



РЕЛИГИО

научно-теоретический журнал

ВЕДЕНИЕ

1
2024

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

R

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. Zabiylko**

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

Editorial board:

International Council:

I.L. Alekseev
P.V. Basharin
I.P. Davydov
P.K. Dashkovsky
Yu.A. Kimelev
E.V. Orel
N.N. Trubnikova
S.V. Filonov
N.V. Shaburov
M.M. Shakhnovich
I.N. Yablokov

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

Founders:

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

Editorial office

21 Ignatievskoe Shosse,
Blagoveschensk,
675027, Russia

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

M.V. Nesterov. Annunciation. Archangel Gabriel. Painting of the pylon of the Intercession Church in the Martha and Mary Monastery in Moscow, 1910



РЕЛИГИО научно-теоретический журнал ВЕДЕНИЕ

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

1
2024



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
Е.В. Орёл
Н.Н. Трубникова
С.В. Филонов
Н.В. Шабуров
М.М. Шахнович
И.Н. Яблоков

С О Д Е Р Ж А Н И Е

История религии

- Нижников С.А., Фам Тиен Бак.** Толерантность буддизма и феномен «слияния трёх религий» во Вьетнаме.....5
Taylor J.A. Liberal Theology and the Collapse of Conventional Church Attendance in the Church of England.....13

Религии России

- Дубровская Е.Ю.** Российские военнослужащие в Финляндии: общественные настроения и трансформация христианских ценностей в годы Первой мировой войны.....26
Уайт Д.М. История православной церкви в Прибалтике на примере прихода Олешница (Алайыз) во второй половине XIX – первой трети XX в.....38
Такова А.Н., Лаврова Н.С. Религиозная политика немецко-фашистской администрации в отношении ислама на оккупированных территориях на примере Кабардино-Балкарской АССР (август 1942 – январь 1943 гг.).....48

Религии Востока

- Тагиев Акиф Сахавет оглы.** Хумс в шиитской религиозной традиции.....59

Антропология религии

- Суворова А.А.** Религиозные идеи и образы в визионерском и вернакулярном энвайронменте и архитектуре.....67
Saadna Sarra. The Influence of Religion on the Speech Act of Request in Algerian Arabic: The Case of Classroom Discourse.....78

Философия религии

- Маркова Н.М., Аринин Е.И., Цыганов Р.В., Семенов И.А.** Комплексы «кариативности» и «религии»: локальные коннотации философского религиоведения от Цицерона до Флоровского.....90
Гиринский А.А. «Агония Христа длится вечно»: роль христианских символов в философии культуры Мераба Мамардашвили.....104

Религиозная философия

- Пишун С.В., Чжу Цзяу.** Религиозный смысл нравственной философии И. Канта в интерпретации православного академического теизма.....112

Социология религии

Теренина Н.К., Кроток Р.Н. Использование индекса религиозной контактности в изучении пространственно-временной динамики конфессионального пространства Российской империи.....	120
Элбакян Е.С., Кравчук В.В. Наставничество в процессе получения теологического образования в светских (государственных) вузах России.....	131

Религия и культура

Бязрова Д.Б. Этические основания религиозных мотивов в творчестве В.Г. Распутина и В.М. Шукшина.....	151
Ануфриева Н.В. Лицевой старообрядческий сборник нач. XX в.: история рукописи, особенности текста и авторского оформления.....	160

Информация об авторах.....	173
К сведению авторов.....	175
Оформление подписки.....	177

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.

RELIGIO SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL VEDENIE

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

1
2024



Editor in Chief
Andrey P. Zabiako

Executive Editor
Ekaterina S. Elbakyan

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

Editorial Board
I.L. Alekseev
P.V. Basharin
I.P. Davidov
P.K. Dashkovsky
Yu. Ya. Kimelev
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

- Sergei A. Nizhnikov, Pham Tien Bac.** Tolerance of Buddhism and the Phenomenon of “Integration of Three Religions” in Vietnam.....5
John A. Taylor. Liberal Theology and the Collapse of Conventional Church Attendance in the Church of England.....13

Religions of Russia

- Elena Yu. Dubrovskaya.** Russian Servicemen in Finland: Popular Moods and the Transformation of Christian Values during the First World War.....26
James M. White. The History of the Orthodox Church in the Baltic: The Parish of Oleshnitsa (Alajõe), Second Half of the 19th – First Third of the 20th Century.....38
Aleksandra N. Takova, Natalya S. Lavrova. Religious Policy of the German Fascist Administration in Relation to Islam in the Occupied Territories on the Example of the Kabardino-Balkarian ASSR (August 1942 – January 1943).....48

Religions of the East

- Akif Tahiev.** Khums in the Shia Religious Tradition.....59

Anthropology of Religion

- Anna A. Suvorova.** Religious Ideas and Images in Vernacular and Visionary Environment and Architecture.....67
Saadna Sarra. The Influence of Religion on the Speech Act of Request in Algerian Arabic: The Case of Classroom Discourse.....78

Philosophy of Religion

- Natalia M. Markova, Evgeny I. Arinin, Roman V. Tsyganov, Ivan A. Semenov.** Compliance With “Caritativity” And “Religion”: Local Connotations of Philosophical Religious Studies from Cicero to Florovsky.....90
Alexander A. Girinsky. “The Agony of Christ Lasts Forever”: The Role of Christian Symbols in the Philosophy of Culture by Merab Mamardashvili.....104

Religious Philosophy

- Sergey V. Pishun, Zhu Jiawu.** Religious Meaning of the Moral Philosophy of I. Kant in the Interpretation of Orthodox Academic Theism.....112

Sociology of Religion

Natalia K. Terenina, Roman N. Krotok. Using the Index of Religious Interaction in Studying the Spatio-Time Dynamics of the Russian Empire Confessional Space.....120

Ekaterina S. Elbakyan, Veronika V. Kravchuk. Mentoring in the Process of Obtaining Theological Education in Secular (State) Universities in Russia.....131

Religion and Culture

Juliet B. Byazrova. Ethical Foundations of Religious Motives in the Works of V.G. Rasputin and V.M. Shukshin.....151

Natalia V. Anufrieva. Illuminated Old Believer Miscellany of Early 20th Century: History of the Manuscript and Features of the Text and Author's Design.....160

Information about the authors..... 174

Information for authors..... 176

Subscription 178

**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.



Религиоведение. 2024. № 1. С. 5–12.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2024. No. 1. P. 5–22.

