of man	83.8	100	100
I am at a loss to answer	12.5	–	–

Conclusion

Turkic-speaking peoples – Orthodox believers (Tatars and Bashkirs) represent a more highly educated group than Russian Orthodox respondents – 100% of Bashkirs and 71.4% of Tatars have higher secondary special education (incomplete higher education, higher education and academic degree), while less than half of such respondents have 45.3%. Russian Orthodox also have more specialists engaged in qualified mental or physical labor than Russian respondents – 100% of such respondents are Bashkirs in the sample, 52.7% are Tatars, 34.2% are Russians; the largest group among Russians is pensioners, of whom 48.2% are in the sample.

There are also more potential «heroes of faith» who are ready to endure difficulties for their religious beliefs among the Turkic-speaking Orthodox in the sample; 100% of respondents Tatars and Bashkirs identify the sorrows that take place in the life of a Christian (diseases, material difficulties, conflicts with others, etc.) as God's tool that serves to save a person to eternal life. Among Russians, such respondents are 83.8%.

At the same time, respondents who believe that a Christian must necessarily be successful in his life path are most among Tatars – 14.3%, among Russians several such respondents are slightly less – 11.9%, the only Bashkir respondent believes that material well-being, education, a successful career, etc., but their implementation in the life of a Christian is not at all mandatory. The majority of Russians (38.1%), as well as Tatars (28.6%), believe that the practical implementation of these values should not be the meaning of a Christian's life.

Turkic-speaking peoples – Orthodox believers (Tatars and Bashkirs) of the Republic of Bashkortostan represent a more educated group, represented by a larger number of qualified specialists engaged in intellectual or physical labor than Russians, who are more willing to endure the difficulties associated with the realization of their religion, and are more focused on the priority of spiritual values over material ones.

This is connected, as we believe, with the fact that the adoption of Orthodoxy Tatars and Bashkirs, traditionally considered by ethnological science as carriers of Islam, was a consequence of the loss of ethno-confessional traditions and involvement in industrial society, was conscious and was associated with the study and adoption of Christian doctrines associated with a certain asceticism and readiness to accept difficulties associated with religious practices. The smaller number of potential "heroes of faith", in our opinion, is explained by the fact that for Russians Orthodoxy is partly an ethno-confessional marker and is not always associated with a deep study of the religious doctrines of Christianity.

Acknowledgement

The research is supported by the state assignment of the IES UFRS RAS, N AAAAA-A21-121012290084-6.

Библиографический список

1. Информация о религиозной ситуации и государственно-конфессиональных отношениях на территории Республики Башкортостан на 01.01.2021 г. [Электронный ресурс] // Совет по государственно-конфессиональным отношениям при Главе Республики Башкортостан. – URL: https://glavarb.ru/rus/administration/sovetpogosudarstvenno-konfessionalnimotnosheniyam priprezidenterb/ (дата обращения 16.08.2021).
2. Национальный состав и владение языками, гражданство населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 года: статистический сборник: в 2 ч. / Под ред. А.М. Ганиева и др. – Уфа: Китап, 2016. – Ч. 1. – 341 с.
3. Синелина, Ю.Ю., Новые тенденции в религиозном сознании и поведении россиян / Ю.Ю. Синелина // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. – 2013. – № 1. – С. 81–82.
4. Чеснокова, В.Ф. Тесным путем. Процесс воцерковления населения России в конце XX века / В.Ф. Чеснокова. – М.: Академический Проект, 2005. – 297 с.

Текст поступил в редакцию 12.11.2021.
Принят к публикации 17.01.2022.
Опубликован 23.06.2022.

References

1. *Informaciya o religioznoj situacii i gosudarstvenno-konfessional'nyh otnosheniyah na territorii Respubliki Bashkortostan na 01.01.2021 g.* [Information about the Religious Situation and State-Confessional Relations on the Territory of the Republic of Bashkortostan for 01.01.2021] Available at: https://glavarb.ru/rus/administration/sovetpogosudarstvenno-konfessionalnimotnosheniyampriprezidenterb/ (accessed on August 28, 2021) (in Russian).
2. *Nacional'nyj sostav i vladenie yazykami, grazhdanstvo naseleniya Respubliki Bashkortostan po dannym Vserossijskoj perepisi naseleniya 2010 goda: statisticheskij sbornik* [Ethnic Composition and Language Skills, Citizenship of the Population of the Republic of Bashkortostan According to the 2010 All-Russian Population Census: Statistical Collection]. In 2 parts. Part 1. Ufa: Bashkortostanstat, 2013, 193 p. (in Russian).
3. Sinelina Y.Y. *Vestnik Moskovskogo universiteta* [MSU Bulletin]. 2013. Seriya 18. Sociologiya i politologiya, no. 1, pp. 81–82 (in Russian).
4. Chesnokova, V.F. *Tesnym putem. Process vocerkovleniya naseleniya Rossii v konce XX veka* [In a Tight Way. The Process of Churching the Population of Russia at the End of the Twentieth Century]. Moscow: 2005, 304 p. (in Russian).

Submitted for publication: November 12, 2021.
Accepted for publication: January 17, 2022.
Published: June 23, 2022.

Религиоведение. 2022. № 2. С. 109–118.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 2. P. 109–118.

DOI: 10.22250/20728662_2022_2_109

Бабич Н.С.

Институт социологии ФНИСЦ РАН
117218, Россия, Москва, ул. Кржижановского 24/35, корп. 5
sociolog@mail.ru

Социальная эффективность религиозного образования (на примере профилактики преступности)

Аннотация. Религия традиционно рассматривается социальными мыслителями как важный элемент социального контроля, а религиозное образование представляется средством оздоровления общества. В статье ставится вопрос о том, насколько эффективно образовательное воздействие, основанное на религиозных моделях, может достигать целей в виде общественно желательных результатов, таких как снижение преступности. Использован метод международных сравнений на основе результатов проекта «Религия и государство» университета им. Бар-Илана (Израиль) и базы данных Управления ООН по наркотикам и преступности. В качестве индикатора преступности был использован показатель числа убийств на 100 тысяч населения. В качестве индикатора религиозного образования – степень обязательности его в государственных и общественных школах. Статистическому анализу подвергнуты данные по 158 государствам мира. С использованием двух статистических тестов (Краскала-Уоллиса, ранговой корреляции Спирмена) установлено, что статистическая связь между уровнем обязательности религиозного образования в государственных и общественных школах и наблюдаемым в последующие годы уровнем убийств либо вообще отсутствует, либо проявляется слишком слабо и фрагментарно для того, чтобы можно было говорить о практическом эффекте религиозного образования. Таким образом, впервые получены эмпирические доказательства возможной неэффективности религиозного компонента образования для достижения социально желательных целей на примере профилактики преступности в макросоциальном контексте. Эти результаты также косвенно подкрепляют фундаментально важное предположение о том, что функция социального контроля осуществляется религией не через доктринальные ограничения, но через социальную интеграцию (контроль со стороны религиозной общины).

Ключевые слова: религиозное образование, религия в школе, делинквентное поведение, профилактика преступности, социальный контроль, религиозная политика, социальная эффективность образования

Nikolay S. Babich

Institute of Sociology of FCTAS RAS
5 bldg., 24/35, Krzhizhanovskogo str., Moscow, 117218, Russia
sociolog@mail.ru

Social Efficiency of Religious Education (in the Case of Crime Prevention)

Abstract. Religion has traditionally been viewed by social thinkers as an important element of social control. And religious education is seen as a means of improving society. The article raises the question of how effectively educational intervention based on religious models can achieve goals in the form of socially desirable results, such as reducing crime. The method of international comparisons was used based on the results of the project “Religion and State” of the Bar-Ilan University (Israel) and the United Nations Office on Drugs and Crime databases. The indicator of the number of murders per 100,000 population was used as an indicator of crime. As an indicator of religious education was used its compulsory inclusion in the curriculum in state and public schools. Data on 158 countries of the world were subjected to statistical analysis. Using tow statistical tests (Kruskal-Wallis, Spearman's rank correlation), it was found that the statistical relationship between the level of compulsory religious education in state and public schools and the observed homicide rate in subsequent years is either absent at all, or manifests itself too weakly and fragmentarily to talk about the practical efficiency of religious education. For the first time, empirical evidence of the possible ineffectiveness of the religious component of education for achieving socially desirable goals was obtained on the example of crime prevention in macrosocial context. These results also indirectly support the fundamentally important assumption that the function of social control is exercised by religion not through doctrinal constraints, but through social integration (control by the religious community).

Key words: religious education, religion at school, delinquent behavior, crime prevention, social control, religious policy, social efficiency of education

Введение

Религия всегда рассматривалась мыслителями и социальными учёными как мощное средство социального контроля. В концентрированном виде эта традиция получила выражение в известной максиме Вольтера «Если бы Бога не было, его следовало бы изобрести» [Voltaire, 1877, 403]. При наличии такой установки вполне естественными становятся попытки использования религиозных элементов в образовании как инструмента оздоровления общественных отношений. К сожалению, простые и очевидные решения далеко не всегда оказываются эффективными. Задачей настоящей статьи является попытка на основе доступной макросоциальной статистики проверить гипотезу о социальной эффективности религиозного элемента в школьном образовании в качестве средства социального контроля. Профилактика преступности взята нами в качестве наиболее показательного социального эффекта, который, с одной стороны, может быть достаточно хорошо измерен, с другой, является одним из наиболее ожидаемых с точки зрения теоретически существующих причинно-следственных связей. Кроме того, снижение уровня преступности представляет собой одно из наиболее желательных последствий религиозного образования с точки зрения общественных запросов к нему.

При ответе на поставленный вопрос возникает необходимость дифференциации разных видов религиозного образования, которое может варьировать от культурологического ознакомления до индоктринации. В эмпирической части работы такое различение будет осуществлено, однако в части постановки вопроса под «религиозным образованием» мы будем понимать любые элементы преподавания религиозных знаний, а для целей настоящей статьи – преподавание их в школе.

Обзор литературы

Ключевым элементом религии как института социального контроля могут служить трансцендентные основания для следования религиозным нормам [Сорокин, 2006, 245]. В сжатом виде модель религиозного регулирования поведения можно представить в виде логической схемы «если X совершает Y, то X теряет/приобретает трансцендентные блага Z». Например: «если X грабит соседа, то он теряет вечную жизнь в раю». Предполагается, что X хотя бы допускает существование как самих трансцендентных благ, так и заложенного в примере механизма их распределения. И так как при этом величины, соответствующие выгодам и издержкам Y и Z несоизмеримы (человек, ограбивший соседа, получает некоторое конечное временное благо в виде материальных ценностей, но теряет благо вечное и бесконечное), то для любого искренне верующего индивида соблюдение норм будет безусловно рациональным поведением, а их несоблюдение – поведением иррациональным, а значит, редким. Для индивида не верующего, а просто информированного более рациональным может быть учёт возможности бесконечных трансцендентных благ (или наказаний), что должно снижать вероятность совершения преступления.

Многие эмпирические данные подтверждают гипотезу о возможностях снижения преступности (в том числе подростковой) под влиянием религиозного фактора [Rohrbaugh, Jessor, 1975; Tittle, Welch, 1983; Brownfield, Sorenson, 1991; Benda, 1995], и, хотя имеются некоторые оспаривающие эту закономерность исследования [Hirschi, Stark, 1969; Burkett, White, 1974; Cochran, Wood, 1994; Schroeder, Broadus, Bradley, 2018], обобщённый результат состоит скорее в том, что между религиозностью и делинквентностью существует отрицательная корреляция [Johnson, De LI, Larson, 2000; Johnson, Jang, 2012]. Причём эта корреляция может быть выражена сильнее именно для конфессиональной (то есть включающей чёткие нормы) религиозности, чем просто для «духовности» [Seto, 2021]. Такой результат в целом подтверждает изложенную выше модель рационального выбора. Отсюда следует, что увеличение количества религиозно информированных людей с помощью системы образования должно давать значительный позитивный социальный эффект. И у этого предположения также существуют некоторые эмпирические подтверждения [Figlio, Ludwig, 2012; Pett, 2012; Hill, Den Dulk, 2013; Warner, Konkel, 2019; Estrada, 2019; Parker, Gill, 2021]. Однако все известные нам результаты исследований о влиянии религиозного образования на преступность являются фрагментарными и локальными, в результате чего позитивный эффект может проявляться или не прояв-

ляться в зависимости от множества ситуативных факторов. Например, исследование на турецком материале, вопреки данным из США, показало, что хотя религиозность учеников способствует просоциальным установкам, посещение религиозных школ с ними не связано [Arslantürk, Harput, 2021]. Таким образом, нерешённым остаётся системный вопрос о том, влияет ли на уровень преступности религиозное образование на макросоциальном уровне.

Материалы и методы

Для ответа на поставленный вопрос необходимо привлечь данные, описывающие процессы в глобальном масштабе. Поэтому наше исследование было проведено методом международных сравнений. Для такого подхода имеются следующие основания.

Во-первых, в современном мире существует множество независимых стран, каждая из которых придерживается своей политики в области религиозного образования и имеет свой уровень преступности. Таким образом, каждая страна представляет своего рода отдельно наблюдаемый длительный социальный эксперимент.

Во-вторых, это множество стран достаточно велико для того, чтобы можно было делать статистически обоснованные выводы о предпосылках и результатах такого эксперимента.

Систематические исследования религиозной политики проводятся в рамках проекта «Религия и государство» университета им. Бар-Илана (Рамат-Ган, Израиль). Одним из результатов его работы выступает база данных, включающая индикаторы отношения государства к религиозному образованию для 183 стран [The ARDA]. Мы использовали версию этой базы данных за период с 1990 по 2014 годы [Fox, 2019]. Из неё была извлечена переменная «Степень обязательности религиозного образования в общественных/государственных школах», принимающая следующие значения:

0 – религиозное образование в общественных/государственных школах отсутствует;

1 – оно необязательно, или есть выбор между религиозным и нерелигиозным курсом по таким темам, как этика, философия или религии мира;

2 – оно необязательно, но по запросу ученик может отказаться от курса (отличие от приведённой выше категории в том, что выбор религиозного образования является автоматическим, и должен быть сделан специальный запрос для отказа от него);

3 – оно обязательно для всех, кто не может отказаться; курс должен быть посвящён религии, но необязателен для некоторых;

4 – оно обязательно для всех, курс должен быть посвящён религии.

В качестве индикатора преступности нами был использован показатель числа убийств на 100 тысяч населения. Эта переменная является оптимальной для исследования сразу по нескольким основаниям.

Во-первых, есть серьёзные причины считать её наиболее достоверным статистическим индикатором преступности, так как убийство труднее всего скрыть или сфабриковать, соответственно для статистики по убийствам наименьшие шансы быть заниженной или завышенной.

Во-вторых, это преступление максимальной моральной значимости, поэтому именно на уровень убийств влияние религиозного образования должно распространяться в первую очередь.

Статистика уровня убийств по 209 странам и территориям была получена из базы данных Управления ООН по наркотикам и преступности [UNODC] – одного из наиболее полных и качественных международных источников в этой области [Lewis, 2012].

Обе использованные базы данных содержали страновые значения с 1990 до 2014 года в проекте «Религия и государство» и до 2018 года в проекте УНП ООН. Однако полнота данных за этот период для разных стран была неодинаковой. Например, статистика преступности по Афганистану, по понятным причинам, была доступна только с 2009 года, статистика преступности по таким странам, как Сомали, Ливия, КНДР и некоторым другим, отсутствовала. Данные по религиозной

политике не были внесены по многим странам с населением меньше 250 тысяч человек. В итоге, после сведения двух баз был получен объединённый массив данных по 158 государствам. На этой совокупности стран были рассмотрены возможные статистические связи между религиозным образованием и уровнем преступности.

Результаты исследования и их обсуждение

Каждый год проведения определённой государственной религиозной политики в школах представляет собой отдельный этап социального эксперимента в соответствующей стране. Тогда уровень преступности во все годы, наступающие после каждого конкретного этапа эксперимента, может рассматриваться как результат воздействия этого этапа.

Переменная «Степень обязательности религиозного образования в общественных/государственных школах» имеет пять градаций, которые могут рассматриваться как независимые «экспериментальные» группы стран, придерживающиеся в конкретный год определённой религиозно-образовательной политики. Тогда все уровни преступности, измеренные в последующие годы, могут рассматриваться как результат принадлежности страны к одной из пяти экспериментальных групп. Соответственно, аналитическая задача заключается в том, чтобы определить, различаются ли последствия пяти видов религиозно-образовательной политики.

Анализ значимости различий между последствиями разного религиозного образования был проведён с использованием критерия Краскала-Уоллиса (на уровне доверия 95%), который, с одной стороны, позволяет достаточно эффективно обнаруживать различия между группами, а с другой – является устойчивым к выбросам и не слишком требовательным к характеру распределения анализируемых признаков [Sheskin, 2007, 981–982].

Результаты систематического сравнения различий между последствиями представлены в таблице 1. Фоном выделены ячейки различий, значимых на уровне 0,05 (т.е. статистически значимых, согласно общепринятым уровням для тестов такого рода). Нетрудно видеть, что подавляющее большинство различий оказывается незначимым. Учитывая, что уровень доверия для наших расчётов составлял 95%, 4 значимых результата из 400 проведённых сравнений полностью вписываются в пятипроцентную вероятность случайного отклонения нулевой гипотезы. Таким образом, таблица 1 свидетельствует об отсутствии статистически значимых различий между последствиями религиозного образования разной степени обязательности в аспекте количества убийств на 100 тысяч населения.

Таблица 1. Уровни значимости различий (по критерию Краскала-Уоллиса) между последствиями разного религиозного образования

Table 1. Significance levels of differences (according to the Kruskal-Wallis test) between the consequences of different religious education

Год измерения уровня убийств	**Воздействующий год – реализации политики в области религиозного образования**																								
	1990	1991	1192	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014
1991	0,55																								
1992	0,57	0,22																							
1993	0,58	0,16	0,16																						
1994	0,32	0,07	0,07	0,07																					
1995	0,02	0,03	0,03	0,04	0,06																				

1996	0,26	0,25	0,25	0,33	0,46	0,46																					
1997	0,12	0,14	0,14	0,16	0,26	0,26	0,26																				
1998	0,54	0,31	0,31	0,28	0,32	0,32	0,32	0,31																			
1999	0,60	0,27	0,27	0,23	0,23	0,23	0,23	0,21	0,21																		
2000	0,71	0,57	0,57	0,60	0,70	0,69	0,69	0,68	0,68	0,68																	
2001	0,76	0,74	0,74	0,75	0,80	0,75	0,75	0,75	0,75	0,75	0,75																
2002	0,63	0,67	0,67	0,71	0,73	0,71	0,71	0,71	0,71	0,71	0,71	0,71															
2003	0,56	0,27	0,27	0,23	0,24	0,24	0,24	0,24	0,24	0,24	0,24	0,24	0,24														
2004	0,74	0,40	0,40	0,39	0,38	0,35	0,35	0,35	0,35	0,35	0,35	0,34	0,30	0,30													
2005	0,74	0,44	0,44	0,44	0,37	0,36	0,36	0,36	0,36	0,36	0,36	0,35	0,48	0,44	0,32												
2006	0,90	0,72	0,72	0,67	0,62	0,61	0,61	0,62	0,62	0,62	0,62	0,61	0,56	0,59	0,46	0,41											
2007	0,66	0,47	0,47	0,47	0,51	0,48	0,48	0,48	0,48	0,48	0,48	0,47	0,47	0,48	0,39	0,32	0,32										
2008	0,80	0,66	0,66	0,58	0,58	0,55	0,55	0,58	0,58	0,58	0,58	0,59	0,52	0,43	0,38	0,35	0,27	0,29									
2009	0,81	0,73	0,74	0,73	0,76	0,75	0,74	0,71	0,71	0,71	0,71	0,69	0,69	0,63	0,59	0,58	0,41	0,42	0,25								
2010	0,64	0,51	0,52	0,47	0,57	0,52	0,53	0,53	0,53	0,53	0,53	0,51	0,50	0,40	0,40	0,37	0,25	0,28	0,15	0,14							
2011	0,34	0,31	0,31	0,33	0,46	0,41	0,44	0,48	0,48	0,48	0,48	0,46	0,47	0,41	0,44	0,44	0,28	0,34	0,19	0,21	0,23						
2012	0,57	0,58	0,59	0,63	0,78	0,75	0,78	0,76	0,76	0,76	0,76	0,69	0,70	0,64	0,66	0,66	0,46	0,47	0,34	0,39	0,36	0,51					
2013	0,58	0,57	0,57	0,56	0,70	0,65	0,65	0,68	0,68	0,68	0,68	0,67	0,67	0,58	0,65	0,65	0,49	0,53	0,35	0,29	0,29	0,29	0,29				
2014	0,62	0,46	0,46	0,41	0,43	0,39	0,39	0,45	0,45	0,45	0,45	0,44	0,44	0,45	0,42	0,42	0,27	0,35	0,21	0,15	0,15	0,15	0,15	0,29			
2015	0,87	0,78	0,80	0,72	0,71	0,69	0,76	0,87	0,87	0,87	0,87	0,87	0,87	0,90	0,84	0,84	0,72	0,74	0,61	0,59	0,60	0,60	0,60	0,80	0,77		
2016	0,71	0,78	0,79	0,72	0,78	0,76	0,79	0,88	0,88	0,88	0,88	0,86	0,86	0,89	0,89	0,89	0,66	0,66	0,43	0,43	0,43	0,43	0,43	0,69	0,68		
2017	0,94	0,87	0,89	0,81	0,79	0,74	0,81	0,89	0,89	0,89	0,89	0,91	0,91	0,94	0,91	0,91	0,81	0,81	0,55	0,55	0,55	0,55	0,55	0,56	0,62		
2018	0,59	0,69	0,66	0,46	0,46	0,44	0,49	0,49	0,49	0,49	0,49	0,48	0,48	0,47	0,48	0,48	0,40	0,40	0,23	0,23	0,23	0,23	0,32	0,32	0,37		

Так как у нас с одной стороны набор метрических переменных (уровень убийств), а с другой – порядковых, для изучения связи между ними также можно воспользоваться коэффициентом корреляции Спирмена. Его следует применять

в той же систематической последовательности, что и критерий Краскала-Уоллиса. И корреляция Спирмена даёт несколько другую картину (таблица 2).

Таблица 2. Корреляции Спирмена между обязательностью религиозного образования и уровнем убийств в последующие годы

Table 2. Spearman's correlations between compulsory religious education and homicide rate in subsequent years

Год измерения уровня убийств	**Воздействующий год – реализации политики в области религиозного образования**																										
	1990	1991	1192	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014
1991	-0,18																								
1992	-0,16	-0,24																							
1993	-0,17	-0,27	-0,27																						
1994	-0,23	-0,32	-0,32	-0,30																					
1995	-0,18	-0,27	-0,27	-0,26	-0,23																				
1996	-0,08	-0,21	-0,21	-0,20	-0,18	-0,18																			
1997	-0,09	-0,21	-0,21	-0,21	-0,19	-0,19	-0,19																		
1998	-0,13	-0,22	-0,22	-0,22	-0,20	-0,20	-0,20	-0,20																	
1999	-0,15	-0,23	-0,23	-0,23	-0,21	-0,21	-0,21	-0,22	-0,22																
2000	-0,08	-0,16	-0,16	-0,16	-0,14	-0,14	-0,14	-0,15	-0,15	-0,15															
2001	-0,04	-0,12	-0,12	-0,12	-0,10	-0,11	-0,11	-0,11	-0,11	-0,11	-0,11														
2002	-0,03	-0,10	-0,10	-0,10	-0,08	-0,09	-0,09	-0,09	-0,09	-0,09	-0,09	-0,09													
2003	-0,15	-0,20	-0,20	-0,20	-0,19	-0,19	-0,19	-0,19	-0,19	-0,19	-0,19	-0,20	-0,20												
2004	-0,12	-0,17	-0,17	-0,17	-0,16	-0,17	-0,17	-0,17	-0,17	-0,17	-0,17	-0,18	-0,19	-0,19											
2005	-0,13	-0,17	-0,17	-0,16	-0,15	-0,16	-0,16	-0,16	-0,16	-0,16	-0,16	-0,17	-0,15	-0,16	-0,17										
2006	-0,09	-0,13	-0,13	-0,13	-0,12	-0,12	-0,12	-0,13	-0,13	-0,13	-0,13	-0,13	-0,14	-0,13	-0,15	-0,15									
2007	-0,11	-0,15	-0,15	-0,15	-0,14	-0,14	-0,14	-0,15	-0,15	-0,15	-0,15	-0,15	-0,15	-0,15	-0,16	-0,17	-0,17								
2008	-0,09	-0,12	-0,12	-0,11	-0,11	-0,11	-0,11	-0,12	-0,12	-0,12	-0,12	-0,13	-0,13	-0,15	-0,14	-0,14	-0,17	-0,16							
2009	-0,09	-0,12	-0,12	-0,12	-0,11	-0,11	-0,11	-0,12	-0,12	-0,12	-0,12	-0,13	-0,13	-0,14	-0,13	-0,13	-0,16	-0,15	-0,17						

2010	-0,10	-0,13	-0,13	-0,13	-0,12	-0,12	-0,13	-0,14	-0,14	-0,14	-0,14	-0,14	-0,15	-0,15	-0,17	-0,17	-0,17	-0,19	-0,18	-0,20	-0,20					
2011	-0,14	-0,16	-0,15	-0,14	-0,13	-0,14	-0,14	-0,14	-0,14	-0,14	-0,14	-0,14	-0,15	-0,15	-0,16	-0,16	-0,16	-0,19	-0,18	-0,20	-0,19	-0,19				
2012	-0,10	-0,13	-0,12	-0,11	-0,10	-0,11	-0,11	-0,11	-0,11	-0,11	-0,11	-0,11	-0,12	-0,11	-0,13	-0,13	-0,13	-0,15	-0,14	-0,16	-0,16	-0,16	-0,14			
2013	-0,10	-0,12	-0,12	-0,12	-0,11	-0,12	-0,12	-0,12	-0,12	-0,12	-0,12	-0,12	-0,12	-0,12	-0,12	-0,14	-0,13	-0,13	-0,15	-0,16	-0,16	-0,16	-0,16	-0,16		
2014	-0,14	-0,17	-0,17	-0,17	-0,15	-0,16	-0,16	-0,15	-0,15	-0,15	-0,15	-0,15	-0,16	-0,16	-0,16	-0,16	-0,16	-0,20	-0,19	-0,21	-0,21	-0,21	-0,21	-0,21	-0,19	
2015	-0,08	-0,12	-0,10	-0,09	-0,08	-0,08	-0,08	-0,07	-0,07	-0,07	-0,07	-0,07	-0,08	-0,09	-0,09	-0,11	-0,11	-0,13	-0,12	-0,14	-0,14	-0,14	-0,14	-0,14	-0,11	-0,12
2016	-0,10	-0,12	-0,10	-0,10	-0,09	-0,09	-0,09	-0,09	-0,09	-0,09	-0,09	-0,09	-0,09	-0,09	-0,09	-0,09	-0,09	-0,13	-0,13	-0,15	-0,15	-0,15	-0,15	-0,15	-0,12	-0,13
2017	-0,06	-0,10	-0,08	-0,09	-0,07	-0,07	-0,08	-0,07	-0,07	-0,07	-0,07	-0,07	-0,08	-0,08	-0,07	-0,07	-0,07	-0,10	-0,10	-0,12	-0,12	-0,12	-0,12	-0,12	-0,12	-0,12
2018	-0,12	-0,12	-0,10	-0,11	-0,09	-0,10	-0,10	-0,12	-0,12	-0,12	-0,12	-0,12	-0,12	-0,12	-0,13	-0,13	-0,13	-0,15	-0,15	-0,17	-0,17	-0,17	-0,17	-0,16	-0,16	-0,16

Цветом в таблице 2 выделены ячейки с коэффициентами, значимыми на уровне 0,05. Их 59 штук из 400 сопоставлений, то есть, порядка 15%. Это величина, которую уже нельзя списать на случайное отклонение нулевой гипотезы. Также обращает на себя внимание их абсолютно одинаковая направленность. Все, и значимые и незначимые, коэффициенты имеют отрицательную величину, то есть, чем более обязательным является религиозное образование, тем меньше в последующие годы оказывается уровень убийств. Но все без исключения, даже значимые, коэффициенты являются очень слабыми [Cohen, 1988, 79], к тому же, значимые коэффициенты появляются фрагментарно.

То, что статистическая связь появляется при использовании коэффициента ранговой корреляции Спирмена, но не при использовании теста Краскала-Уоллиса, то, что даже для корреляции Спирмена статистически значимые коэффициенты появляются фрагментарно, означает, что влияние религиозного образования на преступность может быть оценено как сомнительное с точки зрения практической эффективности. Эта сомнительность явствует из сравнения близкого к нулю эмпирического эффекта с ожидаемым результатом. Если целенаправленное религиозное воздействие образовательного характера действительно может служить мощным средством усмирения асоциальных побуждений, как полагают его сторонники, оно не может не оказывать и мощного влияния на уровень убийств в макросоциальном масштабе. Но о таком влиянии в проанализированных эмпирических данных говорить не приходится.

Заключение

Теоретически вполне обоснованный энтузиазм относительно роли религиозного образования в профилактике преступности сталкивается с серьёзными эмпирическими возражениями. Даже там, где статистическая связь между религиозным образованием и преступностью обнаруживается, она имеет слабый и фрагментарный характер. По-видимому, сложность и степень инерции социальных и психологических систем такова, что воздействия, осуществляемые «на дальних подступах», к моменту совершения преступления могут оказываться несущественными, а потому *практически* не влияющими на показатели преступности.

Иными словами, согласно эмпирическим данным, использованным в нашем исследовании, рассматривать религиозное образование в качестве социально эффективного средства воздействия нельзя даже на таком ярком примере, как профилактика преступности. Если в глобальном масштабе люди, получавшие религиозные знания в школе, практически столь же склонны к совершению убийств, что

и те, кто с религией в школе не сталкивался, то что уж говорить о гораздо более морально допустимых антисоциальных действиях? Таким образом, надежды на то, что включение религиозного компонента в школьное образование в России может способствовать оздоровлению общества, похоже, являются необоснованными.

Тем не менее, само наличие хотя бы фрагментарных статистически значимых связей между религиозным образованием в школах и уровнем преступности, а также направленность всех связей, соответствующая теоретическим ожиданиям, создают предпосылки для дальнейшего более детального анализа проблемы. Речь здесь может идти, например, о фокусировке религиозного образования на группах риска [Salas-Wright, Olate, Vaughn, 2013], о повышении его доступности для заключённых [Cox, Matthews, 2007] и тому подобных направлениях. В частности, антикриминальный эффект религиозного образования там, где он обнаруживается, может быть связан не с самим преподаванием религиозных знаний в школах, а со включением их в жизнь соответствующих религиозных общин.

Библиографический список

1. Сорокин, П.А. Преступление и кара, подвиг и награда / П.А. Сорокин. – М.: Изд-во «АСТ», 2006. – 496 с.
2. The ARDA. Association of Religion Data Archives [Электронный ресурс] // Проект «Религия и государство», Основной набор данных и социальный модуль, Раунд 3. – URL: http://www.thearda.com/Archive/Files/Descriptions/RAS3COMP.asp (дата обращения 19.10.2020).
3. Arslantürk, G. Prosociality, religiosity and values in adolescence: comparing the impact of religious and general schooling in Turkey / G. Arslantürk, D. Harput // Journal of Beliefs & Values. – 2021. – V. 42 (3). – P. – 348–362.
4. Benda, B. The effect of religion on adolescent delinquency revisited / B. Benda // Journal of Research in Crime and Delinquency. – 1995. – V. 32(4). – P. 446–466.
5. Brownfield, D. Religion and drug use among adolescents: A social support conceptualization and interpretation / D. Brownfield, A.M. Sorenson // Deviant Behavior. – 1991. – V.12 (3). – P. 259–276.
6. Burkett, S.R. Hellfire and delinquency: Another look / S.R. Burkett, M. White // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1974. – V. 13(4). – P. 455–462.
7. Cochran, J.K. Is the religiosity-delinquency relationship spurious? A test of arousal and social control theories / J.K. Cochran, P.B. Wood, B.J. Arneklev // Journal of Research in Crime and Delinquency. – 1994. – V. 31(1). – P. 92–123.
8. Cohen, J. Statistical power analysis for the behavioral sciences / J. Cohen. – Hillsdale: Lawrence Erlbaum, 1988. – 567 p.
9. Cox, M. Faith-based approaches for controlling the delinquency of juvenile offenders / M. Cox, B. Matthews // Federal Probation. – 2007. – V. 71(1). – P. 31–37.
10. Estrada, C.A.M. Religious education can contribute to adolescent mental health in school settings / C.A.M. Estrada // International journal of mental health systems. – 2019. – Vol. 13(1). – P. 1–6.
11. Figlio, D. Sex, drugs, and catholic schools: private schooling and non-market adolescent behaviors / D. Figlio, J. Ludwig // German Economic Review. – 2012. – Vol. 13(4). – P. 385–415.
12. Fox, J. A world survey of secular-religious competition: state religious policy from 1990 to 2014 / J. Fox // Religion, State & Society. – 2019. – Vol. 47(1). – P. 10–29.
13. Hill, J.P. Religion, volunteering, and educational setting: The effect of youth schooling type on civic engagement / J.P. Hill, K. Den Dulk// Journal for the Scientific Study of Religion. – 2013. – Vol. 52(1). – P. 179–197.
14. Hirschi, T. Hellfire and delinquency / T. Hirschi, R. Stark // Social Problems. – 1969. – Vol. 17(2). – P. 202–213.
15. Johnson, B.R. A systematic review of the religiosity and delinquency literature / B.R. Johnson, S. De LI, D. Larson, M. McCullough // Journal of Contemporary Criminal Justice. – 2000. – Vol. 16(1). – P. 32–52.
16. Johnson, B.R. Crime and Religion: Assessing the Role of the Faith Factor / B.R. Johnson, S.J. Jang // In Contemporary Issues in Criminological Theory and Research: The Role of Social Institutions / Ed. by R. Rosenfeld, K. Quinet, C. Garcia. Belmont: Wadsworth, 2012. – P. 117–149.
17. Lewis, C. Crime and justice statistics collected by international agencies / C. Lewis // European journal on criminal policy and research. – 2012. – Vol. 18(1). – P. 5–21.

18. Parker, C. Religious Literacy and Restorative Justice with Youth: The Role of Community Service Professionals in Mediating Social Inclusion / C. Parker, R. Gill // Religion & Education. – 2021. – Vol. 48(2). – P. 141–154.
19. Pett, S. The contribution of religious education to the well-being of pupils / S. Pett // Research Papers in Education. – 2012. – Vol. 27(4). – P. 435–448.
20. Rohrbaugh, J. Religiosity in youth: A Personal control against deviant behavior / J. Rohrbaugh, R. Jessor // Journal of Personality. – 1975. – Vol. 43(1). – P. 136–155.
21. Salas-Wright, C.P. The protective effects of religious coping and spirituality on delinquency: Results among high-risk and gang-involved Salvadoran youth / C.P. Salas-Wright, R. Olate, M.G. Vaughn // Criminal Justice and Behavior. – 2013. – Vol. 40 (9). – P. 988–1008.
22. Schroeder, R.D. Religiosity and crime revisited: Accounting for non-believers / R.D. Schroeder, E.J. Broadus, C. Bradley // Deviant Behavior. – 2018. – Vol. 39(5). – P. 632–647.
23. Seto, C.H. Understanding Delinquency among the Spiritual but Not Religious / C.H. Seto // Sociology of religion. – 2021. – Vol. 82 (2). – P. 156–178.
24. Sheskin, D.J. Handbook of parametric and nonparametric statistical procedures. 4th ed. / D.J. Sheskin. – Boca Raton: Chapman & Hall, 2007. – 1926 p.
25. Tittle, C. Religiosity and deviance: Toward a contingency theory of constraining effects / C. Tittle, M. Welch // Social Forces. – 1983. – Vol. 61(3). – P. 653–682.
26. UNODC. United Nations Office on Drugs and Crime [Электронный ресурс] // Victims of intentional homicide, 1990–2018. – URL: https://dataunodc.un.org/content/data/homicide/homicide-rate (дата обращения 19.10.2020).
27. Voltaire. Oeuvres complètes de Voltaire. Tome 10. / Voltaire. – Paris: Garnier, 1877. – 500 p.
28. Warner, B.D. Neighborhood churches and their relationship to neighborhood processes important for crime prevention / B.D. Warner, R.H. Konkel // Journal of Urban Affairs. – 2019. – Vol. 41 (8). – P. 1183–1204.

Текст поступил в редакцию 15.11.2021.
Принят к публикации 17.01.2022.
Опубликован 23.06.2022.

References

1. Arslantürk G., Harput D. Prosociality, religiosity and values in adolescence: comparing the impact of religious and general schooling in Turkey. *Journal of Beliefs & Values*. 2021, vol. 42 (3), pp. 348–362.
2. Benda B. The effect of religion on adolescent delinquency revisited. *Journal of Research in Crime and Delinquency.* 1995, vol. 32(4), pp. 446–466.
3. Brownfield D., Sorenson A.M. Religion and drug use among adolescents: A social support conceptualization and interpretation. *Deviant Behavior*. 1991, vol. 12 (3), pp. 259–276.
4. Burkett S.R., White M. Hellfire and delinquency: Another look. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1974, vol. 13(4), pp. 455–462.
5. Cohen J. *Statistical power analysis for the behavioral sciences*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum, 1988, 567 p.
6. Cochran J.K., Wood P.B., Arneklev B.J. Is the religiosity-delinquency relationship spurious? A test of arousal and social control theories. *Journal of Research in Crime and Delinquency*. 1994, vol. 31(1), pp. 92–123.
7. Cox M., Matthews B. Faith-based approaches for controlling the delinquency of juvenile offenders. *Federal Probation*. 2007, vol. 71(1), pp. 31–37.
8. Estrada C. A. M. Religious education can contribute to adolescent mental health in school settings. *International journal of mental health systems*. 2019, vol. 13(1), pp. 1–6.
9. Figlio D., Ludwig J. Sex, drugs, and catholic schools: private schooling and non-market adolescent behaviors. *German Economic Review*. 2012, vol. 13(4), pp. 385–415.
10. Fox J. A world survey of secular-religious competition: state religious policy from 1990 to 2014. *Religion, State & Society*. 2019, vol. 47(1), pp. 10–29.
11. Hill J. P., Den Dulk K. R. Religion, volunteering, and educational setting: The effect of youth schooling type on civic engagement. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2013. vol. 52(1), pp. 179–197.
12. Hirschi T., Stark R. Hellfire and delinquency. *Social Problems*. 1969, vol. 17(2), pp. 202–213.
13. Johnson B.R., De LI S., Larson D., McCullough M. A systematic review of the religiosity and delinquency literature. *Journal of Contemporary Criminal Justice*. 2000, vol. 16(1), pp. 32–52.
14. Johnson B.R., Jang S.J. Crime and Religion: Assessing the Role of the Faith Factor. *In Contemporary Issues in Criminological Theory and Research: The Role of Social Institutions*. Belmont: Wadsworth, 2012, pp. 117–149.
15. Lewis C. Crime and justice statistics collected by international agencies. *European journal on criminal policy and research*. 2012, vol. 18(1), pp. 5–21.
16. Parker C., Gill R. Religious Literacy and Restorative Justice with Youth: The Role of Community Service Professionals in Mediating Social Inclusion. *Religion & Education*. 2021, vol. 48(2), pp. 141–154.

17. Pett S. The contribution of religious education to the well-being of pupils. *Research Papers in Education*. 2012, vol. 27(4), pp. 435–448.
18. Rohrbaugh J., Jessor R. Religiosity in youth: A Personal control against deviant behavior. *Journal of Personality*. 1975, vol. 43(1), pp. 136–155.
19. Salas-Wright C.P., Olate R., Vaughn M.G. The protective effects of religious coping and spirituality on delinquency: Results among high-risk and gang-involved Salvadoran youth. *Criminal Justice and Behavior*. 2013, vol. 40 (9), pp. 988–1008.
20. Schroeder R.D., Broadus E.J., Bradley C. Religiosity and crime revisited: Accounting for non-believers. *Deviant Behavior*. 2018, vol. 39(5), pp. 632–647.
21. Seto C. H. Understanding Delinquency among the Spiritual but Not Religious. *Sociology of religion*. 2021, vol. 82 (2), pp. 156–178.
22. Sheskin D.J. *Handbook of parametric and nonparametric statistical procedures*, 4th ed. Boca Raton: Chapman & Hall, 2007, 1926 p.
23. Sorokin P.A. *Prestupleniye i kara, podvig i nagrada* [Crime and punishment, feat and reward]. Moscow: AST, 2006, 496 p. (In Russian).
24. The ARDA. Association of Religion Data Archives. *Proekt "Religiya i gosudarstvo", Osnovnoi nabor dannykh i sotsial'nyi mo-dul', Raund 3* [Religion and the State Project, Core Dataset and Social Module, Round 3]. Available at: http://www.thearda.com/Archive/Files/Descriptions/RAS3COMP.asp (accessed on October 19, 2020) (in Russian).
25. Tittle C., Welch M. Religiosity and deviance: Toward a contingency theory of constraining effects. *Social Forces*. 1983, vol. 61(3), pp. 653–682.
26. *UNODC. United Nations Office on Drugs and Crime. Victims of intentional homicide, 1990–2018*. Available at: https://dataunodc.un.org/content/data/homicide/homicide-rate (accessed on October 19, 2020).
27. Voltaire. *Oeuvres complètes de Voltaire* [Complete works of Voltaire]. Tome 10. Paris: Garnier, 1877, 500 p. (in French).
28. Warner B.D., Konkel R.H. Neighborhood churches and their relationship to neighborhood processes important for crime prevention. *Journal of Urban Affairs*. 2019. vol. 41 (8), pp. 1183–1204.

Submitted for publication: November 15, 2021.
Accepted for publication: January 17, 2022.
Published: June 23, 2022.

Религиоведение. 2022. № 2. С. 119–128.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 2. P. 119–128.

DOI: 10.22250/20728662_2022_2_119

[1] Гусенова Д.А., [2] Яхьяев М.Я.

[1,2] Дагестанский государственный университет
[1,2] 367000, Россия, Республика Дагестан, г. Махачкала, ул. Магомеда Гаджиева, д. 43-а;
[1] gusenowa03111978@yandex.ru; [2] muchtar59@mail.ru

Д.А. Гусенова

М.Я. Яхьяев

Опыт психологической редукции религиозного паломничества в исламе

Аннотация. В статье рассматриваются психологические аспекты форм организации и проведения канонического паломничества в исламе, выводятся некоторые его психологические и психотерапевтические функции, рассматриваемые как своеобразный набор психотехник в ракурсе логики удовлетворения религиозных потребностей. Это позволяет не только дополнить знания о природе сакрального в целом, провести демаркационную линию между сакральным и профанным, но и прояснить некоторые аспекты прозелитического потенциала ислама, который выражается в наработке психотехник, связанных с мировоззренческой метаморфозой личности и эмоциональной разгрузкой, нивелированием экзистенциальных страхов перед смертью, опасностями, демоническими сущностями и прочее. Паломничество в исламе не просто способствует аккумулированию большого количества людей в ограниченном пространстве и времени для совершения ритуала, но придаёт этому действию оргиастический характер, закрепляющий чувство религиозной сопричастности и социальной солидарности. Во главу угла психологической редукции паломничества ставится степень или уровень готовности к сознательной/бессознательной трансформации личностного «Я» пилигримом. Это подкрепляется рядом функций, которые несёт в себе паломничество: формирование «образа мира» через восприятие внешнего окружения (природного и социального), присутствие элементов новизны, обогащающих внутренний мир пилигрима, самоотречение через аскетизм, сотериологическая надежда на одобрительное снисхождение и довольствие со стороны Всевышнего, влияние эстетики культовых сооружений и природных сакральных объектов на паломника, укрепление им своих религиозных убеждений. Психотерапевтический характер паломничества связан с тем обстоятельством, что, взаимодействуя с окружающей средой, на индивидуально-специфическом уровне верующий корректирует своё поведения в соответствии с изменением его отношения к жизни, ранжированием мотивирующих факторов и формированием особой системы поведенческой активности.