DOI: 10.22250/20728662_2024_1_5

Нижников С.А.¹, Фам Тиен Бак²

¹ Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова
^{1,2} Российской университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы
¹ 358000, Россия, г. Элиста, ул. Пушкина, 11
^{1,2} 117198, Россия, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, 10/2
¹ nizhnikov-sa@rudn.ru; ² 1042215020@rudn.ru

Толерантность буддизма и феномен «слияния трёх религий» во Вьетнаме

Аннотация. Буддизм по праву признается самой толерантной мировой религией. Об этом свидетельствуют как взаимоотношения буддизма и христианства в России (о чём пишут российские буддологи), так и отношение буддизма к другим доминирующим религиям во Вьетнаме, где конфуцианство, буддизм и даосизм интегрированы в так называемом «слиянии трёх религий». Данный феномен свойственен для стран Восточной Азии, однако синкретическая духовная культура Вьетнама обладает своей спецификой. Время династий Ли и Чан (1009–1400 гг.) считается феодальным периодом процветания в истории Вьетнама. Эта эпоха характеризуется множеством отличительных черт, в частности, развитием феномена, который получил название «слияние трёх религий». Данное понятие отражает особенности вьетнамской культуры и потребности вьетнамского общества, состоящие в необходимости построения независимого, единого и сильного государства. «Три религии» – это группа религий, которые гармонично переплетены друг с другом, каждая из которых дополняет другую, способствуя духовному развитию гражданина и нации. Также они ограничивают друг друга, создавая баланс в обществе. В статье рассматривается значимость и роль каждой из религий в этом процессе, вскрываются также источники толерантности буддизма по отношению к христианству на основе жизни и творчества Тхить Няч Ханя (1926–2022), выдающегося представителя вьетнамского тхиен-буддизма.



С.А. Нижников



Фам Тиен Бак

Ключевые слова: Ли-Чан, интеграция трёх религий, Вьетнам, конфуцианство, даосизм, социально вовлечённый буддизм Тхить Няч Ханя, буддизм и христианство, толерантность

Sergei A. Nizhnikov¹, Pham Tien Bac²

¹ Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov; ^{1,2} RUDN University
¹ 11 Pushkin str., Elista, Republic of Kalmykia, 358000, Russia
^{1,2} 10/2 Miklukho-Maklay str., Moscow, 117198, Russia
¹ nizhnikov-sa@rudn.ru; ² 1042215020@rudn.ru

Tolerance of Buddhism and the Phenomenon of “Integration of Three Religions” in Vietnam

Abstract. Buddhism is rightfully recognized as the most tolerant world religion. This is evident in both the relationship between Buddhism and Christianity in Russia, as written by Russian Buddhist scholars, and the relationship of Buddhism with other dominant religions in Vietnam, where Confucianism, Buddhism and Taoism are all integrated into the so-called “integration of three religions”. This phenomenon is typical of East Asian countries, and the syncretic spirituality of Vietnam has unique characteristics. The Ly and Tran dynasties (1009–1400), in particular, are considered a prosperous and magnificent feudal period in the history of Vietnam. This era was characterized by many unique features, including the development of a phenomenon called the “integration of three religions.” This concept reflects the unique characteristics of Vietnamese culture and the needs of Vietnamese society, which include building an independent, unified and strong state. “Three Religions” is a group of religions that are harmoniously intertwined with each other. Each complements the other, contributing to the spiritual development of the citizens and nation. They also limit each other in a balanced way, creating a sense of unity in society. The article examines the importance and role of these religions in this process. It reveals the sources of Buddhist tolerance towards Christianity, based on the life and teachings of Thich Nhat Hanh (1926–2022), who was an outstanding representative of Vietnamese Thien Buddhism.

Key words: Ly-Tran, integration of three religions, Vietnam, Confucianism, Buddhism, Taoism, socially engaged Buddhism Thich Nhat Hanh, Buddhism and Christianity, tolerance

Введение

Буддизм иногда определяют как самую толерантную религию. И действительно, на какую бы землю он ни приходил, в рамках какого народа ни распространялся бы, он всегда терпимо относился к местным народным верованиям и господствующей религиозной идеологии. Ярко контрастирует с ним протестантизм, который во многом противопоставлял себя традиционным обычаям, требовал отречься от них. Это хорошо известно из истории Вьетнама [Май К Да, 2019]. Буддизм, напротив, мог впитывать местные культы, незаметно их преобразовывая на основе своих принципов. Он действует посредством «мягкой силы», не навязывая себя агрессивным прозелитизмом. Так происходило и в России, и во Вьетнаме. Если во Вьетнаме речь шла о соотношении буддизма с даосизмом и конфуцианством, то в России, прежде всего, с христианством. О соотношении буддизма и христианства есть интересные исследования, касающиеся как теоретических положений данных религий, так и их практического взаимодействия [Уланов, 2013, 2022]. Интересным также представляется вопрос соотношения буддизма с конфуцианством и даосизмом во Вьетнаме, что также является предметом изучения как российских, так и вьетнамских учёных-исследователей. Взаимовлияние трёх религий – буддизма, конфуцианства и даосизма – явление не уникальное для Вьетнама, а общее для всей Восточной Азии, включая Китай, Корею и Японию.

Феномен «слияния трёх религий» во Вьетнаме

Конфуцианство, пришедшее во Вьетнам в начале правления династии западной Хань (206 г. до н.э. – 9 г. н.э.), не было первоначальным; скорее, это было новое конфуцианство, которое разрабатывал Дун Чжуншу (179 г. до н.э. – 104 г. до н.э.). Оно использовалось для управления вьетнамским народом со стороны китайской империи Западная Хань. Вьетнамский народ вынужден был отреагировать на господствующую идеологию ханьцев, чтобы утвердить дух национальной независимости, защиты и сохранения традиционного культурного наследия страны [Чьюнг Ху Куинь, 2001; Ralston, 2006]. Вместе с тем, в духе терпимости и культурного слияния вьетнамский народ также выборочно усваивал элементы конфуцианства, интегрировал их в другие религии, обогащая и углубляя национальную культуру.