Ключевые слова: феноменология паломничества, ислам, сакральное, профанное, психотехника, религиозное мировоззрение, интенция, «образы мира»

[1] Djamilya A. Gusenova, [2] Mukhtar Ya. Yakhyaev

[1,2] Dagestan State University
[1,2] 43-a Magomeda Gadzhieva str., Makhachkala, Republic of Dagestan, 367000, Russia
[1] gusenowa03111978@yandex.ru; [2] muchtar59@mail.ru

Experience of Psychological Reduction of Religious Pilgrimage in Islam

Abstract. The article discusses the psychological aspects of the forms of organizing and conducting the canonical pilgrimage in Islam and deduces some of its psychological and psychotherapeutic functions, considered as a kind of set of psychotechnics in terms of the logic of satisfying religious needs. This allows not only to supplement knowledge about the nature of the sacred in general, to draw a line of demarcation between the sacred and the profane, but also to clarify some aspects of the proselytizing potential of Islam, which is expressed in the development of psycho-techniques associated with the ideological metamorphosis of the individual and emotional unloading, leveling existential fears of death, dangers, demonic entities, and so on. Pilgrimage in Islam not only contributes to the accumulation of a large number of people in a limited space and time to perform a ritual, but gives this action an orgiastic character that reinforces a sense of religious belonging and social solidarity. At the forefront of the psychological reduction of the pilgrimage is the degree or level of readiness for the conscious / unconscious transformation of the personal “self” by the

pilgrim. This is supported by a number of functions that the pilgrimage carries in itself: the formation of an "image of the world" through the perception of the external environment (natural and social), the presence of elements of novelty that enrich the inner world of the pilgrim, self-denial through asceticism, soteriological hope for approving indulgence and contentment from the Almighty, the influence of the aesthetics of religious buildings and natural sacred objects on the pilgrims, the strengthening of their religious beliefs. The psychotherapeutic nature of the pilgrimage is connected with the fact that, interacting with the environment, the believer corrects his behavior at the individual-specific level in accordance with the change in his attitude to life, the ranking of motivating factors and the formation of a special system of behavioral activity.

Key words: phenomenology of pilgrimage, Islam, sacred, profane, psychotechnics, religious outlook, intention, "images of the world"

Введение

Выведение безусловной границы сакрального и профанного в повседневной практике остаётся одной из важнейших религиозно-философских проблем современного общества. Это справедливо и в отношении таких феноменов, как паломничество и религиозный (или религиозно мотивированный) туризм, линии разграничения между которыми лежат в ментальных установках, целях и задачах деятельного субъекта (пилигрима). И уже оттуда исследователями вычленяются характер и интенсивность различных реакций пилигримов на воздействующих на них сакральных объектов, форм их интенциональных переживаний и другое. Всё это методологически сводится в конечном счёте к психологической редукции первичных интенций, их структур. Такой подход приближает нас к пониманию не только природы сакрального, но и психического в духовной жизни, а также обогащает исследования прозелитического потенциала самой религии, через выявление широкого спектра наработанных «психотехник» у тех или иных религиозных сообществ, в которых это практикуется.

Не останавливаясь на алгоритме проведения паломничества (хаджа) в исламе, мы в статье акцентируем внимание читателя на рассмотрении ключевых моментов исламской культовой практики.

Религиозное паломничество и мировоззренческие конструкты «дорога» и «образы мира»

Феноменологически паломничество предполагает осмысленное перемещение, отправление к сакральным местам и сопутствующие этому преображающие практики верующего, ищущего в паломничестве подкрепление своей религиозной идентичности. Это помогает пилигриму преодолеть проблему ослабления религиозного рвения адептов и принадлежности к деноминации, профилактируя переход в иную религиозную систему. В ситуации, когда ритуалы совершаются коллективно, в особенности, если эти действа нагружены эмоциональной кульминацией (как, например, ритуал ашура у шиитов), к этому присоединяется достижение состояния эмпатии к историческим и реальным персонажам, «вплоть до её гипертрофированных проявлений» [Седанкина, 2019, 565], в котором оказываются не только те, кто проявляют активность, но и пассивные его наблюдатели.

Паломничество предполагает перемещение в нескольких пространствах: сакрального, культурного, природно-географического и социального. При этом для пилигрима духовно значимыми оказываются одновременно «и путешествие, и пункт назначения» [Davidson, Gitlitz, 2002, xvii]. Всё это объединяется в едином культурном концепте – «дороге», определяющем т.н. «дорожную ситуацию» [Мещерякова, 2008, 24] путешествующего, зависящую от его целей и социального положения, и предполагающую освоение нового пространства, его физического и духовного постижения, когда ранее чуждое и незнакомое становится узнанным, своим, а ситуация перестаёт быть эксквизитной. Направленность этого перемещения по заданному вектору и строгий регламент совершения ритуалов отличают каноническое паломничество (хадж) от неканонического посещения сакральных мест в «народном» исламе (зиярат, мазар), более приближенном, с нашей точки зрения, к номадизму, которому также присуща «высокая степень свободы» [Кормина, 2019, 352]. В обоих случаях во время пространственного перемещения, при восприятии конкретных предметов, феноменов, происходит выстраивание в сознании пилигри-

ма образа мира. Последнее в антропологической психологии выступает инвариантой модели «ментального пространства личности» [Черданцева, 2009, 152], того, как феноменологический опыт образов мира опредмечивается в акте переживания, и какие чувства при этом переживаются.

Впервые в отечественной психологии понятие «образ мира» упоминается в работе А.Н. Леонтьева, который рассматривал его как проблему психологии и психофизиологии восприятия, или в более узком смысле – психологии образа мира. Отдельные положения этой идеи выводились им из парадоксов зоопсихологии, как примере появления «в эволюции животных восприятия пространства и оценка расстояний» [Леонтьев, 1983, 252]. Это же он относил и к восприятию непрерывности через прерывность движений, изменений во времени. Применительно к человеческому сознанию он использовал понятие «пятое квазиизмерение», как «смысловое поле, система значений», поскольку восприятие окружающего мира происходит не только через пространственно-временные измерения, но и через смысловые значения: осмысленность и категориальность, не имманентные самому образу, его сознанию, как «вне-его-существующее», «вычерпываемое» из «объективной реальности» [Леонтьев, 1983, 252]. Собственно, на почве этих психологических исследований и наблюдений двумерных пространственных образов и возникла сначала психология восприятия, а затем психология образа – гештальтпсихология, предусматривающая построение «образа мира» через перенос «на восприятие трёхмерных вещей законов восприятия проекций на плоскости» [Леонтьев, 1983, 255].

Предметно-дискретный мир по-разному воздействует на человека, вызывая различные впечатления в зависимости от субъективного опыта и преображая его. Эти впечатления проецируют в воображении новый мир, «в границах, предписанных нам природой субъективности», чтобы «обитать в нем (в этом новом мире – *Г.Д.*), действуя практически» [Гуссерль, 1991, 12–21]. У Гачева Г.Д. мы встречаем интересный пример такого «интеллектуального путешествия» [Гачев, 2008, 13], которое основывается исключительно на внутренней исследовательской рефлексии, с поправкой на закреплённую на ментальном уровне национально-историческую систему понятий и ценностей. Преодоление таких неизбежных паттернов привычной схемы миросозерцания при реконструкции национальных образов мира требует почти кантовской «презумпции непонимания как рабочей гипотезы» [Гачев, 2008, 18], чего невозможно достичь в паломничестве, поскольку в последнем главной целью является как раз-таки подтверждение и закрепление этих паттернов.

Встраиваясь в систему мировоззрения, этот опыт соприкосновения с сакральными объектами и местами становится её частью, как пародия «на событие, воскрешающее его в памяти» [Делёз, Гватари, 2007, 41], усиливая и закрепляя интенции религиозных впечатлений, в том числе посредством периодической повторяемости событий. В этих повторяющихся культовых практиках Вебер усматривал попытку получить реальные результаты посредством значимых действий, доказавших свою эффективность: малейшее отклонение здесь «может сделать эту процедуру недействительной» [Вебер, 2010, 12], вывести её за пределы сакрального. В качестве примера напрашивается здесь практикуемое паломниками во время совершения хаджа посещение мечети Намира, часть территории которой находится вне границ Арафата, и потому важно удостовериться в пребывании в пределах священной горы, иначе это нарушение предписания – уход с горы до наступления заката, и санкционируется дополнительным жертвоприношением.

Во время пребывания в малознакомых местах, при отправлении за новыми впечатлениями и знаниями в виде новых опыта, культовых практик, идей, всё то, что касается новизны постижимо лишь в условиях выхода за пределы привычной внутренней (мировоззренческой) и/или внешней (природно-географической) ойкумены. Эта нацеленность на новизну предполагает у пилигримов такие черты как «мобильность, открытость миру (экстернальность) и подвижность психики (флексибильность)» [Иванова, 2015, 52], а это в свою очередь обуславливает «ценность самоотречения» [Иванова, 2015, 52], предполагающий мучительный выбор между стремлением к новым знаниям, впечатлениям и опыту, и ценой, которую, возможно, придётся паломнику заплатить за это в виде перенесённой в пути болезни, получен-

ных увечий или даже смерти. Трагические случаи при большом скоплении людей – распространённое явление в исламском паломничестве: в 2015 году в Мекке во время паломничества официально погибло 1364 человека [Официально: количество, 2015, https://www.currenttime.tv/a/27296868.html]. В догматике ислама эти риски нивелируется признанием за путником некоторых послаблений в плане соблюдения религиозных предписаний: укороченная молитва в первые 12 дней пути, запрет на пост, преимущество при получении пожертвований (закят) и др.

Самоотречение, актуализированное в аскетизме во время путешествия паломника, выражается в его устремлении преодолеть собственный страх перед смертью, угрозой жизни, перед неизвестностью с которой сталкиваешься в пути, порождаемый вдали от дома инстинктивным желанием «вернуться к спасительным старым привычкам» [Камю, 2000, 4]. А это предполагает «посредника», «проводника», призванного помочь в безопасном освоении этого пространства. Не всегда этим посредником выступает социально-статусный коммуникатор: проводник железной дороги, турагент или перевозчик. Это может быть даже попутчик, с его необъяснимой откровенностью, обусловленной «транспортно-гипнотической спецификой (мелькание огней, стук колёс, покачивание вагона и т.д.)» [Мещерякова, 2008, 25]. Этот первородный страх упоминается и в библейском мифе о Каине, который осознав хрупкость своей земной жизни, после убийства брата обратился к богу со своими опасениями и в ответ получил заверения о безопасности пути: «И сказал ему Господь [Бог]: за то всякому, кто убьет Каина, отмстится всемеро» [Быт. 4:13–14, 15].

Оборотной стороной этого является момент осознанной опасности в пути, подключающей все спасительные механизмы, обостряющие не только познавательные способности, открытость ко всему новому, но и готовность к внутренним трансформациям. В последнем для А. Камю «самая очевидная польза путешествий» [Камю, 2000, 4]. Такое трансперсональное состояние более характерно именно путешествующим пилигримам нежели чем просто любознательным путешественникам, ввиду большей готовности первого «к этим внутриличностным преобразованиям» [Иванова, 2015, 55]. В этих метаморфозах М. Элиаде усматривал попытку сформировать себя самого «по божественным образцам», помогающим с точки зрения верующего приблизится к богу, удержать себя в сакральном, через периодические циклы имитации разрушения и воссоздания сакрального, чтобы осознать верующим собственное существование «защищённым от небытия и смерти» [Элиаде, 1994, 49]. Таким свойством повторяемости и обратимости значимого обладает и сакральное время, наполненное мифическими сюжетами.

Феноменология паломничества предполагает встроенность в её концепцию сакрального места культовой обрядности – иерофании (hierophanie), становящейся священной реальностью через своё проявление в каком-либо объекте, камне, дереве или человеке, открывая взору «уже нечто совсем иное, чем просто камень или дерево, а именно – священное, ganz andere». Это становится возможным благодаря не только предыдущему религиозному опыту, но и способности сакрального влиять на «психические состояния, вне зависимости от воли человека» [Юнг, 1991]. Юнг для концептуализации этого феномена ввёл понятие «нуминозное», как «качество видимого объекта, либо невидимое присутствие чего-то, вызывающее особого рода изменение сознания» [Юнг, 1991]. Эти изменения в сознании увязываются с особым восприятием самого пространства, которое для верующего дискретно: когда одни части пространства более реальны и особенны, чем другие, и, как правило, обозначены в Священных Писаниях. Сакральное возникает в момент отграничения от мирских условных границ при помощи символического знака либо посредством ритуальных действий. В исламе это наиболее выражено и упоминается в хадисах Ал-Бухари [Ал-Бухари, 2005, хадис 207–208]. В пример можно привести и *микат*[1], требующий от паломника, прежде чем преступить границу, достичь состояния ритуальной чистоты – ихрам, как в одежде, так и на уровне религиозного сознания. А сами ритуальные действия строго регламентированы и детализированы, содержат ряд предписаний и запретов, заданы пространственной направленностью и временным ограничением (с 9 по 13 числа месяца зуль-хиджа), последовательностью посещения тех или иных культовых объектов и предписанным их количеством. Всё

это способствует аккумулированию большого количества людей в ограниченном пространстве и времени, и приданию действию оргиастического характера. Нечто подобное наблюдается и в отношении организации так называемых *зикров*, коллективных песнопений, богопоминаний или совместных трапез. В последнем случае само действие может служить «средством формирования религиозных, а тем самым при известных обстоятельствах также этических и политических братств» [Вебер, 2010, 70–71].

С точки зрения К. Юнга совершение подобных периодически повторяющихся и строго регламентированных ритуальных действий или магических процедур носят целенаправленный характер, и есть не что иное как попытка верующих «по собственной воле вызвать нуминозное». Эти действия лежат вне плоскости рационального осмысления и больше имеют отношение к воображению и психике, поскольку вызываемые в процессе проведения ритуала эмоции способны «вызвать заметную утрату сознательности» [Юнг, 1991]. Пребывая во время совершения ритуала в состоянии бурного эмоционального возбуждения, адепты могут травмировать себя или даже целенаправленно наносить себе увечья. Поэтому строгая регламентированность и многочисленность самих процедур не только формируют определённую ценностную и ментальную установку, но здесь и прослеживается стремление со стороны самой религии защитить адепта «от неожиданного, опасного, таящегося в бессознательном», оградить «области психики» [Юнг, 1991]. В шиизме в ритуале ашура для эмоциональной разрядки верующего предполагается обязательный «вегетативный выход» [Седанкина, 2019, 565]: слёзы, экспрессия.

В туристике мы обнаруживаем несколько иной ракурс на данную проблему, а именно, признание факта зависимости феноменологического восприятия окружающей среды от специфики протекания психических процессов у самого туриста. Это отчасти может быть применимо и к паломничеству, поскольку принципы организации нервно-психических и социально-психических процессов предполагают «общие характеристики объективирования О.С. (окружающей среды – *Г.Д.*), равнозначно воспринимаемые любым человеком, и особенные, зависящие от специфики восприятия текущей ситуации, а также индивидуальные, зависящие от психотипа» [Таранов, Политкова, 2019, 53] человека. К последним относятся пространственно-временные и двигательные структуры восприятия, её интенсивность и константность, а также ценность перцептивного образа, степень адекватности и т. д. Всё это предполагает на индивидуальном уровне коррекцию поведения путешествующим в соответствии с его отношением к жизни, ранжирование мотивирующих факторов и формирование особой системы поведенческой активности.

Сотериологическая идея в паломничестве

Наработанные паломнические практики могут быть выведены и из экзистенциальных установок верующего на «спасение души, как ключевого содержания самой жизни верующего, когда она построена таким образом, что приходится метафорически всё время спасаться. Именно в путешествии М. Мамардашвили усматривал тот самый «спасательный круг», позволяющий в состоянии воодушевления, возникающем на фоне действительно прожитой ситуации «вырваться за пределы пространства повседневности, чтобы «начать движение в колодец души» [Мамардашвили, 1995, 7].

Но у всего этого может быть и иная сторона, а именно, «страх узнать – как на самом деле обстоит дело… особенно если для этого нужно расстаться с самыми идеальными, нас возвышающими, любезными нашему сердцу представлениями» [Мамардашвили, 1995, 6]. Перед паломником неизбежно возникнет дилемма: сможет ли он закрепиться в своём веровании благодаря совершению паломничества или же ему суждено испытать момент разочарования ввиду десакрализации культовых объектов, неожиданно опредмеченных в виде вполне конкретных природных или неприродных предметов, физических действий, актов, речитатива и т.д. Это разочарование может наступить ровно в тот момент, когда истинными целями паломника неожиданно для него самого вдруг оказываются не духовные поиски или религиозная обязанность как ему представлялось, а простое любопытство, закрепившее в воображении идеалистические конструкции религиозных феноменов, ассоции-

руемых с ранее неведомыми культовыми предметами или процессиями. В момент непосредственного созерцания этих культовых объектов пытливый ум достигает своих практических целей, увязывая воедино выстроенные им же идеалистические конструкции и реальные предметы, выступающие как сакральные знаки, символы, которые «умирают», десакрализуются в момент достижения этих целей.

Несмотря на то, что в Коране путешествие рассматривается в качестве инструмента катафатической практики: для укрепления веры через созерцание творений Всевышнего, а также непосредственного видения последствий неверия: «…походите по земле и посмотрите, каков был конец считающих ложью!» [Коран, 2001, 2:131 (137)]. Тем не менее, религия наработала для своих адептов массу культовых «оберегающих» практик, «конструкций, образований, которые созданы только для того, чтобы не увидеть, что ему страшно…» [Мамардашвили, 1995, 7]. В исламском паломничестве это и психоэмоционально «разбавленная» сотериологическая надежда на одобрительное снисхождение и довольствие со стороны Всевышнего в адрес пилигримов, которое может выразиться в получении вполне конкретных социальных благ – в удачной торговле, выгодном браке, неожиданном наследстве и т. д. И хотя статус «хаджи» (дословно – паломник, т. е. завершивший обряд хаджа в Мекку) не предусматривает канонического предписания присуждения паломникам почетного звания «хаджи». Тем не менее, это стремление общества выделить таких людей из своей среды, наделить их социальным престижем, выказать им особое уважение и почтение: обычно до или после имени паломников приписывается имя «Хаджи» или «Гаджи», например, Мухаммед-Хаджи, Гаджи-Мурад и др. Это ещё и пример инсигнии в исламской культуре – признака принятия в религиозное братство, наряду с обрезанием, которому предшествуют коранические речитативы.

Эту идею спасения М. Вебер отметил в качестве главной цели многих, хотя и не всех этических норм религий. И если в конфуцианстве такое не предусмотрено, то буддизм, которому не ведом Творец – это «прежде всего доктрина спасения» [Вебер, 2010, 259]. Наряду со «спасением души» может быть заключено и спасение как освобождение от экзистенциального страха «перед злыми духами и колдовскими чарами вообще, которые виноваты в большинстве жизненных бед» [Вебер, 2010, 262]. Подметим здесь, что одним из центральных в действиях мусульманских паломников является ритуал *джамарат* («побивание камнями шайтана»), совершаемый в Мине. Ритуал является инсталляцией библейского события, когда почитаемый у мусульман пророк Ибрахим (в христианстве – Авраам) бросал камни в шайтана, отвращавшего его от исполнения повеления Бога принести в жертву сына Исмаила, но пророк не подпустил к себе шайтана, и отпугнул его, бросая камни.

Психотерапевтический характер паломничества

Психотерапевтическому характеру воздействия окружающей среды (природной и социальной), в которой пребывает пилигрим во время паломничества, уделяется зарубежными исследователями самое пристальное внимание. Предлагается даже выделение в отдельную узкую специализацию консультирование по работе с религиозными паломниками, в особенности с высоким уровнем тревоги «для решения вопросов оздоровления, формирования идентичности, групповой принадлежности и духовного развития» [Warfield, 2012, 3]. Ряд исследований показывает некоторое «временное психологическое улучшение» [Van Uden, Henau, Pieper, 1991, 32] на фоне сильного эмоционального впечатления от совершенного паломничества, которое «уменьшается, как только паломник возвращается домой в “обычную” жизнь» [Klimiuk, Moriarty, 2021, 3785].

Взяв эту проблему в фокус внимания, экологическая психология наработала специальный психотехнический инструментарий, определяемый как «ландшафтная аналитика» [Березин, Исаев, 2009, 109] или «психотерапия вне кабинета» [Паукова, 2012, 133], предполагающий специально организованные путешествия психотерапевтической группы по природному ландшафту «и превращение того, что составляло среду терапии, фактически вынесенное за скобки, в одно из её главных «действующих лиц»» [Паукова, 2012, 133]. И такая техника позволяет участникам переосмыслить собственные установки и проблемы, их решение посредством расширения контекста ориентировки. Области практики в этой сфере очень близки к

социальной работе или туристическим мероприятиям, с той лишь разницей, что если социальная работа сориентирована на выполнение педагогико-коррекционной функции, когда воспитательную и социально-адаптационную роль начинают выполнять природные объекты, а туризм ориентируется на путешествие по внешнему миру, то «терапия вне кабинета», привлекая «внешний мир», обращает человека к «путешествию» по внутреннему. В последнем «клиент не просто пребывает в некоей среде, не просто действует в ней, но, ощущая поддержку и помощь терапевта, рефлексирует своё пребывание» [Паукова, 2012, 134]. Природная среда через получение человеком эстетического удовольствия обостряет в нём способность тонко чувствовать сопричастность единичного к целому, удерживая в состоянии психологической гибкости, пластичности к разного рода впечатлениям.

В этом же ряду стоит психоэмоциональное влияние эстетики культовых сооружений и природных сакральных объектов, которые в процессе отправления культовых обрядов обретают особый смысл и духовный образ, порождаемый фантазией. Однако, если для религиозной обрядности эстетика культовых объектов является индифферентной категорией, то применительно к религиозному туризму здесь как раз таки важна «степень психофизиологической совместимости человека и возмущающих воздействий природной и искусственной среды, которая на него воздействует» [Таранов, Политикова, 2019, 53]. То есть эстетика зданий и объектов в туризме может иметь значимый функциональный смыл, доставляя туристу эстетическое удовольствие, и занимая его самоисследовательской практикой.

Сюда же можно добавить и поиск в паломничестве особых, аутентичных переживаний и представлений через достижение переходных состояний (к примеру, инициаций) в относительно безопасной форме. В этом паломничество неожиданно близко к принципам и подходам экзистенционально-инициальной (initiatische therapie) психотерапии К. Дюркхайма и М. Гиппиус, ключевым элементом которого выступает активное воображение или направленная визуализация. Эта, по сути, психотехника, которая, посредством проработки базовых архетипических символов, способствует достижению ресурсного состояния сознания (экстатического или инстатического), при котором доминируют «мотивационно-эмоциональная сфера мышления и духовность, а не рационально-логический интеллект» [Козлов, 2005, 544]. Элементы психотехники направленной визуализации можно обнаружить в суфийской практике, направленной на достижение экстатического состояния полной сосредоточенности на визуализированном объекте поминания (Создателе) без необходимости специальных усилий и приготовлений, того, что в Накшбандийи называется достижением последней, одиннадцатой стоянки (макома) – «Яддашт».

В психологии, как и в суфизме эта техника предполагает упражнения, сочетающие в себе «расслабление, концентрацию на дыхании и построение образного пространства с включением слуховой и кинестетической модальностей» [Донченко, 2015, 47–48]. Последние в суфизме могут выступать в виде динамичных движений и песнопений зикристов, которые часто практикуются при посещении зияратов. Но если в психотерапии в ходе практики направленной визуализации происходит обретение пациентом внутренней самоподдержки и они сами наполняют смысловым содержанием символы и образы этой визуализации, то в суфизме во время исполнения зикров первое ориентировано на поддержку извне (подчинение шейху-наставнику), а второе предполагает полную сосредоточенность на конкретном объекте – «на объекте поминания («Вукуфкалби»)» [Насыров, 2009, 49–63], т.е. Всевышнем. В обоих случаях предполагается интеграция сознания и бессознательных структур личности, внутриличностное психическое напряжение, вызванное страхами, влечениями, сотериологическими ожиданиями, и направлено на расходование двигательной активности, снижающей уровень агрессивности и повышающей групповую сплочённость.

Заключение

Таким образом, в своём стремлении объяснить формы организации и проведения паломничества в исламе, сведя некоторые его культовые практики к психологическим аспектам, мы подошли к психологической редукции самого этого универсального социокультурного феномена – паломничества. Разумеется, выведенные нами психологические функции не отменяют все остальные: культурологические,

религиозно-догматические, экзистенциальные и прочие. В таком ракурсе логика удовлетворения религиозных потребностей становится в один ряд с психотерапией. Поддержание этой функции – дилемма прозелитического потенциала самого ислама. Это ещё раз подтверждает парадоксальную «живучесть» религии, богатство и вариабильность религиозной культуры, обеспечиваемых актуализацией различных её постулатов и культовых практик, содержащих набор психотехник, порождающих собой прозелитический потенциал.

Паломничество не имеет своей целью достижение пилигримом удовольствия или получение наслаждения, чего не скажешь о религиозном туризме. Однако, как и турист, пилигрим, как уже отмечалось выше, сознательно идёт на бытовые неудобства и трудности, поскольку они позволяют ему осознать бренность бытия, способствуют эмоциональной разгрузке и мировоззренческой метаморфозе личности. Это особенно актуально для современного урбанизированного человека, проживающего или пребывающего в городской среде, являющейся средоточием секулярного.

Отграничивая паломничество от религиозного туризма, нацеленного на посещение религиозных объектов, во главу угла мы ставим здесь степень или уровень готовности к сознательной/бессознательной трансформации своего Я.

Библиографический список

1. Аль-Бухари. Сахих аль-Бухари: Достоверные предания из жизни пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и да приветствует: Ат-таджрид ас-сарих ли-ахадис аль-джами ас-сахих (ясное излож. хадисов «Достоверного сборника» / Сост. имам Абу-ль-Аббас Ахмад бин Абд ал-Латиф аз-Зубайди (1410-1488/812-893 гг.х.); пер. с араб., примеч. и указ.: Абдулла Нирша. – М.: Умма, 2005. – 959 с.
2. Березин, С.В. Ландшафтная аналитика: опыт трансдисциплинарной психотерапии / С.В. Березин, Д.С. Исаев. – Самара, Изд-во Самарский государственный университет, 2009. – 109 с.
3. Вебер, М. Социология религии / М. Вебер. – М.: Директ-Медиа, 2010. – 561 с.
4. Гачев, Г.Д. Ментальности народов мира / Г.Д. Гачев. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2008. – 544 с.
5. Гуссерль, Э. Избранные работы: сборник научных трудов / Э. Гуссерль. – М.: Территория будущего, 2005. – 464 с.
6. Гуссерль Э. Феноменология [Электронный ресурс] / Э. Гуссерль // «Логос». – 1991. – №. 1. – С. 12–21. – URL: https://libcat.ru/knigi/nauka-i-obrazovanie/filosofiya/280897-2-e-gusserl-fenomenologiya.html#text (дата обращения 02.01.2022).
7. Делёз, Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
8. Донченко, И.А. Направленные визуализации как интегративная психотехнология / И.А. Донченко // International Scientific and Practical Conference “WORLD SCIENCE”. – 2015. – September. – № 1(1). – С. 46–50.
9. Иванова, А.Н. Путешественник как личность с потребностью в новизне и самотрансценденции / А.Н. Иванова // Вестник Томского государственного университета. – 2015. – № 400. – С. 51–58.
10. Камю, А. Альберт Камю / А. Камю. – М.: Вагриус, 2000. – 205 с.
11. Козлов, В.В. Психотехнологии изменённых состояний сознания. Личностный рост. Методы и техники / В.В. Козлов. – М.: Изд-во Института психотерапии, 2005. – 544 с.
12. Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. – 3. изд. – Нальчик: Эль-Фа, 2001. – 555 с.
13. Кормина, Ж.В. Паломники: этнографические очерки православного номадизма / Ж.В. Кормина. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2019. – 352 с.
14. Леонтьев, А.Н. Избранные психологические произведения: В 2-х т. / А.Н. Леонтьев. – М.: Педагогика, 1983. – Т. I. – 392 с.
15. Мамардашвили, М. Лекции о Прусте: (Психол. топология пути) / М. Мамардашвили. – М.: Изд. фирма “Ad Marginem”, 1995. – 547 с.
16. Мещерякова, Э.И. Психосемиотика пути и экзестенциально-коммуникативные аспекты деятельности проводника железнодорожного транспорта / Э.И. Мещерякова // Сибирский психологический журнал. – 2008. – № 27. – С. 24–30.
17. Насыров, И.Р. Духовная практика в исламском мистицизме (суфизме): альтернатива откровению или имитация / И.Р. Насыров // Философский журнал. – 2009. – № 2. – С. 49–63.
18. Официально: количество погибших в хадже в Мекке – 1364 человека [Электронный ресурс] // Настоящее время. 9 октября 2015 года. – URL: https://www.currenttime.tv/a/27296868.html (дата обращения 10.01.2022).

19. Паукова, А.В. Специфика осуществления психотерапии «вне кабинета» («outdoors therapy») / А.В. Паукова // Вестник КРАУНЦ. Серия «Гуманитарные науки». – 2012. – № 2 (20). – С. 133–138.
20. Седанкина, Т.Е. Шиитские ритуальные практики в теолого-психологическом контексте (на примере ритуала шахсей-вахсей) / Т.Е. Седанкина // Minbar. Islamic Studies. – 2019. – № 12(2). – P. 559–570.
21. Таранов, А.С. Психология среды как фактор туристской деятельности / А.С. Таранов // Сервис в России и за рубежом. – 2019. – Т. 13. – № 1 (83). – С. 50–61.
22. Черданцева, А.В. Ценностно-смысловые составляющие образа мира участника туристической деятельности / А.В. Черданцева // Ученые записки Забайкальского государственного гуманитарно-педагогического университета им. Н.Г. Чернышевского. – 2009. – № 5 (28). – С. 151–154.
23. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиадэ / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 143, [1] с.
24. Юнг, К.Г. Психология и религия / К.Г. Юнг // Архетип и символ / Пер. А.М. Руткевича. – М.: «Ренессанс» СП «ИВО-СиД», 1991. – 336 с.
25. Davidson, L.K. Pilgrimage from the Ganges to Graceland: An encyclopedia / L.K. Davidson, D.M. Gitlitz. – Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, Inc., 2002.
26. Klimiuk, J. The Lourdes Pilgrimage and the Impact on Pilgrim Quality of Life / J. Klimiuk, K.J. Moriarty // Relig Health. – 2021. – Dec. – № 60(6). – P. 3775–3787.
27. Van Uden, M. Modern Pilgrimage and Faith / M. Van Uden, E. Henau, J. Pieper // Journal of Empirical Theology. – 1991. – № 4(2). – P. 32–51.
28. Warfield, H.A. Quest for transformation: an exploration of pilgrimage in the counseling process [Электронный ресурс] / H.A. Warfield // VISTAS. – 2012 (1). – Art 35. – URL: https://www.counseling.org/Resources/Library/VISTAS/vistas12/Article_35.pdf (дата обращения 10.01.2022).

Текст поступил в редакцию 24.12.2021.
Принят к публикации 28.02.2022.
Опубликован 23.06.2022.

[1] Микат – специальные места, обозначающие границу территории, внутрь которой верующие, с разных концов света (афак) прибывающие в Мекку, не могут пройти, не войдя в состояние ихрам.

References

1. Al-Bukhari Abu Abdallah Muhammad. *Sahih al-Bukhari: Reliable traditions from the life of the Prophet Muhammad, may Allah bless him and welcome him: At-tajrid as-sarih li-ahadith al-jami as-sahih (clear presentation of the hadiths of the "Reliable collection"*. Compiled by imam Abu-l-Abbas Ahmad bin Abd al-Latif al-Zubaidi (1410–1488/812–893), Transl. from Arabic, notes and instructions: Abdullah Nirsha. Moscow: Umma, 2005, 959 p. (in Russian).
2. Berezin S.V., Isaev D.S. *Landscape analytics: the experience of transdisciplinary psychotherapy*. Samara: Samara State University Publ., 2009, 109 p. (in Russian)
3. Weber M. *Sociology of Religion*. Moscow: Direct-Media, 2010, 561 p. (in Russian).
4. Gachev G.D. *Mentality of the peoples of the world*. Moscow: Algorithm, Eksmo, 2008, 544 p. (in Russian).
5. Husserl E. *Selected Works: a collection of scientific papers*. Moscow: Territory of the Future, 2005, 464 p. (in Russian).
6. Husserl E. *Logos*. 1991, no. 1, pp. 12–21. Available at: https://libcat.ru/knigi/nauka-i-obrazovanie/filosofiya/280897-2-e-gusserl-fenomenologiya.html#text (in Russian).
7. Deleuze J., Guattari F. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Ekaterinburg: U-Factoria, 2007. 672 p. (in Russian).
8. Donchenko I.A. Directed visualizations as an integrative psychotechnology. *International Scientific and Practical Conference "WORLD SCIENCE"*. 2015, September, no. 1(1), p. 46–50 (in Russian).
9. Ivanova A.N. Traveler as a person with a need for novelty and self-transcendence. *Bulletin of the Tomsk State University*. 2015, no. 400, pp. 51–58 (in Russian).
10. Camus A. *Albert Camus*. Moscow: Vagrius, 2000. 205 p. (in Russian)
11. Kozlov V.V. *Psychotechnologies of altered states of consciousness. Personal growth. Methods and techniques*. Moscow: Publishing House of the Institute of Psychotherapy, 2005. 544 p. (in Russian)
12. *Quran*. Transl. by I.Yu. Krachkovsky. 3rd ed. Nalchik: El-Fa, 2001, 555 p. (in Russian).
13. Kormina J.V. *Pilgrims: ethnographic essays on Orthodox nomadism*. Moscow: Publishing House of the Higher School of Economics, 2019, 352 p. (in Russian).
14. Leontiev A.N. *Selected psychological works: In 2 vols*. Moscow: Pedagogy, 1983, vol. I, 392 p. (in Russian).

14. Mamardashvili M. *Lectures on Proust: (Psychological topology of the path)*. Moscow: Ed. firm "Ad Marginem", 1995, 547 p. (in Russian).
15. Meshcheryakova E.I. Psychosemiotics of the way and existential and communicative aspects of the activity of the conductor of the railway transport. *Siberian Journal of Psychology*. 2008, no. 27, pp. 24–30 (in Russian).
16. Nasyrov I.R. Spiritual Practice in Islamic Mysticism (Sufism): An Alternative to Revelation or Imitation. *Philosophical Journal*. 2009, no. 2, pp. 49–63 (in Russian).
17. Officially: the number of deaths in the Hajj in Mecca – 1364 people. *Present time*. October 9, 2015. Available at: https://www.currenttime.tv/a/27296868.html (in Russian).
18. Paukova A.V. The specifics of the implementation of psychotherapy "outside the office" ("outdoors therapy"). *Vestnik KRAUNC. Series "Humanities".* 2012, no. 2 (20), pp. 133–138 (in Russian).
19. Sedankina T.E. Shiite ritual practices in the theological and psychological context (on the example of the Shahsei-Vakhsei ritual). *Minbar. Islamic studies*. 2019, vol. 12, no. 2, pp. 559–570. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-559-570 (in Russian).
20. Taranov A.S., Politikova N.A. Psychology of the environment as a factor of tourist activity. *Service in Russia and Abroad*. 2019, vol. 13, no. 1(83), pp. 50–61 (in Russian).
21. Cherdantseva A.V. Value-semantic components of the image of the world of a participant in tourism activities. *Scientific notes of the Trans-Baikal State Humanitarian and Pedagogical University named after V.I. N.G. Chernyshevsky*. 2009, no. 5(28), pp. 151–154 (in Russian).
22. Eliade M. *Sacred and profane*. Translit. from French, foreword and comment. N.K. Garbovsky. Moscow: Moscow State University Publ., 1994, 143 p. (in Russian).
23. Jung K.G. *Archetype and symbol.* Transl. A.M. Rutkevich. Moscow: "Renaissance" JV "IVO-SiD", 1991, 336 p. (in Russian).
24. Davidson L.K., Gitlitz D. M. *Pilgrimage from the Ganges to Graceland: An encyclopedia*. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, Inc., 2002.
25. Klimiuk J., Moriarty K.J. The Lourdes Pilgrimage and the Impact on Pil-grim Quality of Life. *J Relig Health.* 2021 Dec., vol. 60, no. 6, pp. 3775–3787. DOI: 10.1007/s10943-021-01398-0.
26. Van Uden M., Henau E., Pieper J. Modern Pilgrimage and Faith. *Journal of Empirical Theology.* 1991, vol. 4, no. 2, pp. 32–51. DOI: https://doi.org/10.1163/157092591X00119.
27. Warfield H.A. Quest for transformation: an exploration of pilgrimage in the counseling process. *VISTAS*. 2012, no. 1, art 35. Available at: https://www.counseling.org/Resources/Library/VISTAS/vistas12/Article_35.pdf.

Submitted for publication: December 24, 2021.
Accepted for publication: February 28, 2022.
Published: June 23, 2022.

Религиоведение. 2022. № 2. С. 129–139.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 2. P. 129–139.

DOI: 10.22250/20728662_2022_2_129

Беломыцев А.А.

МГИМО МИД России
119454, Россия, г. Москва, пр. Вернадского, 76
ar.a.belomytsev@my.mgimo.ru.

Специфика восприятия современной музыки поклонения общинами пятидесятников в современной России

Аннотация. Предметом исследования являются особенности восприятия современной богослужебной музыки общинами пятидесятников в современной России. Жанр современной музыки поклонения, возникший в США в конце 1970-х гг., начинает массово проникать в религиозную жизнь христиан в России на закате советской эпохи. В наибольшей степени современная музыка поклонения была воспринята в среде русских протестантов, став причиной напряжённых споров. Если в среде евангельских христиан-баптистов, адвентистов седьмого дня, а также части пятидесятнических общин разногласия по поводу использования современной музыки поклонения были в значительной степени преодолены в 1990-е годы, то по отношению к общинам пятидесятников харизматического направления музыка до недавних пор выступала в качестве одного из главных факторов, обусловливающих разделение верующих. Новизна исследования заключается в комплексном анализе исторических оснований рецепции современной музыки поклонения в России, осуществляемом со светских позиций. В результате исследования установлено, что восприятие пятидесятниками современной музыки поклонения на современном этапе характеризуется отказом от жёсткой полемики в отношении звучащей на богослужении музыки. При этом музыкальное оформление имеет свои региональные особенности: возможность использования переосмысленных традиционных гимнов; жанровое разнообразие, направленное на преодоление границ между направлениями и привлечение верующих других конфессий; недопустимость чрезмерного упрощения стихотворного текста; а также стремление к поиску компромисса с частью прихожан старшего поколения. Установленные факты и выявленные закономерности, связанные с включением современной секулярной музыки в структуру богослужения, могут быть использованы в перспективных исследованиях, посвящённых анализу типологически сходных явлений.

Ключевые слова: современная музыка поклонения, музыка поклонения и прославления, богослужебная музыка, секулярная музыка, пятидесятники, войны поклонения

Arseniy A. Belomytsev

Moscow State Institute of International Relations (MGIMO)
76 Vernadskogo av., Moscow, 119454, Russia
ar.a.belomytsev@my.mgimo.ru

Specifics of Reception of Contemporary Worship Music by the Pentecostal Community in Modern Russia

Abstract. The study focuses on the reception of contemporary worship music by Pentecostal congregations in contemporary Russia. The genre of contemporary worship music, which emerged in the United States in the late 1970s, began to infiltrate the religious life of Christians in Russia at the end of the Soviet era. Contemporary worship music was most readily accepted among Russian Protestants, causing some heated debates: whereas among Evangelical Baptist Christians, Seventh-day Adventists, and parts of Pentecostal communities' disagreement over the use of contemporary worship music was largely resolved in the 1990s, music has until recently been one of the most important factors in separating believers with respect to Charismatic Pentecostal congregations. The novelty of the research lies in a comprehensive analysis of the historical foundations of the reception of contemporary worship music in Russia, carried out from a secular perspective. As a result of the research it has been established that the reception of contemporary worship music by Pentecostals at the present stage is characterized by a rejection of rigid polemics concerning the music played in worship services. At the same time, the musical design has its regional characteristics: the possibility of using reinterpreted traditional hymns; genre diversity aimed at overcoming the boundaries between denominations and attracting believers of other confessions; the inadmissibility of oversimplification of verse text; and the search for compromise with some of the older generation parishioners. The established

facts and identified regularities associated with the inclusion of contemporary secular music in the structure of worship can be used in prospective studies devoted to the analysis of typologically similar phenomena.

Key words: contemporary worship music, praise and worship music, worship music, secular music, Pentecostals, worship wars

---

В конце 1960-х – начале 1970-х гг. в среде американского протестантизма возникает новое музыкальное явление, позже получившее название «современная христианская музыка». Согласно Новому музыкальному словарю Гроува, современная христианская музыка – это «жанр, соединяющий госпел евангелического протестантизма и рок-н-ролл» [McDowell, 2013]. Кроме того, на формирование жанра оказала определяющее влияние миссионерская деятельность представителей Движения Иисуса, характерная черта которой заключается в стремлении опосредовать передачу содержания проповеди с помощью современного музыкального языка, близкого и понятного как молодому поколению верующих, так и внеконфессиональной молодёжи.

В конце 1970-х гг. возникает богослужебная разновидность современной христианской музыки, получившая название «современная музыка поклонения» (англ. «contemporary worship music»). Одновременно формируется специфический богослужебный стиль, в рамках которого использование современной музыки поклонения приобретает особое значение.

Стилистически современная музыка поклонения подобна поп- и рок-музыке, но обязательно включает в себя христианский по содержанию текст. Песни, обычно называемые «песнями прославления» или «песнями поклонения», исполняются на богослужениях так называемой «группой прославления», состав которой формируется наподобие светской поп- или рок-группы и в подавляющем большинстве случаев включает в себя исполнителей на электрогитарах, а также клавишных и ударных инструментах.

На протяжении последующих десятилетий современная музыка поклонения широко распространяется на богослужениях «реформаторских» пятидесятнических церквей, а также в некоторых римско-католических приходах, принадлежащих к движению харизматического обновления.

Попытки включения генетически светской музыки в основу богослужения вызывают отторжение у части консервативно настроенных верующих, провоцируя конфликт, напряжённость которого выражается устойчивым словосочетанием «войны поклонения» («worship wars») [Parret, 2005]. Проблематика приемлемости современной секулярной музыки в рамках богослужения выступает значимым фактором, обусловливающим ряд проявлений конфликтности в среде верующих.

В работах зарубежных исследователей в отношении представителей конфронтирующих сторон обычно используются термины «музыкальные плюралисты» и «музыкальные пуристы». В отечественной традиции закрепились наименования «новаторы» и «традиционалисты».

Спорные положения, а также основные установки новаторов и традиционалистов, принадлежащих к зарубежным церквам, по отношению к практике применения современной музыки поклонения на богослужениях могут быть кратко выражены в следующих тезисах.

1. Направленность на возбуждение эмоций у верующих, участвующих в богослужении. Сторонники применения современной секулярной музыки утверждают, что богопознание должно быть опосредовано чувствами, смещая рациональность на второй план. Напротив, по мнению традиционалистов, роль эмоций заключается лишь в поддержке и подчёркивании вероисповедных истин, которые прежде были восприняты разумом.

2. Возможность поклонения посредством искусства. Так, с точки зрения новаторов, игра на музыкальном инструменте может выступать достаточным способом поклонения. Традиционалисты настаивают на возможности богообщения только посредством мысли и слова; музыка же рассматривается в качестве «помощника».

3. Допустимость использования любых видов музыкальных инструментов в богослужении. По мнению сторонников практики применения современной секу-

лярной музыки, использование любого инструмента или музыкального стиля возможно как во время богослужения, так и за его пределами. Традиционалисты, напротив, негативно относятся к использованию «неклавишных» типов инструментов (в частности, барабанов, электрогитар и ударных установок).

4. Стремление к упрощению содержания богослужения в целом и песнопений в частности. Новаторы допускают уменьшение длины текстов (по сравнению с традиционными гимнами); для сторонников «традиционного» богослужения упрощение лирической составляющей песнопений принципиально неприемлемо.

5. Позитивное отношение к физическим проявлениям поклонения. В среде новаторов поощряется танец и различные телодвижения, что справедливо как для музыкантов, осуществляющих «прославление», так для прихожан, принимающих участие в богослужении; традиционалисты в отношении подобных элементов выражают резкое неприятие.

В России секулярная музыка начинает массово проникать в религиозную жизнь христиан на закате советской эпохи. Наиболее широкая рецепция мирских музыкальных жанров происходит в среде русского протестантизма. На богослужениях части евангельских общин (прежде всего, пятидесятнических) формируется современный стиль богослужения, структурно повторяющий западные образцы.

Под влиянием зарубежных церквей в богослужебной практике русских протестантов начинают происходить изменения, вызывающие дискуссии об обоснованности использования в церкви мирских музыкальных жанров. В отечественных условиях современная музыка поклонения утверждалась в качестве оппозиции к традиционной гимнографии (являющейся, наряду со чтением Священного писания и пастырской проповедью, центральной частью евангельского богослужения), вызывая столкновения сторонников её использования с консервативно настроенной частью верующих.