Даосизм, одновременно с конфуцианством, получил распространение во Вьетнаме во время северного колониального периода. Как школа мысли даосизм не имел такого широкого влияния во Вьетнаме, как буддизм и конфуцианство. Даосизм делится на два направления: «даосизм божества» и «даосизм колдовства», которые слились с народными культами. Первое направление даосизма было либеральным и распространялось среди знати, в то время как второе – среди простолюдинов. Так китайский даосизм был вьетнамизирован. Это подтверждается тем фактом, что вьетнамский даосизм объединился с местными верованиями для создания своих собственных представлений о богах, таких как: королева Лиеу Хань, горный бог Тан Вьен и др. Эти боги-герои входят в число бессмертных. Также широко распространён культ матери-первопредка и практика поклонения.

История распространения буддизма во Вьетнаме до сих пор имеет много разных версий. Согласно легенде, буддизм пришёл во Вьетнам примерно в конце VI века – начале V века до нашей эры. Согласно другой версии, буддизм появился во Вьетнаме примерно в первом веке, когда страна находилась в зависимости от династии Хань. В то время во Вьетнаме существовал знаменитый буддийский центр под названием Луй Лу. Он был создан благодаря визитам индийских купцов и монахов непосредственно по морю, а не через сухопутный Китай [Нгуен Ланг, 1994, 24]. Буддизм оказался близок философии жизни, обычаям и верованиям вьетнамского народа – и поэтому был принят многими людьми. Со своей стороны, буддизм впитал в себя элементы традиционной вьетнамской культуры.

На основе сельскохозяйственной культуры коренных народов Юго-Восточной Азии буддизм, конфуцианство и даосизм во Вьетнаме были гибко изменены. Эти религии слились с вьетнамскими культурными традициями, также они интегрируются, гармонируют и объединяются между собой. Феномен «слияния трёх религий» во Вьетнаме известен с конца второго века благодаря труду «Теория или рассуждение» автора Моу Цзы, в котором сказано: «Исследуйте буддизм, вместе изучайте Лао-Цзы и исследуйте пятикнижие» [Нгуен Ланг, 1973].

В каждый исторический период «слияние трёх религий» во Вьетнаме имеет разные характеристики, которые можно обобщить следующим образом:

1) «слияние трёх религий» в период северного господства, когда конфуцианство, буддизм и даосизм конкурировали и, одновременно, дополняли друг друга;

2) «слияние трёх религий» при Ли-Чан, при этом основой был буддизм;

3) «слияние трёх религий» при Ле-Нгуен, при этом основой было конфуцианство.

Для примера остановимся на характеристике «слияния трёх религий» при Ли-Чан.

Правление династий Ли-Чан было особым периодом, длившимся с 1010 года, когда Ли Конг Уан взойшёл на престол и основал династию Ли, до 1400 года, когда династия Чан завершила свою миссию. С точки зрения истории это были две следующие друг за другом династии, просуществовавшие около четырёх столетий. Это был пик развития культуры Дайвьет и формирования сильного национального духа [Нгуен Конг Ли, 2000, 21]. Данный период заложил основу для формирования национальной культуры и развития страны на следующих этапах.

Вьетнам издавна был местом культурного обмена между Востоком и Западом, Югом и Севером. Земля, на которой живут вьетнамцы, расположена в центре тропического муссонного региона с множеством прудов, озёр, болот и илистых отмелей; там имеются высокие горы и густые леса; широкое море и длинная река. С древних времён вьетнамцы отдавали предпочтение сельскому хозяйству, а не животноводству, рыбалке, а не охоте. Каждый раз, когда они начинали заниматься сельским хозяйством, им приходилось иметь дело с множеством различных факторов, таких как: погода, вода, почва, навоз, семена... Как гармонично объединить эти разнородные факторы и решить продовольственную проблему, как развивать сельское хозяйство – этот вопрос всегда стоял на повестке дня. С тех пор постепенно формировалось диалектическое мышление с философией инь и ян и сбалансированным образом жизни. Эта толерантность, выраженная в духовном аспекте, проявилась и в интеграции различных проявлений религиозного сознания.

Несмотря на то, что во Вьетнаме имеется множество различных религий и идеологий, в его истории никогда не было религиозных конфликтов. Вьетнамцы привычны к открытости и терпимости, а не к предубеждениям или закрытости. Они открыты для принятия любой религии или убеждений, которые не противоречат национальным интересам, не очерняют и не высмеивают местный образ жизни. Буддизм пришёл во Вьетнам относительно рано из Индии, в то время как конфуцианство и даосизм распространились из Китая, все они существовали параллельно на протяжении тысячелетий без каких-либо противоречий, приводящих к конфликтам по догматическим причинам.

Если мы более глубоко рассмотрим природу конфуцианства, буддизма и даосизма, мы легко обнаружим в ядре каждой из этих религий общие основные черты: все они рождаются из духовных потребностей вьетнамского народа и направлены на конечную цель – способствование освобождению человека и установлению мира и добра. Этот общий знаменатель является клеем, который связывает перечисленные религии вместе.

Вьетнамцы понимают, что «Три религии» могут показаться разными на первый взгляд, но если присмотреться, то часто для них это просто разные выражения одной и той же истины. Эти различия не противоречат, а дополняют друг друга: конфуцианство заботится об организации общества; даосизм – о человеческом теле, его здоровье; буддизм стремится освободить людей от страданий. Таким образом, людям нужны все три религии: они используют их в сочетании с жизненными этапами и полом. Женщины предпочитают буддизм, мужчины – конфуцианство. Будучи молоды, вьетнамцы изо всех сил стремятся освоить конфуцианство, чтобы помочь стране, когда они страдают, они молят Бога о помощи, когда они больны или стары, они приглашают даосов для лечения болезней и изгнания злых духов.

В период династий Ли-Чан буддизм, пришедший из Китая, постепенно заместил прямую передачу этой религии из Индии. Большинство буддийских писаний переведены на китайский язык, поэтому для изучения буддийских писаний

монахи должны иметь глубокое понимание китайского языка и владеть китайской иероглификой. Другими словами, китайские иероглифы были в то время средством распространения буддийских учений, поэтому понятно, что было много монахов, хорошо разбиравшихся в конфуцианстве. Сам король Чан Тхай Тонг в беседе с Лук То Хуэ Нанг подтвердил это: «Святые конфуцианства и буддизма ничем не отличаются... Таким образом, мысль Будды должна быть передана через конфуцианство» [Нгуен Хюэ Чи, 1989, 26]. При Ли-Чан было много случаев, когда взаимный талант и мудрость вьетнамских монахов заслуживал уважение китайских посланников. В 1069 году, во времена династии Ли, мастер Тхао Дыонг сформировал школу Тхао Дыонг, объединив конфуцианскую и буддийскую философию.

Короли династии Чан в то время, благодаря своей храбрости и чувствительности к историческим условиям, не проповедовали религиозную дискриминацию, а вместо этого объединили различные системы богословия, чтобы объединить сердца людей и добиться психосоциальной стабильности. Хотя буддизм играл ведущую роль в идеологической жизни общества, глубоко влияя на царей и народ, он не был социально-политической доктриной, которая могла бы обеспечить теоретическую систему государственного строительства и установить феодальные социальные институты, столь нужные для династии Ли-Чан в то время. Следовательно, династии Чан нужны дополнительные мировоззренческие системы, такие как конфуцианство и даосизм, в дополнение к буддизму, который содержит «духовную» часть. При династиях Ли и Чан двор был вынужден нанимать мастеров дзэн для выполнения задач конфуцианцев в то время, когда конфуцианство только начинало формироваться. Это также указывает на то, что для решения насущных проблем, стоящих перед нацией во времена династии Чан, буддизм должен был адаптироваться и смешаться с конфуцианской философией. С тех пор стало приемлемым «привнесение буддийской мысли в конфуцианство» [Дао Фыонг Бинь, 1978, 423].

Конфуцианство под влиянием буддийского мировоззрения было смягчено в своей стандартной, жёсткой системе дисциплины и бюрократии. Так монах Вьен Тхонг посоветовал королю «вести себя добродетельно и благочестиво, в соответствии с народной популярностью», чтобы народ мог пребывать в мире, тогда король будет «любим народом». «Сыновняя почтительность» Вьен Тхонга представляет собой духовное сочетание трёх религий; в котором выражены нравственная идеология конфуцианства, принцип следования природе даосизма и дух спасения буддизма.

По поводу объединения «трёх религий» король Чан Тхай Тонг писал в своей работе «Кхоа Хы Лук» («Записи об опытном изучении пустоты», на вьетн. «Khoá Hư Lục»): «Те, кто не понимает, делятся на три религии / Те, кто понимает, видят их единство». В то же время он указывал функции каждой религии: «Путь разъяснения правды о жизни и смерти принадлежит Будде» [Нгуен Хюэ Чи, 1989, 26], «Установление норм для потомков и рамок будущего – обязанность святых (конфуцианцев)» [Нгуен Хюэ Чи, 1989, 27]. Одна сторона – удовлетворение духовного освобождения личности, другая – удовлетворение организационных требований общественной жизни. Вышеупомянутое разделение между буддизмом и конфуцианством привело к хорошим результатам в жизни вновь возрождённой нации.

Король Чан Ньан Тонг (1258–1308), закончив борьбу с монгольскими захватчиками, снял свою королевскую мантию, чтобы стать монахом, и стал первым предком церкви Чук Лам Иен Ты. Но он по-прежнему заботился о воспитании личности в соответствии с конфуцианскими стандартами для потомков, а также для важных чинов придворных слуг. Политика королей династии Чан по соединению конфуцианства, буддизма и даосизма в то время проводилась достаточно свободно, опираясь на убеждения и добровольные усилия.

Слияние «трёх учений» отразилось и на учебном процессе – и на порядке проведения экзаменов. В образовательной истории династий Ли-Чан было три экзамена по трём религиям. В «Полном собрании исторических записок Дайвьета» написано: «В 1247 году осенью, в августе, были проведены экзамены по трём дисциплинам <...> – конфуцианство, даосизм и буддизм, которые необходимо освоить, чтобы стать официальным лицом» [Фан Хуй Чу, 1961, 54]. Древние конфуцианцы также широко изучали книги по даосизму и буддизму. Экзаменационные отделы

спрашивали не только о конфуцианстве, но и о буддизме и даосизме [Тич Минь Чау, 2016].

Конфуцианство сосредоточивалось на социально-политических аспектах, буддизм решал проблемы жизни и смерти, даосизм соединял человека с природой. Чтобы установить в обществе порядок, нельзя не опираться на ограничения конфуцианства. Но ограничением конфуцианства являлось разделение на касты, акцент делался на богатстве и презрении к бедным, уважении к мужчинам и презрении к женщинам и т.д., что создавало множество дестабилизирующих факторов в обществе. Чтобы исправить это, люди должны научиться уважать друг друга, жить в гармонии и доброте и отказаться от эгоистичной жадности и упрямого гнева, идти к просветлению и освобождению от материальных соблазнов обычной жизни, а для достижения этой цели необходимо принять духовность Будды. При этом люди признаются равными, угнетение недопустимо. Чан Тхай Тонг задолго до этого сказал: «Конфуцианские книги учат совершать добродетельные поступки, даосская сутра учит любить людей и животных, Будда выступает за соблюдение заповеди, запрещающей убийство» [Нгуен Хюэ Чи, 1989, 93]. Слова мастера Чи Тхиен могут выразить дух различия и гармонии между буддизмом и конфуцианством: «Хотя учения конфуцианства и буддизма не совпадают, они оба полезны для жизни. Будда и конфуцианцы, словно яркий свет солнца, светят повсюду, давая жизнь всему сущему; как мягкий лунный свет, который приносит спокойствие человеку...» [Нгуен Хюэ Чи, 1977, 274]. Дома учёные-конфуцианцы иногда постились, приносили имя Будды или становились монахами в старости, но никто не говорил им, что они предали конфуцианство.

Не только в пагодах, но и в храмах и святилищах династии Чан легко увидеть слияние трёх религий посредством поклонения. Если в пагоде Будда Шакьямуни восседает на самом высоком месте, то в храме это положение принадлежит Конфуцию, во дворце – Тхай Тхыонг Лао Куан или Богоматери Льеу Хань... Иногда под одной крышей находятся и буддийские алтари, и даосские алтари, две святыни, расположенные близко друг к другу; в других случаях Будда и святой (конфуцианство) сидят вместе совершенно по-братски! Вплоть до того, что в главном зале есть место для изображения Будды посередине, даоса и Конфуция – по бокам. Во Вьетнаме люди мало обращают внимания на философию, поэтому их не интересуют догматические противоречия. Они подходят к религии с практической стороны и исходя из своих обычаев [Чан Ван Джэу, 1973, 463–464].