Позиция баптистских и адвентистских церквей относительно современной богослужебной музыки, как правило, выражается в дистанцировании от неё в рамках богослужения: ставится вопрос о неприемлемости попыток редукции спектра эмоциональных состояний верующих и сведения их к упрощённому «знаменателю», критикуется поверхностность текстов песнопений как в богословском, так и в литературном отношении. Напротив, среди верующих части пятидесятнических общин популярны утверждения о нравственной и стилевой нейтральности любых музыкальных жанров (в том числе, современных), в связи с чем их использование в рамках богослужебной практики поощряется.

Предметом данного исследования является специфика восприятия современной музыки поклонения общинами пятидесятников в России.

Материалом исследования послужили нотные источники, аудио, видеозаписи и интервью, полученные в ходе полевых исследований в общинах пятидесятников в г. Москве, собранные автором данной статьи в период с апреля по август 2021 г. Источниковая база исследования включает конфессиональную литературу и воспоминания заметных представителей русского протестантизма.

Для выявления особенностей рецепции современной музыки поклонения пятидесятническими общинами в России обратимся к актуальной богослужебной практике пятидесятников.

Музыка в богослужении российских пятидесятников

Если в The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements отмечается фактическое стирание грани между терминами «пятидесятники» и «харизматики» по отношению к ситуации, сложившейся в США к началу 1990-х годов [van der Maas, 2002, xxi–xxii], то в среде российского пятидесятничества ситуация обстоит иначе. В России пятидесятники с начала 1990-х годов идеологически разделились на три условные группы: «традиционные» (представлены ОЦХВЕ, также известной как «федотовцы»), «умеренные» (РЦХВЕ) и «новые» (РОСХВЕ).

В отношении богослужебной музыки ОЦХВЕ, как наиболее консервативное направление в российском пятидесятничестве, строго отвергает любые проявления харизматизма (особенное отторжение вызывает современная музыка поклонения). РЦХВЕ в 1990-х испытала множество внутренних разногласий по поводу новых

культурных форм в богослужении, а также эмоционально экстатического стиля поклонения. По свидетельству Р.Н. Лункина, в РЦХВЕ в 2010-е гг. в связи со снижением интереса верующих к богословию «здоровья и богатства» напряжение между сторонниками традиционных форм поклонения и новаторами начало спадать [Лункин, 2013].

Разброс мнений по поводу использования современной христианской музыки среди представителей РОСХВЕ достаточно широк. Объединения, которые могут быть отнесены к харизматическим, активно применяют на богослужениях такие инструменты как электрогитары, синтезаторы, перкуссии, ударные установки; верующие поют стоя, разрешены танцевальные движения и подчёркнутые проявления эмоций.

Так, Е.А. Карпова, лидер «группы прославления» Церкви Божьей в Царицыно (община является частью РОСХВЕ), утверждает, что в церкви должна звучать современная христианская музыка, являющаяся лучшим средством евангелизации и помощником в работе с христианской молодёжью[1]. Музыка может звучать половину или большую часть богослужения, часто сопровождая проповедь или являясь фоном для сбора пожертвований или подготовки к причастию.

В качестве примера рассмотрена структура Пасхального богослужения 2 мая 2021 г. Церкви Божьей в Царицыно.

Состав группы прославления: 2 гитары, 2 саксофона, труба, синтезатор, ударные.

1. «Аллилуйя» Г.Ф. Генделя в госпел-обработке.
2. Праздничная презентация (видеоряд и голос за кадром). Тема – жизненный путь человека от лица Ангела-хранителя.
3. Песня «Боже, нет тебя дороже».
4. Презентация.
5. Песня «Без любви мечты сгорят» *(написана в жанре рок-музыки)*.
6. Презентация.
7. Песня «Слышишь, как она рождается».
8. Презентация.
9. Песня «Давай светить» *(исполняет детский хор)*.
10. Презентация.
11. Песня «Я искал Творца» *(переведённый 34-й псалом)*. Сбор пожертвований.

При сборе пожертвований с помощью проектора на большой экран передаются свидетельства Священного Писания, призывающие к благодеянию; музыкантами исполняется песни «В этой жизни бурной», «Он воскрес» (сопровождается танцами, исполняемыми специальной группой), «Агнец в небесах».

Проповедь С.В. Ряховского, председателя РОСХВЕ (на фоне звучит лёгкая музыка, исполняемая на рояле, гитаре или синтезаторе и призванная создать эмоционально-приподнятое настроение). В какой-то момент проповедь прерывается, и группа прославления исполняет в традиционном стиле переведённый с церковнославянского на современный русский язык тропарь Пасхи (принятый в Русской православной церкви): «Христос воскрес из мёртвых, смертью смерть поправ и сущим во гробах всем жизнь даровав».

1. Призыв к покаянию.
2. Презентация клипа «Он воскрес».
3. Общая молитва.
4. «Аллилуйя» Г.Ф. Генделя.

Е.А. Карпова подчёркивает возможность в рамках богослужения петь и громко восклицать, в том числе используя возможности звукоусилительных технических средств, апеллируя к строкам Священного Писания: «Возвысь с силою голос твой, благовествующий Иерусалим! возвысь, не бойся; скажи городам Иудиным: вот Бог ваш!» (Ис. 40:9).

Вместе с тем в качестве критерия «правильности» музыкальной части богослужения, по мнению Е.А. Карповой, выступает «пение от сердца», а не механическое исполнение: важно, чтобы техническая составляющая не превалировала

над духовной, превращая богослужение в подобие концерта. Лидер «группы прославления» также подчёркивает, что при исполнении должно появиться «внутренне чувство, что ты угодил Богу своей музыкой». Музыкант, служитель алтаря, несёт ответственность за то, какие смыслы он транслирует на богослужении; музыкальная же составляющая богослужения должна занимать подчинённое место.

Е.А. Карпова обращает внимание на определяющее влияние на богослужебный репертуар российских пятидесятников «родины современной христианской музыки» – Соединённых Штатов Америки. По её мнению, неоспорим тот факт, что американские общины более состоятельны в музыкальном отношении, превосходя российские в искусстве аранжировки и звукоизвлечения. При этом подчёркивается, что в России западные песни не используются «без разбора», в богослужение вводятся только песни, «подходящие» для конкретной церкви; отдельное внимание уделяется тому, чтобы музыка не вызывала отторжения у верующих. Кроме того, в российских пятидесятнических церквах сложилась собственная богослужебная традиция, которую нельзя считать калькированной по отношению к западной. Так, в Москве существует крупная община «Благая весть», в которой на богослужении звучит музыка исключительно отечественного происхождения, выдержанная при этом в стиле западных образцов современной музыки поклонения.

Одновременно Е.А. Карпова подчёркивает значимую роль музыки в евангелизации. По её мнению, слова, положенные на правильно подобранную и исполненную музыку, «сокрушают сердца и призывают к покаянию».

Также отмечается стремление музыкантов некоторых общин к многоголосию, что обусловливается музыкальным вкусом и профессиональной подготовкой лидеров «групп прославления». Так, в «Церкви Божьей в Царицыно» поющие делятся на 3 голоса – сопрано, альт и тенор, по возможности привлекая к богослужению и низкие мужские голоса – в этом проявляется стремление использовать все доступные тембральные краски.

Музыкальная часть богослужения в пятидесятнических и харизматических церквах называется «прославление». В рамках прославления в среднем звучит 5 произведений, среди которых обязательно должны быть так называемые песни «хвалы» и песни «поклонения».

В первой половине богослужения обычно исполняются две-три песни «хвалы», характеризующиеся быстрым темпом и выраженным ритмическим рисунком. «Хвала» интерпретируется как своеобразное исповедание веры, выраженное в танце и различных телодвижениях. В таких песнях в качестве обязательного выступает прославление Господа; при этом в текстах часто встречаются утверждения: «я свободен», «я спасён», «я верен», «ты искупил меня», «ты поднял», «ты привёл» и т. п. По словам Е.А. Карповой, «во время исполнения происходит усиление образа веры вследствие повторения подобных выражений – таким образом верующие утверждаются в том, что они говорят».

Звучащая после «хвалы» четвертая песня обычно более сдержанна по темпу; она носит переходный характер, подготавливая верующих к пятой песне, относящейся к разделу «поклонение». Песни «поклонения» в целом относительно спокойны и умеренны в отношении темпа, не отличаются ярким ритмическим рисунком, так как призваны сопровождать «интимную» часть богослужения; подразумевается, что данная музыка имитирует библейскую хвалу серафимов: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его» (Ис. 6:3).

По словам Е.А. Карповой, в общинах, принадлежащих к РОСХВЕ, всё большее предпочтение отдаётся простым, но создающим благоговейную атмосферу произведениям с несложной гармонией. Одновременно поются и традиционные гимны в современной обработке (к примеру, «Красота Иисуса», «Люблю, Господь, твой дом»). Переосмыслению подвергается даже оперная музыка: так, в «Церкви Божьей в Царицыно» в рамках богослужения исполнялся дуэт цветов из оперы «Лакме» Л. Делиба с изменённым (христианским) текстом.

Воскресное вечернее богослужение является «молодёжным»; при этом основные требования предъявляются не к музыкальному стилю (он может быть, по сути, любым), а к тексту: важен, прежде всего, полноценный перевод (в качестве не-

допустимого примера приводится перевод песни, чей полный текст оказался следующим: «Свет, путь, Иисус, мой Бог, аллилуйя»).

Таким образом, по свидетельству лидера «группы прославления» Церкви Божией в Царицыно, среди прихожан общин, относящихся к РОСХВЕ, популярно утверждение о том, что бог принимает верующих «такими, какие они есть», включая их музыкальные пристрастия. Любые установления, ограничивающие современную христианскую музыку, подвергаются критике, в том числе, основанной на авторитете Священного Писания, эксплицитно не устанавливающего ограничений в отношении использования каких-либо инструментов.

При этом характерная для пятидесятнических церквей в США конфликтность в отношении современных музыкальных форм в российских общинах «новых» пятидесятников в значительной мере смягчается. Одновременно с этим подчёркивается духовное единство с другими христианскими конфессиями – в частности, акцентируется внимание на использовании Никео-Цареградского символа веры в общинах пятидесятников, входящих в РОСХВЕ.

Для выявления причин выраженного музыкального плюрализма российских «новых» пятидесятников обратимся к историческим особенностям формирования музыкальной основы их богослужений.

Исторические особенности формирования музыкальной основы богослужения русских протестантов

В дореволюционный и советский период своей истории музыкальная культура евангельских христиан, частью которой являлись пятидесятники, адвентисты седьмого дня и евангельские христиане-баптисты, представляла собой единое явление, в рамках которого выделение традиции конкретных общин не представляется возможным. Это связано с тем, что на этапе формирования, а в дальнейшем и в условиях гонений, богослужебная практика общин сближалась, нотные тексты песнопений переписывались и распространялись среди верующих различных направлений. Стоит отметить практику внесения определённых изменений в стихотворный текст в соответствии с вероучительными особенностями представителей конкретных общин (примером этого выступает издание в 1917 г. адвентистского сборника «Псалмы Сиона», в который были включены адаптированные тексты песнопений из баптистского сборника «Песни христианина»).

Музыкальное сопровождение евангельских церквей делилось на три основных вида: общее пение, хоровое пение и сольное (сольно-ансамблевое) пение [Гончаренко, 1982]. Как правило, все общецерковные песнопения евангельских христианам объединяются под общим названием «гимн». Л.Э. Семлек отмечает преемственность гимнов и раннехристианского пения [Семлек, 1983]. Отличительной чертой гимнов являются простота и доступность для исполнения непрофессионалами. «Гимн может исполнять и хор, или солист, но песнопение должно быть настолько простое и доступное для понимания и для исполнения (интерпретации), что церковь в любой момент может присоединиться к хоровому или сольному пению» [Глинская, Савченко, 1991, 109]. В смысловом отношении гимн ориентирован на выражение общей молитвенной мысли.

В свою очередь, все песнопения евангельских христиан можно разделить на три жанра: хорал, духовная песнь, духовный хоровой концерт.

В эпоху реформации хорал становится центральным жанром в протестантской богослужебной практике – если григорианский хорал сформировался в первые века католической церкви, то протестантский хорал был разработан в XVI в.; при этом Лютер во избежание аналогии с григорианским хоралом предпочитал использовать наименование «Psalmus». Одним из самых известных и при этом часто исполняемых протестантских хоралов является «Господь – убежище, покров» (нем. «Ein feste Burg ist unser Gott»)[2], написанный М. Лютером.

Начиная с эпохи Реформации в протестантских общинах было узаконено пение на родном языке. Со времён М. Лютера в богослужебной практике широко использовался песенный фольклор, причём мелодии популярных немецких, французских и других иноземных песен снабжались текстами, написанными на библейские сюжеты. При этом мелодия также обычно переинтонировалась, приспосабливаясь

к новому стихотворному ритму. Важно отметить, что М. Лютер, ратуя за новый порядок богослужения, не отказывался от некоторых разделов латинской литургии. Поэтому в лютеранской церкви сохранились такие её жанры, как короткая месса (включающая только Kyrie и Gloria) и Magnificat. Кроме того, от католической службы лютеранами был воспринят мотет, на основе которого в XVII веке сформировался жанр «Страстей», а в XVIII столетии – многочастные композиции – оратории и духовные кантаты.

Таким образом, протестантское богослужение включало песнопения как на родном, так и на латинском языках («Kyrie eleison» традиционно исполнялся на греческом языке), объединяя различные жанры христианской музыки и отдавая предпочтение хоралу как выражению общинно-молитвенных чувств. При этом, несмотря на утвердившиеся в богослужении инструментальные номера (в рамках богослужения исполнялись различные органные или оркестровые пьесы), пение сохраняло главенствующую роль. Неслучайно среди сочинений И.С. Баха важное место занимает музыка со словом (духовные кантаты, оратории, страсти, мотеты), а церковное творчество Г. Шютца, которого называли «musicus-poeticus» («музыкант-поэт»), представлено исключительно вокально-инструментальной музыкой.

Духовно-песенный репертуар евангельских христиан постоянно обновлялся. Наряду с обработкой фольклорного материала, в церковный обиход всё больше входила авторская музыка, что послужило основой для формирования жанра духовной песни [Глинская, Савченко, 1991, 120]. Его отличительной особенностью стала куплетность: на одну мелодию исполнялось несколько поэтических строф. Большое распространение получает хоровая духовная песнь, имеющая две разновидности – хоровая духовная песнь с инструментальным сопровождением (обычно органа или фортепиано) и хоровая духовная песнь a cappella. Тематика текстов духовных песен, как правило, передаёт личные чувства, мысли и переживания верующих [Шапочанская, 2018, 778].

В обеих разновидностях духовных песен (a cappella и с сопровождением) возможно участие солистов, исполняющих, как правило, куплет; в припеве вступает хор – как, например, в произведениях «В Твоих словах, в Твоём Писанье» Г.А. Драненко, «Если жертву покаянья» Н.А. Казакова. Центральное отличие от хорала заключается в солировании отдельных хоровых партий – обычно в роли солиста выступает какая-либо партия или группа хора, в то время как другие партии (чаще мужские) выполняют роль аккомпанемента.

В творчестве композиторов евангельских христиан также присутствует жанр духовного хорового концерта. Этот жанр формируется под влиянием партесного пения, достигшего своего рассвета в XVIII в. [Воеводина, 2011, 54]. Духовный хоровой концерт a cappella как жанр православной музыки состоит из трех (где первая и третья часть быстрые, а вторая – медленная) или четырёх частей (где медленные части поочерёдно сменяются быстрыми). Духовный хоровой концерт евангельских церквей не имеет строгой трёх- или четырёхчастной структуры. Этот жанр характеризуются развёрнутостью музыкальной формы, контрастным сопоставлением частей, стремлением к концертному типу изложения.

Е.С. Гончаренко, в частности, отмечает: «Одним из основных принципов построения хорового концерта является принцип контрастности небольших музыкальных разделов произведения, стремление как можно полнее и точнее раскрыть содержание текста музыкально-выразительными средствами» [Гончаренко, 1982]. Его слова находят подтверждение при анализе сочинения Н.И. Высоцкого «На Тебя, Господи, уповаю», написанного на текст 70-го псалма – в нем композитор, наряду с традиционным звучанием хорового tutti, вводит вокальную партию с инструментальным сопровождением.

В первой половине XX хоровой репертуар евангельских церквей начинают пополнять произведения кантатно-ораториального жанра. Так, в Московской центральной церкви евангельских христиан-баптистов на праздничной пасхальной службе традиционно присутствуют несколько номеров из оратории «Смерть и Воскресение Христа» Э.Б. Шеве (1865–1924). Популярными также являются «Юбилейная кантата» М.П. Парафейника, «Рождественская оратория» Н.А. Казакова, отдель-

ные фрагменты из оратории «Мессия» Г.Ф. Генделя, Реквиема В.А. Моцарта, Мессы соль мажор Ф. Шуберта.

Во многих евангельских общинах с самого начала исполнялись знакомые православные песнопения, которые, приспосабливаясь к новым условиям, постепенно видоизменялись. К примеру, православный тропарь первого гласа «Спаси, Господи, люди Твоя» со временем превратился в евангельское песнопение «Прими хвалу, благодаренье» с симметричным метром и хоральным изложением. Особенно распространённым был сборник «Приношение православным христианам» 1884 г. (прошедший царскую цензуру благодаря своему названию), многие песнопения из которого сохранились в репертуаре евангельских церквей до настоящего времени.

Черты православного мировосприятия – углублённость духовных переживаний, созерцательность, отсутствие прагматизма и обращённость души к вечному – присутствуют в таких песнопениях евангельской церкви, как «Милости Твои» М.П. Парафейника и «Ночь полна печали» Д.И. Воеводы.

Наряду с православными песнопениями определённое место в репертуаре евангельских хоров занимают молоканские напевы. Для них характерны черты русской песенности. Л.И. Харлов отмечает, что в молоканских песнопениях «основной повторяющийся напев украшался одним или несколькими подголосками, так взаимно переплетающимися, что записать их не представляется возможным» [Харлов, 1981]. Некоторым молоканским песням свойственна многокуплентная повествовательная форма, которая позволяет раскрыть содержание различных сюжетов из Священного Писания. Среди наиболее известных и исполняемых молоканских песен: «Пастырь мой, Господь всесильный», «Здесь, стоим ещё у брега», «Страшно бушует житейское море». Регулярные несовпадения сильных долей в музыке и ударных слогов текста в последнем примере являются характерной особенностью данного песнопения.

Наряду с чертами, характерными для вышеперечисленных произведений, в евангельских песнопениях можно встретить интонации, близкие к русским кантам и даже революционным песням. Мотивы подвижничества, самопожертвования, принятия лишений ради высшей цели, верности идеалам правды, выраженные в энергичном, маршеобразном ритме, динамичной, вдохновенной мелодике хоров (в первую очередь это относится к хорам для мужского состава), созвучны настроению русских христиан в периоды репрессий. Примерами подобных песен являются: «Скажи нам, Учитель» аранжировки Е.С. Гончаренко (род. 1950), «Нам жизнь дана не для пустых мечтаний» Г.П. Винса (1928–1998) и др.

В евангельских песнопениях также присутствуют мелодические обороты, свойственные городской песне и бытовому романсу, что ярко проявляется в сочинениях «Сколько раз в мольбе усердной» Е.Н. Горина, «Любви святой дыханье» Н.И. Богданова, «Услышь мольбу и вздох» Г.А. Драненко.

Таким образом, на становление музыкальной части богослужения евангельских христиан оказали влияние различные музыкальные стили, жанры и направления: западный хорал, профессиональная классическая и современная музыка, песнопения русских и зарубежных христианских авторов, народное музыкальное творчество, молоканские напевы, а также городская песня и бытовой романс.

Проведённый анализ обширного репертуара общин русских протестантов позволяет судить о выработке в этой среде определённых стиля и направления, а также о формировании самобытных жанров. В частности, следует назвать жанр хоровой духовной песни a cappella и с сопровождением.

Духовные песни отличаются четырёхголосным изложением, ясной гармонией, выразительностью и запоминаемостью мелодии, куплетной формой. Всё это позволяет провести параллель между русской духовной песней и западным протестантским хоралом, что свидетельствует о своеобразном преломлении жанра хорала на российской почве.

Использование в богослужении традиционных жанров связано, с одной стороны, с установкой на преемственность и духовное внутреннее единство богослужебной музыки, догматические основания которой соответствуют свидетельству Библии, и, с другой стороны, с общим состоянием «осадного положения», под вли-

янием которого происходила консервация жанровой и стилевой специфики музыкальной части богослужений пятидесятнических общин в советский период.

Данные обстоятельства могут рассматриваться в качестве оснований специфической установки «новых» пятидесятников на репертуарный и стилевой плюрализм в отношении музыкального оформления богослужений. Вместе с тем дискуссионным остаётся вопрос сочетаемости новаторских музыкальных установок «новых» пятидесятников и их ригоризма в отношении буквального соблюдения предписаний Священного писания в части приемлемости тех или иных инструментов, танцев или пения.

Представляется, что дальнейшие исследования коллизии модернистских и традиционалистских элементов в богослужебной практике российских пятидесятников могут производиться на основе подхода, предложенного А.Л. Доброхотовым. Автор связывает возможность интерпретации форм взаимодействия и взаимовлияния различных культурных морфем с «изучением, описанием и теоретической артикуляцией символической среды, в которой морфемы могут каким-то образом создавать общий “текст”» [Доброхотов, 2008, 72]. При погружении в проблематику современной музыки поклонения представляется плодотворным последовательно воссоздать элементы символической среды в богослужебном пространстве харизматических религиозных движений. Следующим шагом должна стать реконструкция составляющих культурных систем в рамках условно «не харизматического» протестантизма, при осуществлении которой следует уделить особое внимание исследованию и сопоставлению соответствующих идейных (догматико-вероучительных) и аксиологических рядов. Данные процедуры позволят осуществить анализ культурных форм и систем в их онтологической самостоятельности, несводимой к субъективному замыслу непосредственных «исполнителей», а также переосмыслить пространственно-временные аспекты наличных форм в качестве «сопряжённых характеристик культуры», имеющих собственную динамику и – в противовес позитивистскому «сканированию» – доступных интерпретации [Силантьева, 2018, 98].

Осуществление данных процедур может способствовать преодолению ограниченности частных описательных подходов, что открывает пространство для большего инструментального «манёвра» в перспективных исследованиях, посвящённых проблемам морфологии культуры.