Три религии и идеологии, очень далёкие друг от друга, а именно буддизм, даосизм и конфуцианство, объединились, чтобы создать условия для ответа на требования политической и общественной жизни. Даже вступительный экзамен для отбора талантов при дворе должен был основываться на знаниях трёх религий, политике, позволяющей избежать многих идеологических конфликтов, которые распространены в Китае, в Индии и на Западе. Как упоминалось выше, все три религии имеют различное влияние, но они дополняют друг друга, способствуя развитию сознания людей, создают баланс, что позволяет избегать идеологической монополии. «Конфуций, Лао-Цзы и Шакьямуни – все святые... Хотя их учения различны, все они могут поддерживать друг друга и приносить пользу обществу» [Нгуен Тай Тху, 1999, 12].

Конфуцианство, буддизм и даосизм были взаимосвязаны, конкурировали и поддерживали друг друга, но при этом каждая религия имела своё собственное положение и функцию. При этом в определённые периоды истории Вьетнама буддизм занимал центральное место. На основе реальной общественной жизни можно утверждать, что компоненты конфуцианства, буддизма, даосизма и местной культуры передаются в условиях мира и терпимости, открытости и взаимного принятия.

Интеграция религий во Вьетнаме существовала не только в древности, происходит она и сейчас. В качестве примера можно привести концепцию социально вовлечённого буддизма Тхить Нят Ханя (Thích Nhất Hạnh, 1926 – 2022) – выдающегося представителя вьетнамского тхиен-буддизма, прожившего большую часть творческой жизни на западе. Тхить Нят Хань также написал множество работ, посвящённых компаративной проблематике, среди которых центральное место за-

нимают буддизм и христианство. Он выступал за диалог и взаимопонимание. Для него буддизм и христианство – не просто концепции, он говорил о необходимости прикоснуться к Христу и Будде в нашей повседневной жизни. Помимо буддийской сострадательности, Тхить Нят Хань воспринял также от Махатмы Ганди и непосредственно от Мартина Лютера Кинга идею ненасилия. Он рассматривал многие практические проблемы жизни современного человека и стремился дать на них ответы, устраняющие конфликтность из взаимоотношений. Он приехал на Запад в 1961 году, чтобы преподавать буддизм и сравнительное религиоведение в Принстонском и Колумбийском университетах (США) и привлёк большое внимание своими выступлениями против войны во Вьетнаме и дружбой с известным американским правозащитником Мартином Лютером Кингом-младшим, который назвал его «апостолом мира» и предложил номинировать на Нобелевскую премию мира (1968 г.) Тхить Нят Хань написал около 100 книг, многие из них – на английском языке.

Заключение

Отсутствие конфликтов между христианством и буддизмом во Вьетнаме можно также объяснить целым рядом причин.

В плане организации. У буддизма во Вьетнаме исторически не было единой организации и единого руководства. В феодальный период конфуцианство было ортодоксальной идеологией (единая система образования, профессиональные конфуцианцы, покровительство государства и т.д.).

Между тем буддизм во многом является народной религией. В каждой деревне есть отдельный буддийский храм, а практика ритуалов различается и часто смешивается с народными верованиями. Люди жертвуют деньги на строительство пагоды и приглашают уважаемых монахов возглавить этот храм. Монах во главе храма также мог быть изгнан, если он потерял престиж и нанёс ущерб духовной жизни деревни.

Отсутствие сплочённости в плане организации и лидерства может быть объективной причиной отсутствия у монахов условий и ресурсов для изучения чужих идеологий извне. Это ослабляет устойчивость буддизма к влиянию других учений. Между тем у феодального двора была массивная научная система, большое количество профессионально обученных конфуцианцев. Кроме того, поддержка феодального государства была достаточно большой, чтобы спровоцировать имперское сопротивление религиям, влияющим на статус ортодоксальной идеологии.

Организационная согласованность и упорядоченные моральные отношения в конфуцианстве могли помешать членам семей, деревень и чиновников обратиться к новой религии. Государство могло налагать запреты и штрафы. В буддизме нет таких механизмов.

На академическом уровне. Вьетнамский буддизм долгое время не уделял большого внимания академическим исследованиям. В период Ли-Чан (X–XV века) правителями страны были буддисты, в связи с чем получила развитие вьетнамская буддология. Но после прекращения покровительства центрального правительства изучение буддизма вьетнамскими монахами постепенно пошло на убыль. Нехватка профессиональных монахов могла быть одной из причин отсутствия конфликта между буддизмом и христианством. Вьетнамский буддизм больше сосредоточен на религиозной практике, чем на изучении теоретических вопросов.

Мягкость и гибкость мышления вьетнамцев. Вьетнамский буддизм в основном сосредоточен на религиозных обрядах и интегрирован в народные верования. Буддизм в истории соседствует с конфуцианством и даосизмом, создавая феномен трёх религий. Гибкость была характерной чертой буддизма, когда он появился во Вьетнаме. Интеграция буддизма с верованиями коренных народов становилась органической частью духовной жизни Вьетнама. Поэтому вьетнамские буддисты не оказывали активного сопротивления христианству в период его распространения.

Можно выделить три ветви верований:

1) политеизм как поклонение многим природным богам; 2) монотеизм как поклонение единому всемогущему Богу – иудаизм, христианство, ислам и др. 3) поклонение обожествляемым людям – это святые буддизма и конфуцианства, религии предков.

Вьетнам и многие страны Юго-Восточной Азии склоняются к третьей ветви: поклонению обожествлённым людям. Этим и объясняется тот факт, что во Вьетнаме есть храм знаменитостей и национальных героев. Вьетнам – перекрёсток различных культур и религий. Это делает вьетнамцев более терпимыми, дружелюбными и легче принимающими различия. Вот почему во Вьетнаме не было крупных религиозных войн и конфликтов, как в некоторых странах Ближнего Востока и Европы.