Результаты исследования

В результате исследования установлено, что жанр современной музыки поклонения, воспринятый в рамках богослужебной практики российскими общинами «новых» пятидесятников, приобрёл ряд специфических содержательных характеристик. К последним следует отнести:

– возможность использования – наряду с современными песнями – переосмысленных традиционных гимнов, а также классических произведений, с целью сделать их понятными для молодёжи;

– интонационное разнообразие, направленное, в первую очередь, на преодоление границ между направлениями и привлечение верующих других конфессий, а также на поиск компромисса с частью прихожан старшего поколения, не готовой к принятию современной мирской музыки на богослужениях;

– недопустимость чрезмерного упрощения стихотворного текста; концентрирование внимания, прежде всего, на качестве литературного перевода;

– отказ от полемики – стремление представителей «новых» пятидесятников найти компромисс с прихожанами в отношении звучащей на богослужении музыки; готовность к отмене конкретных музыкальных элементов, «оскорбляющих» слух верующих, не разделяющих музыкальных пристрастий церковных музыкантов.

Далее мы проследили историю формирования музыкальной основы богослужения русских протестантов. Представляется, что музыкальный плюрализм, в той или иной мере присущий русским протестантам различных направлений, обусловлен историческим влиянием различных музыкальных стилей, жанров и направлений: западного хорала, профессиональной классической и современной музыки, песнопений русских и зарубежных христианских авторов, народного музыкального творчества (в том числе, народных духовных песен), молоканских напевов, а также городской песни и бытового романса.

Таким образом, проведённое исследование свидетельствует о выраженной экуменической установке представителей «новых» пятидесятников – в музыкальном отношении провозглашение возможности использования любой музыки, в доктринальном – подчёркнутое использование Никео-Цареградского символа веры. Современная музыка поклонения рассматривается в качестве действенного инструмента евангелизации, способного гибко варьироваться, исходя из конкретных потребностей миссии.

Вместе с тем изучение выявленного противоречия между поощрением использования генетически мирской музыки в рамках богослужебной практики и богословским ригоризмом «новых» пятидесятников является целью дальнейших исследований.

Библиографический список

1. Воеводина, Л.П. Культурологический анализ взаимодействия музыки и религии / Л.П. Воеводина // Вестник Мариупольского государственного университета. – 2011. – № 2. – С. 49–56.
2. Глинская, Л.В. Основы музыкального служения / Л.В. Глинская, П.Д. Савченко – ФРГ: Изд-во СЕХБ, 1991. – 226 с.
3. Гончаренко, Е.С. Жанры песнопений евангельских христиан-баптистов [Электронный ресурс] / Е.С. Гончаренко // Братский вестник. – 1982. – № 4. – URL: http://mbchurch.ru/publications/brotherly_journal/3183/ (дата обращения 14.01.2021).
4. Доброхотов, А.Л. Избранное. / А.Л. Доброхотов – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008. – 472 с.
5. Из истории музыкально-певческого служения нашего братства [Электронный ресурс] / Л.И. Харлов // Братский вестник. – 1981. – № 6. – URL: http://mbchurch.ru/publications/brotherly_journal/3129/ (дата обращения 17.02.2022).
6. Семлек, Л.Э. Жанры христианских песнопений [Электронный ресурс] / Л.Э. Семлек // Братский вестник. – 1983. – № 3. – URL: http://mbchurch.ru/publications/brotherly_journal/3239/ (дата обращения 15.01.2022).
7. Силантьева, М.В. Николай Бердяев о «духах революции»: историко-этические параллели / М.В. Силантьева // Вопросы философии. – 2018. – № 1. – С. 96–105.
8. Харизматическое движение в России [Электронный ресурс] // Р.Н. Лункин. – URL: http://www.eastwestreport.org/86-russian/1-r-13-1/509-2013-12-02-07-01-12 (дата обращения 15.01.2022).
9. Шапочанская, О.Т. Музыка на службе евангельских христиан-баптистов / О.Т. Шапочанская // Богослужебные практики и культовые искусства в современном мире. – 2018. – Т. 2. – № 3. – С. 768–789.
10. McDowel, A.D. Contemporary Christian music [Электронный ресурс] / A.D. McDowel // The New Grove: Dictionary of Music and Musicians. – URL: https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/abstract/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-1002234810?_start=1&pos=1&q=contemporary%20christian%20music&search=quick#firsthit (дата обращения 29.01.2022).
11. Parret, G.A. 9.5 Theses on Worship [Электронный ресурс] / G.A. Parret. – URL: https://www.christianitytoday.com/ct/2005/february/24.38.html (дата обращения 22.01.2022).
12. Van der Maas, E. The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, Revised and expanded edition / E. van der Maas. – Grand Rapids: Zondervan, 2002. – 1328 p.

Текст поступил в редакцию 08.11.2021.
Принят к публикации 17.01.2022.
Опубликован 23.06.2022.

[1] Здесь и далее использованы материалы интервью с Е.А. Карповой и Д.В. Притулой от 12 августа 2021 г.

[2] Здесь и далее приводится перевод гимнов, принятый в евангельских церквах; например, в лютеранских сборниках принят иной перевод: «Господь – наш меч, оплот и щит».

References

1. Dobrohotov A.L. *Izbrannoe* [Selections]. Moscow: The Territory of the Future, 2008, 472 p. (in Russian).
2. Glinskaya L.V., Savchenko P.D. *Osnovy muzykalnogo sluzheniya* [Fundamentals of the Music Ministry]. Bischoffen: East-West, 1993, 226 p. (in Russian).
3. Goncharenko E.S. *Zhanry pesnopeniy evangelskikh khristian-baptistov* [Genres of Evangelical Christian Baptist Hymns]. Available at: http://mbchurch.ru/publications/brotherly_journal/3183 (accessed on January 13, 2022) (in Russian).
4. Kharlov L.I. *Iz istorii muzykalno-pevcheskogo sluzheniya nashego bratstva* [From the history of music and singing ministry of our fraternity] Available at: http://mbchurch.ru/publications/brotherly_journal/3129/ (accessed on February 17, 2022) (in Russian).
5. Lunkin R.N. *Kharizmaticheskoye dvizheniye v Rossii* [Charismatic Movement in Russia]. Available at: http://www.eastwestreport.org/86-russian/1-r-13-1/509-2013-12-02-07-01-12 (accessed on January 15, 2022) (in Russian).
6. McDowel A.D. *Contemporary Christian music*. The New Grove: Dictionary of Music and Musicians. Available at: https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/abstract/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-1002234810?_start=1&pos=1&q=contemporary%20christian%20music&search=quick#firsthit (accessed on January 29, 2022).
7. Parrett G.A. *9.5 Theses on Worship*. Available at: https://www.christianitytoday.com/ct/2005/february/24.38.html (accessed on January 22, 2022).
8. Semlek L.E. *Zhanry khristianskikh pesnopeniy* [Genres of Christian chants]. Available at: http://mbchurch.ru/publications/brotherly_journal/3239/ (accessed on January 15, 2022) (in Russian).
9. Shapochanskaya O.T. *Bogosluzhebnyye praktiki i kultovyye iskusstva v sovremennom mire* [Worship Practices and Worship Arts in the Modern World]. Maikop: Izdatelstvo "Magarin Oleg Grigoryevich", 2018, pp. 768–789 (in Russian).
10. Silantyeva M.V. *Voprosy filosofii* [Philosophical issues]. Moscow: Institut filosofii RAN, 2008, pp. 96–105 (in Russian).
11. Van der Maas E.M. *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Revised and expanded ed. Grand Rapids, Zondervan, 2002, 1328 p.
12. Voevodina L.P. *Vestnik Mariupolskogo gosudarstvennogo universiteta* [Journal of the Mariupol State University]. Mariupol, 2011, no. 2, pp. 49–56 (in Russian).

Submitted for publication: November 08, 2021.
Accepted for publication: January 17, 2022.
Published: June 23, 2022.

Религиоведение. 2022. № 2. С. 140–150.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 2. P. 140–150.

DOI: 10.22250/20728662_2022_2_140

Шахнович М.М.

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

В.Д. Бонч-Бруевич, «Библиотека научно-атеистической литературы» и борьба за воссоздание Сектора истории религии Института истории АН СССР (1953–1954 гг.)

Аннотация. Автор, опираясь на архивные документы, показывает, что весной и летом 1954 г. В.Д. Бонч-Бруевич был занят не подготовкой антирелигиозной кампании, как полагают некоторые исследователи, а попыткой воссоздать Сектор истории религии и атеизма в Институте истории АН СССР, упраздненный в результате реорганизации в 1953 г. После упразднения сектора В.Д. Бонч-Бруевич инициировал при Институте истории АН СССР создание Комиссии по изучению вопросов истории религии и атеизма для продолжения научных исследований в этой области. Главной задачей этой Комиссии стала подготовка к публикации в Издательстве Академии наук большой серии книг под названием «Библиотека научно-атеистической литературы», в состав которой должны были войти сборники документов и материалов по истории религии и атеизма, произведения видных представителей атеистической мысли и исследователей религии, а также научно-популярная литература. Попытка восстановления сектора встретила сопротивление дирекции Института истории АН СССР, и сектор был восстановлен только после смерти В.Д. Бонч-Бруевича в 1955 г. Публикация книг основанной им «Библиотеки истории религии и атеизма», начавшаяся весной 1954 г., продолжалась вплоть до начала 1990-х гг.

Ключевые слова: В.Д. Бонч-Бруевич, научный атеизм, Сектор истории религии и атеизма Института истории АН СССР, Комиссия по истории религии и атеизма, научно-атеистическая литература

Marianna M. Shakhnovich

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

V.D. Bonch-Bruevich, “Library of Scientific and Atheistic Literature” and the Struggle for the Recreation of the Sector of the History of Religion of the Institute of History of the Academy of Sciences of the Soviet Union (1953–1954)

Abstract. The author, relying on archival documents, shows that in the spring and summer of 1954, V.D. Bonch-Bruevich was busy not preparing an anti-religious campaign, as some researchers believe, but trying to recreate the Sector of the History of Religion and Atheism at the Institute of History of the Academy of Sciences of the Soviet Union, abolished as a result of the reorganization in 1953. After the abolition of the sector, V.D. Bonch-Bruevich initiated the creation of a Commission for the Study of the History of Religion and Atheism to continue research in this area at the Institute of History of the Academy of Sciences. The main task of this Commission was to prepare for the Publishing House of the Academy of Sciences a large series of books called “Library of Scientific Atheistic Literature”, which was to include collections of documents and materials on the history of religion and atheism, works by prominent representatives of atheistic thought and scholars in religious studies, as well as popular science literature. Attempts to restore the sector met with resistance from the directorate of the Institute of History of the Academy of Sciences, and the sector was restored only after the death of V.D. Bonch-Bruevich. However, the publication of books of the “Library of the History of Religion and Atheism” founded by him, which started in the spring of 1954, continued until the early 1990s.

Key words: V.D. Bonch-Bruevich, scientific atheism, Department of the History of Religion and Atheism of the Institute of History of the Academy of Sciences of the Soviet Union, Commission on the History of Religion and Atheism, scientific and atheistic literature

В последнее десятилетие было опубликовано довольно большое количество работ, посвящённых истории советского религиоведения послевоенного периода [Антонов, 2014; Шахнович, 2015; Elbakyan, 2015; Luehrmann, 2015; Смирнов, 2017], однако большинство исследователей не обратили внимание на тот факт, что несколько десятков книг по истории религии и атеизма, опубликованных в 1950-е–1990-е гг. научными издательствами Москвы и Ленинграда, так или иначе были связаны с грандиозной программой по изданию научно-атеистической литературы, которую В.Д. Бонч-Бруевич начал обсуждать ещё в 1946 г. [СПФ АРАН Ф. 221. Оп. 2. № 156. Л. 6–7] и над которой работал до самой своей кончины.

В 1954 г. в октябрьском номере «Вестника Академии наук» была напечатана небольшая статья В. Д. Бонч-Бруевича, информирующая о подготовке к публикации большой серии трудов под названием «Библиотека научно-атеистической литературы» в рамках деятельности Комиссии по изучению вопросов истории религии и атеизма при Институте истории АН СССР [Бонч-Бруевич, 1954, 85–86]. Эта Комиссия была организована по инициативе Бонч-Бруевича после того, как 1 апреля 1953 г. возглавляемый им Сектор истории религии и атеизма был ликвидирован в связи с решением Президиума АН ССР от 20 марта 1953 г. (протокол № 10) по утверждению новой структуры Института истории Академии наук [Петров, Чернобаев, 2022, 621][1]. Не следует думать, что Комиссия представляла собой самостоятельное подразделение Института истории, созданное вместо расформированного Сектора истории религии и атеизма. Его сотрудники были распределены по другим секторам: В.Д. Бонч-Бруевич и М.М. Персиц были переведены в Сектор истории СССР периода социализма, М.М. Шейнман – в Сектор новой истории, Ю.М. Коган – в Сектор истории СССР периода феодализма, Н.А. Смирнов и П.Г. Рындзюнский – в Сектор истории СССР периода капитализма [АРАН. Ф. 498. Оп. 1. № 2. Л. 2]. С помощью этой Комиссии, в которую вошли бывшие сотрудники его сектора, Бонч-Бруевич пытался продолжить научно-исследовательскую и издательскую деятельность, осуществлявшуюся им в Институте истории Академии наук с конца 1940-х гг.

Существует мнение, что Бонч-Бруевич, «чтобы вернуть атеизм в актуальную политическую повестку, <…> пытался привлечь к нему интерес академических кругов и с этой целью в 1947 г. создал в Институте истории АН СССР сектор истории религии и атеизма» [Смолкин, 2021, 83]. Это неверно. Создание Сектора истории религии в Институте истории АН СССР произошло по предложению Президента АН СССР С.И. Вавилова в связи с ликвидацией Московского музея истории религии (бывш. Центрального антирелигиозного музея) и вопреки желанию Бонч-Бруевича. С.И. Вавилов ещё летом 1946 г. высказывался о том, что экспонаты бывшего ЦАМ надо передать в другие музеи, книги отправить в Библиотеку Академии наук, а сотрудников перевести в специальный отдел по истории религии при Институте истории или Институте этнографии, руководство которым поручить Бонч-Бруевичу, директору упраздняемого музея [НИА ГМИР. Ф. 2. Оп. 1. № 1354. Л. 18]. Бонч-Бруевич противился этому решению так долго, как только мог [Шахнович, Чумакова, 2014, 58–60]. Несмотря на его сопротивление, 20 марта 1947 года во исполнение распоряжения Совета Министров СССР от 14 декабря 1946 г. № 13815-р Президиум Академии наук СССР издал Постановление, подписанное Президентом Академии Наук СССР С.И. Вавиловым и Академиком-секретарём Академии наук СССР, Н.Г. Бруевичем «О ликвидации Музея истории религии в г. Москве» (Протокол № 3 Распорядительного заседании № 36), в котором было приказано ликвидировать Музей истории религии в Москве, передав все его экспонаты в Музей истории религии АН СССР в Ленинграде, а также «организовать в составе Института истории Сектор по истории религии и поручить Штатно-бюджетной комиссии к 1. IV (1 апреля 1947 г. – *М.Ш.*) выделить штаты для указанного сектора» [СПФ АРАН. Ф. 221. Оп. 2. № 164. Л. 3].

Однако вплоть до весны 1948 г. положение созданного в Институте истории Академии наук Сектора истории религии оставалось нестабильным. 7 мая 1948 г. В.Д. Бонч-Бруевич писал в Ленинград М.И. Шахновичу: «Итак, всем слухам, сплетням и недоброжелательствам, которые, наверное, доходили также и до Вас, о том, что сектор закрывается, сектор переводится в Ленинград вместе с библиотекой, и т.д. и т.д. – всему этому положен решительный конец… Наш Сектор истории ре-

лигии Института истории Академии наук совершенно закреплён здесь в Москве и я счастлив, что, наконец, можно будет приступить к научной работе» [СПФ АРАН. Ф. 221. Оп 2. № 162. Л. 108, 108об.]. Неустойчивость положения Сектора истории религии в Москве тем не менее сохранялась, так как в Ленинграде существовал Музей истории религии, также подчинённый АН СССР, а Бонч-Бруевич сохранял за собой должность его директора. Всем известно, какое значение Бонч-Бруевич придавал архивной работе, однако весной 1952 г. руководство Академии наук нанесло Сектору и ему лично большой удар, решив сосредоточить все архивные материалы, имеющие отношение к истории религии, в одном месте, но не в Москве, а – в Ленинграде. 18 марта 1952 г. Бонч-Бруевич в письме заведующей Рукописным отделом Музея истории религии АН СССР Л.И. Емелях сообщает: «Президиум Академии наук СССР постановил передвинуть архив Сектора истории религии Института истории к нам в Музей. Должен откровенно сказать, что мне это очень жалко, так как это громаднейший материал, которой нужен был бы в Москве. Но в настоящее время я ничего иного сделать не могу, как только все эти около 48 ящиков отправить к Вам, что и сделает заведующий Архивом Президиума АН Ф. Д. Гетман» [Переписка, 2015, 169].

Укреплению позиций Сектора в структуре Института не помогло и переименование его в Сектор истории религии и атеизма. Просуществовав пять лет, Сектор был расформирован 1 апреля 1954 г. несмотря на то, что его сотрудники опубликовали за это время ряд больших статей и книг (Шейнман М.М. Ватикан между двумя мировыми войнами. М, 1948. 239 с.; Шейнман М.М. Ватикан во второй мировой войне. М., 1951. 352 с.; Шейнман М.М. Краткие очерки истории папства. М., 1952. 190 с.; Смирнов Н.А. Очерки истории изучения ислама в СССР. М., 1954. 274 с.), а также подготовили два выпуска «Вопросов истории религии и атеизма» (Вып. 1, 1950; Вып. 2, 1953).

После упразднения Сектора В.Д. Бонч-Бруевич инициировал при Институте истории АН СССР Комиссию по изучению вопросов истории религии и атеизма, для того, чтобы сохранить возможность продолжения научных исследований в области истории религии и атеизма и возможность публикации результатов этих исследований в единственном тогда научном издательстве – Издательстве Академии наук СССР, включая выпуск сборников «Вопросы истории религии и атеизма», в котором принимали участие учёные из разных городов страны. Через три недели после приказа о ликвидации Сектора 22 апреля 1953 г. Бонч-Бруевич написал своим сотрудникам, распределённым по другим секторам Института, письмо, в котором совершенно неожиданно для них писал о необходимости придать исследованиям в области истории религии и атеизма самый широкий размах, «выйти на широкую арену деятельности, привлечь учёных, готовых отдать свои силы этому важнейшему делу. Повсюду в СССР разбросаны те, кто может деятельно присоединиться к нам, – и в провинции, пожалуй, больше, чем в центрах… я убеждён, что найдётся много людей, занимающихся этими вопросами» [Коган, 1964, 12–13]. Бонч-Бруевич затевал грандиозный издательский проект и предполагал «одной из главнейших задач “Комиссии по изучению вопросов религии и атеизма” Института истории АН СССР – создание научной библиотеки по этим вопросам» [АРАН. Ф. 498. Оп. 1. № 2. Л. 15].

Как известно было тем, кто знал Бонч-Бруевич близко, этот человек никогда не сдавался, и, кроме того, обладал невероятной энергией и организаторским талантом. В год своего восьмидесятилетия он сохранил те черты, которые были свойственны ему ещё в молодости. Создание научной библиотеки по истории религии и атеизма – это не только издательская программа, это способ воссоздания Сектора. Исследователь биографии Бонч-Бруевича Г.Г. Демиденко писал, что «у женевских эмигрантов в 1910-х годах был термин “бончить”; это значило строить грандиозные планы» [Демиденко, 1976, 59]. Живший в эти годы в Женеве большевик М.Н. Лядов вспоминал, как Бонч-Бруевич разрабатывал подробный план выпуска газеты на коммерческих началах, и по словам Ленина, которые приводит Лидов, «бончил, бончил целых полчаса, <…> картинно рассказывал» [Лядов, 1956, 68], что надо максимально широко разослать информацию о предстоящем выходе новой газеты, начать на

неё подписку в разных странах. Но Лядов, заведовавший большевистской кассой, отказался дать денег на эту, по его словам, «американскую рекламу» [Лядов, 1956, 68]. Об умении Бонч-Бруевича организовать какое-то важное дело буквально с нуля, о его деловых способностях писал ещё один профессиональный революционер – П.Н. Лепешинский, рассказывая, как В.Д. Бонч-Бруевич занимался созданием в Женеве эмигрантской социал-демократической библиотеки с читальным залом: «Он был <…> великолепный практик, которому можно было давать сложные организационно-конструктивные задания с уверенностью, что он их выполнит. <…> в соединении с безусловной преданностью партийному делу, в комбинации с той душевной чистотой, которая всегда была ему присуща – его деловитость “московского янки” была неоценённым свойством» [Лепешинский, 1955, 222]. Именно с такой же деловитостью Бонч-Бруевич занялся новым издательским проектом, задача которого, помимо его прямой цели – создания научно-атеистической библиотеки, – была направлена и на сохранение созданного им в середине 1940-х годов научного коллектива.

Ещё летом 1917 года для издательства «Жизнь и Знание» В.Д. Бонч-Бруевич начал разрабатывать план издания библиотеки, в которую должны были войти научные и научно-популярные издания, в которых читатель нашёл бы «убедительную критику всей религиозной доктрины вообще» [Бонч-Бруевич, 1925, 74]. Черновые наброски этого плана он показал Ленину, который его «крайне одобрил» и указал на необходимость учёта интересов самых разных читателей: от издания популярных листков, «разоблачающих религиозный обман, обнаруживаемый в каком-нибудь неудавшемся чуде, раскрытом обмане обновлённой иконы, <…> о каких-либо проделках <…> монахов – до самого серьёзного научного исследования о происхождении Библии, истории религий, истории инквизиции, сборников научных и научно-популярных статей по религиозному вопросу» [Бонч-Бруевич, 1925, 75]. Любопытно, что, по словам Бонч-Бруевича, Ленин уже тогда в июне 1917 г. рекомендовал «для дезинфекции человеческого ума» издавать сочинения французских философов-просветителей. Затем эти соображения о роли переводов и публикации работ французских материалистов и критиков религии Вольтера, Руссо, Дидро, Гольбаха, Мелье и др. были им развёрнуты в статье «О значении воинствующего материализма», опубликованной в марте 1922 г. в журнале «Под знаменем марксизма».