Благодарность

Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда № 19-18-00118, <https://rscf.ru/project/19-18-00118/>

Acknowledgement

The research is supported by the Russian scientific fund's grant № 19-18-00118, <https://rscf.ru/project/19-18-00118/>

Библиографический список

1. Дао Фьонг Бинь. Поэзия при Ли-Чан / Дао Фьонг Бинь, Фам Лук Дуат, Чан Нгиа. – Ханой: Изд-во Общественные науки, – 1978. – Т. 3. – 822 с. (Đào Phương Bình, Phạm Đức Duật, Trần Nghĩa. Thơ văn Lý – Trần. Hà Nội, Nxb Khoa học xã hội, 1978. Tập 3. 822 trang).
2. Май К Да. Проблемы культурной интеграции протестантизма во Вьетнаме : опыт историко-философского анализа : диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.03 / Май К Да; – М., РУДН, 2019. – 176 с.
3. Нгуен Конг Ли. Аспекты династий Ли-Тран / Нгуен Конг Ли // Буддийский журнал. – 2000. – № 3. – С. 20–24 (Nguyễn Công Lý. Vài nét về thời Lý – Trần. Tạp chí Phật học. 2000. Số 3. Trang 20–24).
4. Нгуен Ланг. История буддизма Вьетнама / Нгуен Ланг. – Сайгон: Изд-во Ла Бой, 1973. – 863 с. (Nguyễn Lang. Việt Nam Phật Giáo Sử Luận. Sài Gòn: Nxb. Lá Bối, 1973. 863 trang).
5. Нгуен Ланг. История буддизма Вьетнама / Нгуен Ланг. – Ханой: Изд-во Общественные науки, 1994. Т.1 – 576 с. (Nguyễn Lang, Phật giáo Việt Nam sử luận. Hà Nội, Nxb. Khoa học xã hội, 1994. Tập 1. 576 trang).
6. Нгуен Тай Тху. Три религии одного возраста – общее идеологическое явление стран Восточной Азии / Нгуен Тай Тху // Журнал Хан Ном. – 1999. – № 40. – С. 11–17 (Nguyễn Tài Thư. Tam giáo đồng nguyên – hiện tượng tư tưởng chung của các nước Đông Á, Tạp chí Hán Nôm. 1999. Số 40. Trang 11–17).
7. Нгуен Хюэ Чи. Ли – Чанская поэзия / Нгуен Хюэ Чи. – Ханой: Изд-во Общественные науки, 1977. – Т. 1. – 638 с. (Nguyễn Huệ Chi, Thơ văn Lý – Trần. Hà Nội: Nxb Khoa học xã hội, 1977. Tập 1. 638 trang).
8. Нгуен Хюэ Чи. Ли – Чанская поэзия / Нгуен Хюэ Чи. – Ханой: Изд-во Общественные науки, 1989. – Т. II. – 965 с. (Nguyễn Huệ Chi. Thơ văn Lý – Trần. Hà Nội: Nxb Khoa học xã hội, 1989. Tập II. 965 trang).
9. Тич Минь Чау. Сутра Дхаммапады / Тич Минь Чау. – Ханой: Изд-во Хонг Дык, 2016. – 160 с. (Thích Minh Châu, Kinh Pháp Cú, Hà Nội, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, 2016. 160 trang).
10. Уланов М.С. Буддизм и православие в цивилизационном пространстве России: истоки толерантности / М.С. Уланов // Философские науки. – 2013. – № 2. – С. 115–122.
11. Уланов М.С. Буддизм и православие в социокультурном пространстве современной Калмыкии: опыт межконфессионального диалога / М.С. Уланов, А.М. Грищенко // Вестник Калмыцкого университета. – 2022. – № 3 (55). – С. 143–149.
12. Фан Хуй Чу. Календарь Хартии Династии / Фан Хуй Чу. – Ханой: Изд-во История, 1961. – Т. 3. – 177 с. (Phan Huy Chú. Lịch triều hiến chương. Hà Nội: Nxb. Sử học, 1961. Tập 3. 177 trang).
13. Чан Ван Джау. Развитие мысли во Вьетнаме с девятнадцатого века до Августовской революции / Чан Ван Джау. – Ханой: Изд-во Общественные науки, 1973. – Т. 1. – 492 с. (Trần Văn Giàu. Sự phát triển của tư tưởng ở Việt Nam từ thế kỷ XIX đến Cách mạng tháng Tám. Hà Nội: Nxb. Khoa học xã hội, 1973. Tập 1. 492 trang).
14. Чьонг Ху Куинь. Всеобщая история Вьетнама / Чьонг Ху Куинь. – Ханой Изд-во Образование, 2001. – Т. 1. – 487 с. (Trương Hữu Quỳnh. Đại cương lịch sử Việt Nam. Hà Nội: Nxb Giáo dục, 2001. Tập 1. 487 trang).
15. Ralston, D. A. Vietnam: A cross-cultural comparison of upward influence ethics / D.A.Ralston, J.T.Tong, I.Maignan, N.K.Napier, V.T.Nguyen // Journal of International Management. – 2006. – № 12. – P. 85–105.

Текст поступил в редакцию 08.07.2023.

Принят к печати 05.08.2023.

Опубликован 28.03.2024.

References

1. Dao Phuong Binh, Pham Duc Duat, Tran Nghia. *Poetry and Prose of the Ly and Tran Dynasties. Vol. 3*. Hanoi: Social Sciences Publishing House, 1978, 822 p. (in Vietnamese).
2. Mai K Da. *Problemy kul'turnoy integratsii protestantizma vo V'yetname: opyt istoriko-filosofskogo analiza [Problems of cultural integration of Protestantism in Vietnam (experience of historical and philosophical analyses)]*. Ph.D. Thesis in the History of philosophy]. Moscow: RUDN Publ., 2019, 176 p. (in Russian).
3. Nguen Hue Chi. *Poetry and Prose of the Ly and Tran Dynasties. Vol. 1*. Hanoi: Social Sciences Publishing House, 1977, 638 p. (in Vietnamese).
4. Nguen Hue Chi. *Poetry and Prose of the Ly and Tran Dynasties. Vol. 2*. Hanoi: Social Sciences Publishing House, 1989, 965 p. (in Vietnamese).
5. Nguyen Cong Ly. Aspects of the Li-Tran Dynasties. *Journal of Vietnamese Buddhism*. 2000, no. 3, pp. 20–24 (in Vietnamese).
6. Nguyen Lang. *History of Buddhism in Vietnam*. Saigon: La Boi Publishing House, 1973, 863 p. (in Vietnamese).
7. Nguyen Lang. *History of Buddhism in Vietnam. Vol. 1*. Hanoi: Social Sciences Publishing House, 1994, 576 p. (in Vietnamese).
8. Nguyen Tai Thu. The three religions are of the same origin – a common ideological phenomenon of East Asian countries. *Journal of Han Nom*. 1999, no. 40, pp. 11–17 (in Vietnamese).
9. Phan Huy Chu. *The calendar of the charter of the solstice. Vol. 3*. Hanoi: History Publishing House, 1961, 177 p. (in Vietnamese).
10. Ralston D.A., Tong J.T., Maignan I., Napier N.K., Nguyen V.T. Vietnam: A cross-cultural comparison of upward influence ethics. *Journal of International Management*, 2006, no.12, pp. 85–105 (in English).
11. Thich Minh Chau. *Dhammapada Sutra*. Hanoi: Hong Duc Publishing House, 2016, 160 p. (in Vietnamese).
12. Tran Van Giau. *The development of Vietnamese thought from the nineteenth century to the August Revolution. Vol. 1*. Hanoi: National Politics Publishing House, 1973, 492 p. (in Vietnamese).
13. Truong Huu Quynh. *General Outline of Vietnam History. Vol. 1*. Hanoi: Viet Nam Education Publishing House, 487 p. (in Vietnamese).
14. Ulanov M. S. *Filosofskije nauki [Russian Journal of Philosophical Sciences]*. 2013, no. 2, pp. 115–122 (in Russian).
15. Ulanov M. S., Grishenko A.M. *Vestnik Kalmytskogo universiteta [Bulletin of Kalmyk university]*. 2022, no. 3 (55), pp. 115–122 (in Russian).