Все содержательные документы, написанные Бонч-Бруевичем для руководства Академии, для «Вестника Академии наук» и для, как писал сам Бонч, «директивных органов», касающиеся деятельности Комиссии по изучению вопросов религии и атеизма, которые нам удалось обнаружить в архивах, начинались или заканчивались ссылками на эту работу Ленина, которые должны были подчеркнуть значимость предлагаемой издательской программы. Следует сказать, что обращение Бонч-Бруевича к Ленину имело в тот период не только ритуальный характер. Во-первых, Бонч-Бруевич был всегда, судя по его разным текстам, готов (по соображениям разного свойства) вспоминать, что по тому или иному поводу говорил ему Ленин, а во-вторых, и это важнее, опора на ленинские принципы становилась всё более и более важной в процессе наступающей десталинизации. И если в январе 1954 г. Бонч-Бруевич указывает, что в «Библиотеке» предполагается издать сборники классиков марксизма Маркса, Энгельса, Ленина, Сталина, в которые должны войти «как законченные их работы по вопросам религии и атеизма, так и отдельные высказывания по этим вопросам, рассеянные в различных их произведениях, письмах, дневниках, черновых записях, рецензиях и записных книжках»[АРАН. Ф. 498. Оп. 1. № 2. Л.16.], то в статье о деятельности Комиссии в «Вестнике АН СССР», опубликованной в сентябре 1954 г., вместо этой фразы написано: «…сборники произведений классиков марксизма-ленинизма – их отдельных работ и высказываний по вопросам религии и атеизма» [Бонч-Бруевич, 1954, 86]. В издательском плане Комиссии на 1955–1956 гг. стоит книга В.Д. Бонч-Бруевича «Ленин о религии» объёмом в 12 авторских листов [АРАН, Ф. 498. Оп. 1. № 2. Л.33]. В своих воспоминаниях о Бонч-Бруевиче А.И. Клибанов пишет, что в начале 1955 г. Владимир Дмитриевич задумал написать книгу об отношении В.И. Ленина к религии, продолжающую его работу «Владимир Ильич и религиозный вопрос» 1929 года («Антирелигиозник», № 1, 3, 7). Эта работа разрасталась в большое исследование, которое Бонч-Бруевич

не смог уже завершить [Клибанов, 1983, 293]. Подготовительные материалы этого его последнего труда частично были опубликованы после его смерти в виде статьи в выпуске «Вопросов истории религии и атеизма» за 1956 г. [Бонч-Бруевич, 1956].

Бонч-Бруевич писал, что «необходимо составление сборников по народному вольнодумству, куда войдут произведения антицерковного и антирелигиозного народного творчества; песни, сказки, пословицы, поговорки и пр., как русские, так и других народов СССР, а также народов зарубежных стран. Кроме того, мы дадим публикации документов, относящихся к так называемым "процессам о богохульстве", в большом изобилии представленных в наших архивах… Отдельными сборниками должны быть опубликованы статьи и исследования, посвящённые русскому свободомыслию XVIII века» [АРАН. Ф. 498. Оп. 1. № 2. Л. 17]. В «Библиотеке» должны были быть изданы не только труды о религии деятелей международного рабочего движения (Августа Бебеля, Поля Лафарга, Жана Жореса и др.), русских марксистов (Г.В. Плеханова, М.С. Ольминского, В.В. Воровского, Н.А. Мещерякова, Ем. Ярославского, П.А. Красикова, И.И. Скворцова-Степанова, С.М. Кирова и др.), а также извлечения по той же тематике из трудов революционных демократов (А.И. Герцена, Н.П. Огарева, В.Г. Белинского, Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, Д.И. Писарева, И.А. Худякова, И.Г. Прыжова, Н.А. Серно-Соловьевича и др.), но и специальные работы по истории религии и атеизма, написанные русскими и советскими авторами (труды С.Г. Лозинского, А.Б. Рановича, В.К. Никольского, Н.М. Никольского, В.С. Рожицына, Н.В. Румянцева, Р.Ю. Виппера и др.) [АРАН. Ф. 498. Оп. 1. № 2. Л. 16].

В первом полугодии 1954 г. под эгидой Комиссии вышли или были сданы в печать следующие работы: Н.А. Смирнов, «Очерки изучения ислама в СССР»; Ю.А. Коган, «Очерки истории русской атеистической мысли XVIII в.»; М.М. Шейнман, «История папства в эпоху империализма»; М.М. Персиц, «Отделение церкви от государства и школы от церкви» [АРАН, Ф. 498. Оп. 1. № 2. Л. 24]. В апреле 1954 г. Бонч-Бруевич указывал, что Музей истории религии АН СССР участвует в подготовке изданий совместно с Комиссией по изучению истории религии и атеизма и в нём подготовлены следующие научно-исследовательские работы: М.И. Шахнович, «Гойя против папства и инквизиции» (20 авт. л.; печатается); Н.А. Казакова и Я.С. Лурье, «Вольнодумцы древней Руси. Религиозно-общественные движения XIV–XVI вв.» (20 авт. л. с приложениями; в мае 1954 г. сдаётся в издательство); М.Э. Матье, Древнеегипетские мифы (15 авт. л.; сдана в издательство в марте 1954 г.); А. Рощин (М.И. Шахнович – *М.Ш.*), «Свободомыслие, антиклерикализм и атеизм в русском народном творчестве» (20 авт. л.; сдаётся в издательство в октябре 1954 г.); А.Ф. Анисимов, «Проблемы происхождения религии» (25 авт. л., сдаётся в издательство в октябре 1954 г.); Ежегодник Музея истории религии и атеизма АН СССР, № 1 (40 авт. л.; сдаётся в печать 1 сентября 1954 г.) [АРАН. Ф. 498. Оп. 1. № 2. Л. 25].

5 августа 1954 г. на заседании Бюро редакционно-издательского совета Академии наук СССР под председательством заместителя председателя редакционно-издательского совета АН СССР академика К.В. Островитянова на основании доклада В.Д. Бонч-Бруевича принято решение включить в план редакционной подготовки по Издательству Академии наук на 1954 г. следующие книги: Гольбах, «Здравый смысл», «Разоблачённое христианство» и др. (20 листов); Марешаль, «Атеистический словарь», «Французский Лукреций» (20 листов); Вольтер, «Памфлеты и диалоги» (20 листов); Дидро, «Атеистические произведения» (20 листов); Лукиан. «Избранные произведения» (20 листов); «Атеистические древности. Сборник фрагментов. Демокрит, Гераклит, Ксенофан, Эпикур» (20 листов). Подготовку этих изданий решено было возложить на Комиссию по изучению вопросов религии и атеизма Института истории АН СССР. Кроме того, на этом заседании было принято решение поручить Бюро отделения исторических наук совместно с Институтом философии разработать перспективный план научных и научно-популярных атеистических изданий [АРАН. Ф. 498. Оп. 1. № 2. Л. 26].

Бонч-Бруевич составил план издания научно-атеистической литературы на 1955–1956 г. и назвал его «планом-минимумом». На 10 сентября 1954 г. в этот план входило 48 изданий, разбитых на три группы: «Источники и документы по истории

религии и атеизма», «Произведения видных представителей атеистической мысли» и «Научно-популярная литература». Таким образом, предполагалось издавать по две книги каждый месяц.

В первую группу, среди прочих, вошли такие книги: «Свободомыслие и антицерковное движение в годы французской революции XVIII в.» (20 листов; сост. К.И. Державин, редактор Х.Н. Момджян); «Памятники свободомыслия и антицерковной борьбы времён крестьянской войны 1525 г.» (20 листов; сост. М.М. Смирин); «Документы по истории папства» (25 листов; сост. М.М. Шейнман). Во второй группе, состоящей из 16 наименований, указаны следующие издания: «Свободомыслие эпохи Возрождения (избранные страницы из произведений Дж. Бруно, Дж. Ванини, П. Помпонацци, У. фон Гуттена, Ф. Рабле и др.)» (25 листов; сост. Ю.Я. Коган); П. Бейль, «Избранные страницы», А. Гольбах, «Избранные атеистические произведения: Письма к Евгении. О вреде религии и др.», Ж. Нэжон, «Избранные атеистические произведения» (по 20 листов каждая из трёх книг; сост. Х.Н. Момджян); а также Л. Фейербах, «Избранные сочинения: Сущность христианства. Лекции по истории религии» (25 листов). Во вторую группу вошли также сборники статей и отрывков из произведений русских писателей, публицистов, общественных деятелей и философов-марксистов, включая Г.В. Плеханова и А.В. Луначарского. В той же группе были намечены к публикации сборники «Современные деятели зарубежных коммунистических и рабочих партий о религии и церкви (статьи и речи)»; «Деятели зарубежного социалистического и рабочего движения XIX – нач. XX вв. о религии и церкви». Бонч-Бруевич указывал, что некоторые из перечисленных названий включены в план по заявкам научных работников, изъявивших желание взять на себя подготовку изданий к печати. Скорее всего, он имел в виду, прежде всего, Х.Н. Момджяна, не являвшегося сотрудником Академии наук, работавшего в МГУ и защитившего там в 1951 г. докторскую диссертацию по философии Гельвеция, который взял на себя составление и подготовку к печати, включая написание предисловий, сочинений французских философов.

Третья группа книг, которые Комиссия предполагала издать в течение 1955–1956 гг., включала 25 наименований, среди которых: Б.И. Шаревская, «Происхождение религиозных верований» (10 авт. л.); С.А. Токарев, «Религиозные верования древних славян» (8 авт. л.); В.А. Авдиев, «Религия древнего мира» (10 авт. л.); Н.В. Румянцев, «Жил ли Христос?» (10 авт. л.); Я.А. Ленцман, «Возникновение христианства» (10 авт. л.); А.М. Самсонов, «Народные антифеодальные восстания в России и церковь» (10 авт. л.); М.А. Заборов, «Крестовые походы» (10 авт. л.); Н.В. Румянцев, «О священных книгах» (10 авт. л.); М.М. Персиц, «Религия и нравственность» (10 авт. л.); Г.А. Гурев, «Из истории борьбы между наукой и религией» (12 авт. л.) и др. [АРАН. Ф. 498. Оп. 1. № 2. Л. 33–34].

Невозможно согласиться с позицией В. Смолкин о том, что Бонч-Бруевич с помощью своей издательской программы навязывал атеистическую повестку советским и партийным органам, пытаясь улучшить «политическую судьбу советского атеизма» [Смолкин, 2021, 83]. Бонч-Бруевич мог использовать актуальную политическую конъюнктуру для того, чтобы сохранить возможность научных исследований в области истории религии и атеизма в Академии наук, но не мог определять её. Необходимо подчеркнуть, что проект по изданию «Библиотеки научно-атеистической литературы» был инициирован Бонч-Бруевичем ещё в апреле 1953 года сразу после закрытия Сектора истории религии и атеизма, то есть задолго до выхода Постановления ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах её улучшения», а не после его публикации 7 июля 1954 года, как считает Шкаровский, который пишет, что «в возобновлении атак на Церковь определённую роль сыграла и “старая гвардия воинствующих безбожников” – Ф.Н. Олещук, В.Д. Бонч-Бруевич и др. Последний положил начало изданию Институтом истории Академии наук СССР “Научно-атеистической библиотеки”. В июле–августе он наметил план выпуска в 1954–1955 гг. 20 томов произведений антирелигиозных авторов» [Шкаровский, 2010, 352]. Шкаровскому вторит и В. Смолкин: «…весной 1954 г., у атеизма наконец появились высокопоставленные партийные покровители: заведующий отделом культуры ЦК КПСС Алексей Румянцев, секретарь ЦК КПСС Пётр Поспе-

лов, руководитель отдела пропаганды Михаил Суслов, министр культуры Екатерина Фурцева, а также Шепилов и Александр Шелепин – члены новой когорты комсомольских работников, группировавшейся вокруг Хрущёва. Однако нужен был кто-то ещё, кто смог бы возглавить кампанию, – и Бонч-Бруевич, с его научными и революционными заслугами, стал катализатором возвращения атеизма. Шквал докладов по внутренним каналам, встреч и телефонных звонков, которыми обменивались высокие покровители Бонч-Бруевича в течение мая и июня, свидетельствовал о том, что новая антирелигиозная кампания неминуема» [Смолкин, 2021, 84]. И Шкаровский, и Смолкин опираются на статью 1973 г. американской славистки Дж. Д. Гроссман, которая впервые указала Бонч-Бруевича в качестве инициатора массовой антирелигиозной кампании 1954 г., а его проект по созданию «Научно-атеистической библиотеки» сочла результатом принятого в июле Постановления «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах её улучшения» [Grossman, 1973, 217]. Она назвала Бонч-Бруевича «преемником Ярославского», и указала, что именно Бонч-Бруевичу «принадлежали основные инициативы в атеистической пропаганде хрущёвского периода» [Grossman, 1973, 215-216]. На мнение Гроссман опирался и У. ван дер Беркен в книге «Идеология и атеизм в Советском Союзе» [van den Bercken, 1989, 121–122], указывая на, якобы, существовавшую близость Бонч-Бруевича к Ярославскому. Это – ошибочное мнение. А. Эткинд справедливо обратил внимание на то, что противоречия между Ярославским и Бонч-Бруевичем впервые проявились на XIII съезде партии именно по религиозному вопросу: «Молодые коммунисты, за которыми стоял Троцкий, и партийные специалисты по воинствующему атеизму возражали против заигрывания с сектами. Неожиданно для многих наблюдателей вопрос о сектах вызвал раскол стратегических сил партии. Дискуссия развернулась на секции по работе в деревне, где за резолюцию о сектах выступили Зиновьев, Луначарский и Бонч-Бруевич, а против линии ЦК – Степанов-Скворцов, Емельян Ярославский, Красиков, Будённый» [Эткинд, 1998, 664]. Е.М. Лучшев в статье, посвящённой деятельности Союза воинствующих безбожников, пишет, что Ем. Ярославский был влиятельным противником Бонч-Бруевича, и приводит письмо В.Д. Бонч-Бруевича к М.И. Шахновичу от 10 мая 1949 г. из Архива Музея история религии, в котором тот очень резко отзывается о деятельности «команды Ярославского» во «времена бесшабашного господства и разгула страстей Союза безбожников, где такие негодяи, как Шпицберг, играли первую человеконенавистническую скрипку» [Лучшев, 2012, 194]. Сам Ярославский считал Бонч-Бруевича своим оппонентом: «Между моими взглядами на религиозные вопросы и взглядами тов. Луначарского ничего общего нет, между моими взглядами <…> и взглядами тов. Бонч-Бруевича ничего общего нет» [Ярославский, 1924, 81].

О том, что цель «Библиотеки научно-атеистической литературы» не только публикация книг, но, прежде всего, – восстановление Сектора истории религии и атеизма свидетельствует письмо В.Д. Бонч-Бруевича Главному учёному секретарю Президиума АН СССР академику Топчиеву, написанное 22 сентября 1954 г. В нём говорится: «Весной 1954 г. мною было разослано при особых мотивированных письмах моё «уведомление» от «Комиссии по изучению вопросов истории религии и атеизма» при сем прилагаемое [АРАН. Ф. 498. Оп. 1. № 2. Л. 1–7] – Президенту АН СССР А.Н. Несмеянову, а также в директивный орган (имеется ввиду ЦК КПСС. – *М.Ш.*) тт. Н.С. Хрущёву, А.М. Румянцеву и П.Н. Поспелову. Это моё «уведомление» везде встретило одобрение, моя просьба о возобновлении Сектора истории религии и атеизма в Институте истории АН СССР была уважена директивным органом, и мне об этом сообщено прежде всего из Отдела культуры и наук ЦК КПСС тов. А.А. Румянцевым, причём было указано, что надо сейчас же приниматься за организацию этого дела» [АРАН. Ф. 498. Оп. 1. № 2. Л. 8]. Далее в письме Бонч-Бруевич рассказывает о том, что 24 июня 1954 г. он был принят секретарём ЦК КПСС П.Н. Поспеловым, который официально заявил, что Сектор истории религии и атеизма восстанавливается в Институте истории, и что необходимо немедленно вырабатывать положение о нём и осуществлять план изданий, подготовленный в рамках Комиссии по истории религии и атеизма. 26 июня 1954 г. Бонч-Бруевич был вызван к академику секретарю М.Н. Тихомирову, который сообщил, что Сектор истории

религии и атеизма должен быть открыт не позднее 1 сентября. Бонч-Бруевич тотчас же принялся за разработку положения о Секторе, которое представил в дирекцию Института истории.

Однако нашёлся очень серьёзный противник у идеи восстановления Сектора несмотря на то, что все, казалось, согласовано на самом «верху». «Зам. директора Института Л. С. Гапоненко, – пишет в письме Топчиеву Бонч-Бруевич, – лично сказал мне, что всё хорошо, лишь надо кое-что добавить и расширить, что он всё сделает сам при помощи моих ближайших сотрудников. К нему мною были направлены сотрудники М.М. Шейнман, М.М. Персиц и Ю.Я. Коган. Они вчетвером ещё более уточнили все общие параграфы, штаты, перспективы работы с другими секторами <…> и проч. Я лично после этого видел Л.С. Гапоненко, и он сказал мне, что всё в порядке, и он высылает мне эту подписанную им записку на согласование… Тотчас же, подписав её, я отослал её с сотрудником, которой и вручил её Л.С. Гапоненко» [АРАН, Ф. 498. Оп. 1. № 2. Л. 9]. Однако, как выяснилось несколько позже, Л.С. Гапоненко не только не думал выполнять принятое решение о воссоздании сектора, но предпринял контрдействия. Бонч-Бруевич сообщает Топчиеву: «Л.С. Гапоненко, не сказав мне ни слова, совершенно переделал согласованную со мной записку, исключив совершенно даже наименование сектора истории религии и атеизма, и тайно от меня, без согласования со мной отослал эту сочинённую им бумагу в Отделение. А там секретным образом вынесли постановление, не вызвав меня, поддержать это подложное, ибо оно не было согласовано со мной, заявление Гапоненко, Третьяков[2] отвёз его в Президиум, где, как он говорит, «согласовал» его с К.В. Островитяновым… В этой подложной бумаге и проекте постановления, сочинённой Л.С. Гапоненко <…> предлагается «передать В.Д. Бонч-Бруевича, М.М. Шейнмана, М.М. Персица и Ю.В. Когана в Музей истории религии и атеизма в Ленинграде, куда передать издание сборников (имеется в виду “Вопросы истории религии и атеизма”. – *МШ*), а также «Библиотеку истории религии и атеизма» [АРАН. Ф. 498. Оп. 1. № 2. Л. 10–11]. Далее Бонч-Бруевич пишет о возмутительной интриге, которая направлена на то, чтобы всех тех сотрудников Института истории, которые занимаются изучением истории религии и атеизма, перевести из Москвы в Ленинград: «Мне стало известно, что эти явные противники организации Сектора истории религии и атеизма в Институте истории хотят обойти Президиум, путём собирания подписей под этим постановлением… А.Л. Сидоров[3], П.Н. Третьяков и М.В. Попов приказали аппарату строго-настрого не показывать мне эту подложную бумагу и не отвечать на вопросы, что именно отослано или отвезено в Президиум. Вместе с тем, кто-то из Президиума запросил Кадры о всех вышеназванных товарищах для того, чтобы насильственно, без их согласия, перечислить их в Ленинграде в Музей с тем, чтобы избавиться» [АРАН. Ф. 498. Оп. 1. № 2. Л. 11]. Завершается письмо просьбой к Главному учёному секретарю Президиума АН вмешаться, приостановить процесс «передачи четырёх сотрудников вместе с изданием» «Вопросов истории религии и атеизма» и «Библиотеки» в Ленинград, приостановить процесс рассмотрения дела в Президиуме и вернуться к тем документам, которые были согласованы самим Бонч-Бруевичем.

Заключение

Таким образом, мы можем, опираясь на архивные документы, утверждать, что Бонч-Бруевич весной и летом 1954 г. был занят не подготовкой антирелигиозной кампании, а попыткой воссоздать Сектор истории религии и атеизма в Институте истории АН СССР. Деятельность Комиссии по истории религии и атеизма по публикации «Библиотеки научно-атеистической литературы» должна была этому способствовать. Сектор был восстановлен уже после смерти В.Д. Бонч-Бруевича 1 апреля 1955 г. (Протокол № 12 заседания Президиума АН СССР от 1 апреля 1955 г. (АРАН. Ф. 2. Оп. 6. Д. 188) [Институт, 2021, 622].

Однако публикация книг основанной им «Библиотеки истории религии и атеизма», начавшаяся весной 1954 г., продолжалась вплоть до начала 1990-х гг. С 1955 г. она стала называться «Научно-атеистическая библиотека». До 1965 г. книги выпускались «Издательством Академии наук СССР», которое получило название «Наука», с 1969 г. – издательством «Мысль». Выходило по 2–3 книги в год: Лукиан,

«Избранные атеистические произведения» (1955); Д. Дидро, «Избранные атеистические произведения» (1956); П. Гольбах, «Письма к Евгении. Здравый смысл» (1956); Г.В. Плеханов, «О религии и церкви» (1957); Лукреций, «О природе вещей» (1958); У. Дакоста, «О смерти души человеческой и другие произведения» (1958); А.Б. Ранович, «О раннем христианстве» (1959); С.Г. Лозинский, «История папства» (1961); М.А. Гуковский, Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии (1963); Ш. де Бросс, «О фетишизме» (1973); Н.М. Никольский, «Избранные произведения по истории религии» (1974); «Религия и церковь в истории России» (1975); А.И. Герцен, «Об атеизме, религии и церкви» (1976); «Крещение Руси в трудах русских и советских историков» (1988); «Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии» (1989); П.Л. Лавров, «О религии» (1989) и др. Начатое Бонч-Бруевичем дело издания книг по истории религии и атеизма продолжалось ещё почти сорок лет и завершилось тогда, когда издательство «Мысль» перестало существовать.