Submitted for publication: July 08, 2023.
Accepted for publication: August 05, 2023.
Published: March 28, 2024.



Религиоведение. 2024. № 1. С. 13–25.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2024. No. 1. P. 13–25.

DOI: 10.22250/20728662_2024_1_13

John A. Taylor

*St. Petersburg State University
58-60 Galernaya St., St. Petersburg, 190121, Russia
john.taylor@spbu.ru*



Liberal Theology and the Collapse of Conventional Church Attendance in the Church of England

Abstract. Attendance in England at Church of England (CofE) services has collapsed in this century. Meanwhile, the CofE increasingly adopted new theology, revising the beloved traditional Book of Common Prayer so that its language reflected this new theology. The CofE also ordained women as priests in 1992 and then as bishops in 2008. Anglicans in Africa and Asia found these and other changes dis-tasteful. They exhibit a sincerity and a deep spirituality which earn them a high reputation, and they threatened to split the world-wide Anglican Communion. It might seem that opposition of the same kind at home in England itself also accounts for a decline in daily Anglican church attendance in England, but that places too much emphasis on changes in supply. This essay on the contrary emphasizes changes in demand. The revised theology and the ordination of women did not cause the decline in CofE attendance in England, this essay argues. Instead, changing theology and the ordination of women, on the one hand, and declining church attendance, on the other hand, were both dependent variables, and the independent and causal variable was the change in demand which in turn was caused by changes in English social structure. The decline in fertility, the decline in household size, the fall in the number of children, the rise in the number of elderly persons, the rise in single-person households – all these things changed demand, this essay says, and the liberalization of theology and the decline in Anglican church attendance were both results of diminished demand.

Key words: Bonhoeffer, Church of England attendance, Durkheim, Pareto, theology

Тейлор Д.А.

*Санкт-Петербургский государственный университет
190121, Россия, г. Санкт-Петербург, ул. Галерная, 58-60
john.taylor@spbu.ru*

Либеральная теология и резкий спад конвенционального посещения Церкви Англии

Аннотация. В Англии XXI века посещаемость богослужений Церкви Англии (ЦА) резко снизилась. В то же время в ЦА всё более широко распространяется новая теология, происходит ревизия всеми любимой традиционной Книги общей молитвы, с тем чтобы её язык отражал эту новую теологию. С 1992 года ЦА рукополагает женщин в священники, а с 2008 – в епископы. Эти и другие подобные изменения кажутся отталкивающими многим искренним и подлинно религиозным членам англиканского сообщества в Африке и Азии, снискавшим глубокое уважение. Они грозятся нарушить целостность всемирного англиканского сообщества. Может показаться, что такого рода неприятие существует и в самой Англии, что в нём и кроется причина спада ежедневного посещения англиканских богослужений. Однако эта теория слишком большое значение придает изменению «предложения». В данной статье мы предлагаем, напротив, сделать акцент на изменении в «спросе». По мнению автора, пересмотр теологии и рукоположение женщин не являются причиной резкого спада посещаемости Церкви Англии. На самом деле, оба эти процесса, и изменения в теологии, и спад посещаемости – две зависимые переменные, а независимая переменная – изменение в «спросе», которое в свою очередь было вызвано изменениями в структуре английского общества. Спад рождаемости, сокращение размера домохозяйств и числа детей в семье, увеличение численности пожилых людей, увеличение числа одиночных домохозяйств – всё это, по мнению автора, изменило «спрос». В свою очередь, либерализация теологии и спад посещения англиканской церкви стали результатом снижения «спроса».

Ключевые слова: Бонхёффер, посещаемость Церкви Англии, Дюркгейм, Парето, теология

Here is a funny story but a true story. An American clergyman of The Episcopal Church heard this story from a colleague, a clergyman from a rival Protestant congregation – Methodist or Presbyterian. The Episcopal clergyman did not say which.

The Episcopal Church (TEC) by the way is the American branch of the worldwide Anglican Communion. Long known in the USA for its special role as the church of choice for many rich and socially prominent people, including many past US presidents, TEC originated from the CofE. The reformed (Protestant) CofE in its turn was established during the reign of King Edward VI in the 16th century. Edward was a child when he became king in 1547, and his father King Henry VIII had broken the papal power in England in 1534, but Henry did not break with most Roman Catholic doctrines, and above all he liked the doctrine that sacraments, sacred ceremonies of the church, were efficacious for averting divine wrath. Henry feared no man, but he feared God, and with good reason. Henry preferred to rely on Christian sacraments for procuring the mercy of God, therefore, and not on his own merit. When Henry lay on his deathbed, a priest came to him with bread and wine. The sick, crippled, corpulent king painfully got out of bed and lay flat on the floor, saying he could not abase himself too low before the holy sacrament. Many reformers took the severe view that the sinner had to stand face-to-face with God, doing so without the ameliorating intervention of the church's ministrations. With Henry's death, a Protestant church was first established by law under Edward but then abolished by Edward's sister Queen Mary I. She restored the Roman Church and the pope's authority in England, but she died in 1558, succeeded by Henry VIII's remaining daughter who became Queen Elizabeth I. Parliament then passed an act of uniformity [Act of Uniformity, 1559] which restored the Church of England as it had been established by a similar law under King Edward. This Elizabethan church was Protestant, but it was not Protestant enough for all Protestants. Later called Presbyterians and Independents, radical Protestants thereafter broke away from the established CofE amidst struggle and Civil War during the 17th century. Methodists broke away from the CofE in the 18th century, becoming especially successful and popular in the USA after the American Revolution of 1776. The CofE is still a national church, recognized as such by law, but there is no established church in America although lawyers sometimes argue that the United States is nevertheless a Christian nation, and certainly the many Christian denominations compete successfully with one another there [Opinions, 1892]; [Brewer, 1905].