Благодарность

Исследование поддержано грантом РФФИ № 21-11-43036

Acknowledgment

The study was supported by a grant from RFBR the project № 21-11-43036

Список сокращений

АРАН – Архив Российской Академии наук

АН СССР– Академия наук СССР

ГМИР– Государственный музей истории религии

НИА ГМИР– Научно-исторический архив Государственного музея истории религии

СПФА РАН – Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук

Библиографический список

1. Архив Российской Академии наук. Фонд 498. Опись 1. № 2.
2. Научно-исторический архив ГМИР. Фонд 2. Опись 1. № 1354.
3. Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук. Фонд 221. Опись 2. № 156; № 162; № 164.
4. Бонч-Бруевич, В.Д. В.И. Ленин в России после Февральской революции до третье-июльского вооружённого выступления пролетариата и солдат в Петрограде (По личным воспоминаниям) / В.Д. Бонч-Бруевич. – М.: Жизнь и знание, 1925. – 174 с.
5. Бонч-Бруевич, В.Д. В Комиссии по изучению вопросов истории религии и атеизма (Создание Библиотеки научно-атеистической литературы») / В.Д. Бонч-Бруевич // Вестник Академии наук. – 1954. – № 10. – С. 85–86. (Перепечатано в: Бонч-Бруевич, В.Д. Избранные сочинения. Т. I. Религии, религиозном сектантстве и церкви. – М.: Изд-во АН СССР., 1959. – С. 330–332).
6. Бонч-Бруевич, В.Д. Ленин о религии / В.Д. Бонч-Бруевич // Вопросы истории религии и атеизма. – М.: Изд-во АН СССР, 1956. – Вып. IV. – С. 3–24.
7. Демиденко, Г.Г. Дел у революции немало. Очерк из жизни и деятельности В.Д. Бонч-Бруевича / Г.Г. Демиденко. – М.: Политиздат, 1976. – 207 с.
8. Институт российской истории РАН 1936–2021 гг. Очерк истории. Биобиблиографический словарь / отв. ред. Ю.А. Петров и А.А. Чернобаев. – М.: Ин-т российской истории РАН, 2021. – 656 с.
9. Коган, Ю.Я. В.Д. Бонч-Бруевич и научно-атеистическая работа Академии наук СССР (1946–1955) / Ю.Я. Коган //Вопросы истории религии и атеизма. – М.: Наука, 1964. – Вып. XII. – С. 11–21.
10. Клибанов, А.И. Из воспоминаний о В.Д. Бонч-Бруевиче (К 110-летию со дня рождения) / А.И. Клибанов //Вопросы научного атеизма. – 1983. – № 31. – С. 269–295.
11. Лепешинский, П.Н. На повороте: (От конца 80 годов к 1905 г. Воспоминания). 4-е изд. / П.Н. Лепешинский. – М.: Госполитиздат, 1955. – 232 с.
12. Лучшев, Е.М. Союз воинствующих безбожников СССР: Создание, начало деятельности / Е.М. Лучшев //Труды Государственного музея истории религии. – 2012. – № 12. – С. 189–207.

13. Лядов, М.Н. Из жизни партии в 1903–1907 годах (Воспоминания) / М.Н Лядов. – М.: Госполитиздат, 1956. – 224 с.
14. «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в. / Сост., предисл., общ. ред. К.М. Антонова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. – 263 с.
15. Переписка В.Д. Бонч-Бруевича и Л.И. Емелях о рукописном отделении (отделе) Музея истории религии АН СССР (1951–1955) / Предисловие, примечания и публикация М.М. Шахнович // Труды Государственного музея истории религии. – СПб: 2015. – Вып. 15. – С. 163–238.
16. Смирнов, М.Ю. Социология религии в Советском Союзе / С.Ю. Смирнов // Энциклопедический словарь социологии религии / Под редакцией М.Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017. – С. 370–373.
17. Смолкин, В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма / В. Смолкин. – Москва: НЛО, 2021. – 310 с.
18. Шахнович, М.М. Этос истории науки: о реконструкции российского религиоведения советского периода / М.М. Шахнович // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 1. – С. 185–198.
19. Шахнович, М.М., Чумакова Т.В. Музей истории религии АН СССР и российское религиоведение (1932–1961) / М.М. Шахнович, Т.В. Чумкова. – СПб: Наука, 2014. – 457с.
20. Шкаровский, М.В. Русская Православная Церковь в XX веке / М.В. Шкаровский. – М.: Вече, 2010. – 479 с.
21. Эткинд, А. Хлыст. (Секты, литература, революция) / А. Эткинд. – М.: НЛО, 1998. – 688 с.
22. Ярославский, Е.М. На антирелигиозном фронте. Сборник статей, докладов, лекций, циркуляров за пять лет. 1919–1924 / Е.М. Ярославский. – М.: Красная новь, 1924. – 222 с.
23. Elbakyan, E. The Outline of Religious Studies in Russia: Did Soviet Religious Studies Really Exist? / E. Elbakyan // Studying religions with the iron curtain closed and opened: the academic study of religion in Eastern Europe / Ed. by T. Bubik and H. Hoffmann. – Leiden: Brill, 2015. – P. 276–314.
24. Grossman, J.D. Leadership of Antireligious Propaganda in the Soviet Union / J.D. Grossman // Europe-Asia Studies. – 1973. – № 24 (3). – P. 213–230.
25. Luehrmann, S. Antagonistic Insights: Evolving Soviet Atheist Critiques of Religion and Why They Matter for Anthropology / S. Luehrmann // Social Analysis: The International Journal of Anthropology. – 2015. – № 59 (2). – P. 97–113.
26. Van den Bercken, W. Ideology and Atheism in the Soviet Union / W. Van den Bercken. – Berlin-New York: Mouton De Gruyter, 1989. – 191 p.

Текст поступил в редакцию 27.12.2021.
Принят к публикации 02.03.2022.
Опубликован 23.06.2022.

---

[1] Автор благодарит А.Н. Дмитриева за совет, а В.В. Тихонова за возможность получить информацию из этого пока ещё труднодоступного издания.
[2] П.Н. Третьяков – в тот момент заместитель академика-секретаря Отделения исторических наук АН СССР.
[3] Л.Н. Сидоров – в тот момент директор Института истории АН СССР.

References

1. *Arhiv Rossijskoj Akademii nauk* [Archive of the Russian Academy of Sciences]. Fund 498. Inventory 1. File 2.
2. *Nauchno-istoricheskij arhiv GMIR* [Scientific-historical archive of the GMIR]. Fund 2. Inventory 1. File 1354.
3. *Sankt-Peterburgskij filial Arhiva Rossijskoj akademii nauk* [St. Petersburg branch of the Archive of the Russian Academy of Sciences]. Fund 221. Inventory 2. File 156, 162, 164.
3. Bonch-Bruevich V.D. V.I. *Lenin v Rossii posle Fevral'skoj revolyucii do tret'e-iyul'skogo vooruzhennogo vystupleniya proletariata i soldat v Petrograde* (Po lichnym vospominaniyam) [V.I. Lenin in Russia after the February Revolution before the third-July armed uprising of the proletariat and soldiers in Petrograd (According to personal recollections] Moscow: Zhizn' i znanie, 1925, 174 p. (In Russian).
4. Bonch-Bruevich V.D. *Vestnik Akademii nauk* [Bulletin of the Academy of Science]. 1954, 10, pp. 85–86 (Reprinted in: Bonch-Bruevich V.D. *Selected Works. T.I. Religion, Religious Sectarianism and the Church*. Moscow: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR., 1959, pp. 330–332) (in Russian).
5. Bonch-Bruevich V.D. *Voprosy istorii religii i ateizma* [Issues of the History of Religion and Atheism]. Moscow: Izd-vo AN SSSR, 1956, IV, pp. 3–24 (in Russian).

6. Demidenko G.G. *Del u revolyucii nemalo. Ocherk iz zhizni i deyatel'nosti V.D. Bonch-Bruevicha* [The revolution has a lot to do. Essay on the life and work of V.D. Bonch-Bruevich]. Moscow: Politizdat, 1976, 207 p. (In Russian).
7. Elbakyan E. The Outline of Religious Studies in Russia: Did Soviet Religious Studies Really Exist? In *Studying religions with the iron curtain closed and opened: the academic study of religion in Eastern Europe*. Ed. by T. Bubik and H. Hoffmann. Leiden: Brill, 2015, pp. 276–314.
8. Etkind A. *Hlyst. (Sekty, literatura, revolyuciya)* [Khlyst. (Sects, literature, revolution)]. Moscow: NLO, 1998, 688 p. (In Russian).
9. Grossman J.D. Leadership of Antireligious Propaganda in the Soviet Union. *Europe-Asia Studies*. 1973, 24 (3), pp. 213–230.
10. Institut rossijskoj istorii RAN 1936–2021 gg. Ocherk istorii. Biobibliograficheskij slovar' [Institute of Russian History RAS 1936-2021 History essay. Biobibliographic dictionary]. Eds. Yu.A. Petrov and A.A. Chernobaev] M.: In-t rossijskoj istorii RAN, 2021. 656 p. (In Russian)
11. Kogan Yu.Ya. *Voprosy istorii religii i ateizma* [Issues of the History of Religion and Atheism]. Moscow: Nauka, 1964, XII, pp. 11–21 (in Russian).
12. Klibanov A.I. Voprosy nauchnogo ateizma [Questions of Scientific Atheism]. 1983, 31, pp. 269–295 (In Russian).
13. Lepeshinsky P.N. *Na povorote: (Ot konca 80 godov k 1905 g. Vospominaniya)* [At the turn: (From the end of the 80s to 1905. Memoirs)]. 4th ed. Moscow: Gospolitizdat, 1955, 232 p. (In Russian).
14. Luchshev E.M. *Trudy Gosudarstvennogo muzeya istorii religii* [Proc. of the State Museum of Religion]. 2012, 12, pp. 189–207 (in Russian).
15. Luehrmann S. Antagonistic Insights: Evolving Soviet Atheist Critiques of Religion and Why They Matter for Anthropology. *Social Analysis: The International Journal of Anthropology*, 2015, 59 (2), pp. 97–113.
16. Lyadov M.N. *Iz zhizni partii v 1903–1907 godah (Vospominaniya)* [From the life of the party in 1903–1907 (Memoirs)]. Moscow: Gospolitizdat, 1956, 224 p. (In Russian).
17. *"Nauka o religii", "Nauchnyj ateizm", "Religiovedenie": aktual'nye problemy nauchnogo izucheniya religii v Rossii XX – nachala XXI v.* ["The Science of Religion", "Scientific Atheism", "Religious Studies": Actual Problems of the Scientific Study of Religion in Russia in the 20th – Early 21st Centuries]. Ed. K.M. Antonov. Moscow: Publishing House of PSTGU, 2014, 263 p. (In Russian).
18. *Perepiska V.D. Bonch-Bruevicha i L.I. Emelyah o rukopisnom otdelenii (otdele) Muzeya istorii religii AN SSSR (1951–1955)/* [Correspondence between V.D. Bonch-Bruevich and L.I. Emelyakh about the manuscript department (department) of the Museum of the History of Religion of the USSR Academy of Sciences (1951-1955) / Foreword, notes and publication by M. M. Shakhnovich] // Trudy Gosudarstvennogo muzeya istorii religii. St. Petersburg: 2015, 15, pp. 163-238. (In Russian)
19. Shakhnovich M.M. *Gosudarstvo, religiya i cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and church in Russia and abroad]. 2015, no. 1, pp. 185–198, (in Russian).
20. Shakhnovich M.M., Chumakova T.V. *Muzej istorii religii AN SSSR i rossijskoe religiovedenie (1932–1961)* [Museum of the History of Religion of the Academy of Sciences of the USSR and Russian Religious Studies (1932–1961)]. St. Petersburg: Nauka, 2014, 457 p. (In Russian).
21. Shkarovsky M.V. *Russkaya Pravoslavnaya Cerkov' v XX veke.* [Russian Orthodox Church in the XX century]. Moscow: Veche, 2010, 479 p. (In Russian).
22. Smirnov M.Yu. *Enciklopedicheskij slovar' sociologii religii* [Encyclopedic Dictionary of the Sociology of Religion]. Ed. M.Yu. Smirnov. St. Petersburg: Platonov's Philosophical Society, 2017, pp. 370–373 (in Russian).
23. Smolkin V. *"Svyato mesto pusto ne byvaet": istoriya sovetskogo ateizma* ["The holy place is never empty": the history of Soviet atheism] Moscow: NLO, 2021, 310 p. (In Russian).
24. Van den Bercken W. *Ideology and Atheism in the Soviet Union*. Berlin-New York: Mouton De Gruyter, 1989, 191 p.
25. Yaroslavsky E.M. *Na antireligioznom fronte. Sbornik statej, dokladov, lekcij, cirkulyarov za pyat' let. 1919–1924* [On the anti-religious front. Collection of articles, reports, lectures, circulars for five years. 1919–1924]. Moscow: Krasnaya nov, 1924, 222 p. (In Russian).

Submitted for publication: December 27, 2021.
Accepted for publication: March 02, 2022.
Published: June 23, 2022.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Бабич Николай Сергеевич – кандидат социологических наук, старший научный сотрудник Института социологии ФНИСЦ РАН; sociolog@mail.ru.

Беломыцев Арсений Анатольевич – начальник отдела профилактики экстремизма на религиозной почве Управления мониторинга в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений, Федеральное агентство по делам национальностей; аспирант кафедры философии им. А.Ф. Шишкина, МГИМО МИД России; ar.a.belomytsev@my.mgimo.ru.

Гончаров Николай Сергеевич – младший научный сотрудник Отдела этнографии Сибири Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Nikola.gon4arov@yandex.ru

Гусенова Джамиля Адамкадиевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социально-политических наук Дагестанского государственного университета; gusenowa 03111978@yandex.ru

Давыденков Олег Викторович – кандидат философских наук, доктор богословия, заведующий кафедрой Восточно-христианской филологии и Восточных Церквей Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; odavydenkov@yandex.ru

Дашковский Петр Константинович – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой регионоведения России, национальных и государственно-конфессиональных отношений, заведующий лабораторией этнокультурных и религиоведческих исследований Алтайского государственного университета; dashkovskiy@fpn.asu.ru

Дворянчикова Наталья Сергеевна – аспирант, старший преподаватель кафедры регионоведения России, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета; natali.dvoryanchikova@mail.ru

Ефимов Денис Александрович – аспирант Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра РАН; missionerufa@mail.ru

Забияко Андрей Павлович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения и истории, заведующий Лабораторией археологии и антропологии Амурского государственного университета; sciencia@yandex.ru.

Каменчук Алексей Александрович (игумен Антоний) – преподаватель Центра подготовки церковных специалистов Владивостокской епархии Русской православной церкви; antony-kamenchuk@yandex.ru

Кляшев Александр Николаевич – старший научный сотрудник отдела религиоведения Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра РАН; ak1168@mail.ru

Мухаметзянова-Дуггал Регина Массаровна – доктор политических наук, директор Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева – Уфимского федерального исследовательского центра РАН; mdregm@yandex.ru

Оболевич Тереза – Dr. Hab., профессор, заведующая кафедрой русской и византийской философии Папского университета Иоанна Павла II (Польша); ведущий научный сотрудник международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»; tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

Пелевина Ольга Викторовна – кандидат философских наук, доцент, декан факультета международных отношений Амурского государственного университета; olpelevina@gmail.com

Попов Алексей Евгеньевич – младший научный сотрудник Лаборатории археологии и антропологии, ассистент кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университето; kindpopov@gmail.com

Ситников Алексей Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры государственно-конфессиональных отношений Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС); sitnikov-av@ranepa.ru).

Смоленков Олег Владимирович – аспирант кафедры философии религии и религиоведения Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; smolenkovoleg_spb@mail.ru

Сторчак Владимир Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры государственно-конфессиональных отношений Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС); v.storchak@yandex.ru

Сторчак Марина Владимировна – аспирант кафедры государственно-конфессиональных отношений Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС); punart@gmail.ru

Цыганков Александр Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН; старший научный сотрудник Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университето «Высшая школа экономики»; m1dian@yandex.ru

Шахнович Марианна Михайловна – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии религии и религиоведения, Санкт-Петербургского государственного университета; m.shakhnovich@spbu.ru

Яхьяев Мухтар Яхьяевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социально-политических наук Дагестанского государственного университета; muchtar59@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Alexander N. Klyashev – Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher of R.G. Kuzeev Institute for Ethnological Studies – Subdivision of the Ufa Federal Research Centre RAS; ak1168@mail.ru

Alexander S. Tsygankov – Candidate of Philosophy, Senior Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences; Senior Researcher at the International Laboratory for the Study of Russian-European Intellectual Dialogue of the National Research University "Higher School of Economics"; m1dian@yandex.ru

Alexey A. Kamenchuk (Hegumen Anthony) – Teacher of the Center for the Training of Church Specialists of the Vladivostok Diocese of the Russian Orthodox Church; antony-kamenchuk@yandex.ru

Alexey E. Popov – Junior Researcher at the Laboratory of Archeology and Anthropology, Assistant at the Department of Religious Studies and History of the Amur State University; kindpopov@gmail.com

Alexey V. Sitnikov – DSc (Philosophy), Professor of the Department of State-Confessional Relations, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA); sitnikov-av@ranepa.ru

Andrey P. Zabiyako – DSc (Philosophy), Full Professor, Head of the Department of Religious Studies and History, Head of the Laboratory of Archaeology and Anthropology of the Amur State University; sciencia@yandex.ru

Arseniy A. Belomytsev – Head of the Department for the Prevention of Extremism on Religious Grounds of the Monitoring Department in the Field of Interethnic and Interfaith Relations, Federal Agency for Ethnic Affairs; post-graduate student of A. F. Shishkin Department of Philosophy, Moscow State Institute of International Relations (MGIMO); ar.a.belomytsev@my.mgimo.ru.

Denis A. Efimov – Postgraduate student of R.G. Kuzeev Institute for Ethnological Studies – Subdivision of the Ufa Federal Research Centre RAS; missionerufa@mail.ru

Djamilya A. Gusenova – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Department of Philosophy and Socio-Political Sciences of Dagestan State University; gusenowa03111978@yandex.ru

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

Marina V. Storchak – Post-graduate student of the Department of State-Confessional Relations, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA); punart@gmail.ru

Mukhtar Ya. Yakhyaev – DSc (Philosophy), Professor, Head of the Philosophy and Socio-Political Sciences Department of Dagestan State University; muchtar59@mail.ru

Natalia S. Dvoryanchikova – Post-graduate student, senior lecturer of the Department of Regional Studies of Russia, National and State-Confessional Relations, Altai State University; natali.dvoryanchikova@mail.ru

Nikolai S. Goncharov – Junior Researcher at the Department of Ethnography of Siberia of Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS; Nikola.gon4arov@yandex.ru

Nikolay S. Babich – Candidate of Science (Sociology), Senior Researcher at the Institute of Sociology of FCTAS RAS; sociolog@mail.ru.

Oleg V. Davydenkov – PhD in Philosophy, Doctor of Theology, Head of the Department of Oriental Christian Philology and Oriental Churches, St. Tikhon's Orthodox University; odavydenkov@yandex.ru

Oleg V. Smolenkov – Postgraduate student at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University; smolenkovoleg_spb@mail.ru

Olga V. Pelevina – PhD (Philosophy), Associate Professor, Dean of the Faculty of International Relations of the Amur State University; olpelevina@gmail.com

Petr K. Dashkovskiy – Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of Regional Studies of Russia National and State-Confessional Relations, Head of the Laboratory for Ethnocultural and Religious Studies of the Altai State University; dashkovskiy@fpn.asu.ru

Regina M. Mukhametzyanova-Duggal – PhD (Political Sciences), Director of R.G. Kuzeev Institute for Ethnological Studies – Subdivision of the Ufa Federal Research Centre RAS; mdregm@yandex.ru

T**eresa Obolevitch** – Dr. Hab., Professor, Head of the Department of Russian and Byzantine Philosophy of the Pontifical John Paul II University (Poland); Leading Researcher at the International Laboratory for the Study of Russian-European Intellectual Dialogue of the National Research University "Higher School of Economics"; tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

Vladimir M. Storchak – DSc (Philosophy), Professor of the Department of State-Confessional Relations, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA); v.storchak@yandex.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

Уважаемые коллеги!

Наш журнал распространяется по подписке. Стоимость 1 номера журнала – 1500 руб. Комплект годовой подписки на 2022 год – 6000 руб. (при оплате через редакцию АмГУ). **Подписку на 2022 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.

Реквизиты

ИНН 2801027174
КПП 280101001
Наименование получателя платежа – УФК по Амурской области (ФГБОУ ВО «АмГУ», АмГУ л/с 20236Х50560)
Р/с 03214643000000012300
ОКПО 02069763
Наименование банка получателя платежа – ОТДЕЛЕНИЕ БЛАГОВЕЩЕНСК БАНКА РОССИИ//УФК по Амурской области г. Благовещенск
БИК 011012100
Кор. счет 40102810245370000015
ОГРН 1037700013020
ОКТМО 10701000001
ОКАТО 10401000000
КБК 00000000000000000130 Доходы от оказания платных услуг (подписка на журнал «Религиоведение» на 2022 год)

Вниманию подписчиков!
Уточнить реквизиты можно на сайте журнала
https://religio.amursu.ru или по адресу: sadovskaya.lm@amursu.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 2022 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:

Tax Payer Number 2801027174
Reason for Registration Code 280101001
Beneficiary's name – Federal Treasury Department for Amur Oblast (FSBEI HE "AmSU", AmSU personal account 20236X50560)
Settlement account 03214643000000012300
OKPO (General Classifier of Enterprises and Organizations) 02069763
Beneficiary's bank name – Blagoveshchensk Division of The Central Bank of the Russian Federation//Federal Treasury Department for Amur Oblast
RCBIC 011012100
Correspondent account 40102810245370000015
OGRN (Primary State Registration Number) 1037700013020
OKTMO (Russian National Classification of Municipal Territories) 10701000001
OKATO (All-Russian Classifier of Political Subdivisions) 10401000000
KBK (budget classification code) 00000000000000000130 Fee-based services (subscription to "Religiovedenie" journal, 2021).
Telex: 914683 DVTB RU
SWIFT: VTBRRUM2 BLA

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: sadovskaya.lm@amursu.ru

ДЛЯ ЗАМЕТОК / NOTES

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций
Запись о регистрации СМИ ПИ № ФС77-81344 от 30.06.2021

Сайт журнала: http://religio.amursu.ru

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ.
Журнал. 2022. № 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 30.05.2022. Подписано к печати 14.06.2022.
Дата выхода в свет 23.06.2022.
Формат 70 х 108/8. Цифровая печать. Усл. печ. л. 30,45. Уч.-изд. л. 17,54.
Тираж 500.

Учредитель: Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Амурский государственный университет»

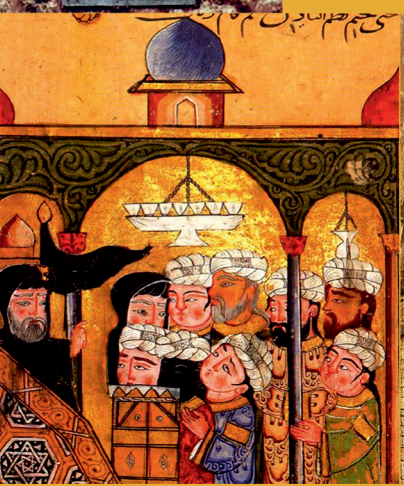
Издатель: ФГБОУ ВО «Амурский государственный университет»
Адрес: 675027, Россия, Амурская обл., г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21

Отпечатано в типографии «Макро-С Партнёр»
Адрес: 675020, Россия, Амурская обл., г. Благовещенск, ул. Текстильная, 48

12+

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!