Back to our funny story. The second clergyman had many people who went to his church, and not among them was a household or family who were registered and on his parish roll but who were not attending his church services. He visited them and asked them why they did not attend. They had fallen on hard times, and they could not afford nice clothes, so they felt shabby and embarrassed in church, they said. The clergyman arranged for them to buy new clothes, but still, they did not attend his services. He visited again and again asked them why. They said that they had beautiful new clothes now, so they had decided to attend TEC. They went to TEC in other words because they now had the right clothes for that more select and fashionable church. The implication of this funny story was that people attended or selected a church as they might select a club or a restaurant. The clergyman who told this joke to the Anglican clergyman thought this joke was funny because it implied that style, consumption, and display were too important in TEC. They should be subordinate and within another, separate, superior, and all-embracing system. There are other versions of this same joke. A famous and beautiful Episcopal church in a fashionable part of New York City is called The Church of the Heavenly Rest, but it is nicknamed The Church of the Heavenly Dressed.

In a famous book, Callum Brown said that Christianity is now dead in Britain. Christian religion is no longer the expression of a unified moral consensus in British society. Very few people regularly attend any form of Christian worship on Sunday, and even fewer of the young do so [Brown, 2009].

How to explain these lethal effects? We will argue that declining CofE attendance in England and revision of CofE theology were both caused by underlying shifts in English social structure. We will use the following scholarly apparatus to evaluate evidence for this claim.

If you please, first consider an article by economist Daniel V. A. Olson. It is very difficult to evaluate supply and demand with regard to religious participation, Olson said.

In religious situations, he said, it is often hard to distinguish demand from supply in economic terms. Precisely [Olson, 2011].

As reading Olson would lead us to predict, it is difficult to distinguish the impact of supply from the impact of demand with regard to CofE participation. We try in this present essay to emphasize the impact of demand on CofE church-going. We argue that changes in the structure of English society caused the drop in church-going. Social change, that is to say, caused the fall in demand. That will be our conclusion.

Please also consider Emile Durkheim's theory of religion. He thought religion was not about personal belief, so religion was not even necessarily about belief in God. This is a very important point. Please read the sentence again. Religion was not about personal belief, not even about belief in God, said Durkheim. Instead, religion consisted of rites and beliefs which separated the sacred from the profane, and religion united individual people into their overall group. This scholarly view is called a functional view of religion. Functionalism presented religion as a set of social functions and not as a set of personal beliefs. By this functional definition, Durkheim claimed Buddhism was a religion despite its being an atheist system. Communism was a religion, by this model, you might also argue [Durkheim, 1995].

We also borrow an idea put forward by Dietrich Bonhoeffer. He was a German Lutheran pastor who was martyred by the Nazis. Consider his notion of cheap grace and expensive grace. He was talking about conventional church-going as opposed to deeply held Christianity. He foresaw that Christianity would decline in Europe after World War II. Conventional church-going would decline, he said, but deeply held Christianity would be as stable and as secure as ever. He was prophetic in these insights [Bonhoeffer, 1959, 46].

Finally, please consider the works of the Italian statistician and economist Vilfredo Pareto. He argued that twenty percent of landowners engrossed eighty percent of Italian agricultural wealth. He further argued that such an 80–20 imbalance between small elites and large majorities was not particular to Italy. That inequality was in general terms a recurring social distribution, a natural and an immutable phenomenon [Banfield, 1958].

When you read Pareto on the 80–20 distribution, you may think of Carl Friedrich Gauss, the great German mathematician. Gauss constructed what is now called a normal distribution. When he collected observations in nature and made a graph of them, the graph was often a bell curve. He found then that many observed values were collected around the center of the graph, and fewer observations were distributed toward the sides of the curve. It was a smooth curve.

Pareto's economic works were difficult reading, as he admitted himself. He eventually abandoned economics for sociology because of the difficulty. Nevertheless, when reading Pareto you immediately sense that there is something brilliant and correct in Pareto's economic analysis. On the other hand, you feel confused about precise details. He anticipated his readers' confusion, warning them as follows. "The instinct for combinations is among the major forces determining the social equilibrium; and if it sometimes manifests itself in ridiculous and absurd ways, that fact detracts no whit from its importance" [Pareto, 1935, 523].

It does not clarify things to read more in Pareto. The confusion remains. It might be helpful to see Pareto's theories in terms of what later twentieth-century French scholars such as Fernand Braudel called the long run. You have surface phenomena in the foreground in Pareto's work. Take the second volume of his *Mind and Society* where the material in the foreground was his discussion of sentiment. That surface argument seems very precise and very technical when you read it, although it is perhaps needlessly verbose and difficult, even turgid. Then you have the long run which consists of imprecise, erratic, shadowy, but long-running social arrangements and connections. The analysis of the long run is the brilliant bit in Pareto, but it is alas neither clear nor even nor regular [Braudel, 1988].

Let us come away from Pareto with the simple notions that combinations are inevitable in human society, that these combinations are long-running, and that these combinations consist of imbalances or inequalities. We might use words like division or subgroup for what Pareto called combinations. An 80–20 distribution is something to look for when you do social analysis. It is wrong to complain or to protest social inequality and

division because it is hopeless to imagine a human society without inequality and division.

It is obvious that these simple notions from Pareto were correct at some basic level. No doubt we do need to divide society into unequal and imbalanced combinations, divisions, or subgroups. An elite division or subgroup tends to be small, the divisions or subgroup groups of ordinary people much larger. These insights were brilliant, but Pareto's presentation lacked precision.

Durkheim was also correct. Religion is the glue that holds society together. Religion makes individuals into society. We should not see this social function of religion as something that degrades the value of religion to individual people. Religion is a social glue. That is a valid aspect of what it is.

Bonhoffer was also right. Human personalities differ with regard to the intensity of their religious experiences, so churches always have a core of very sincere believers and also many people who are less intense in their religious commitment. There are always differences among church-goers, but these differences are not infinite, and it is useful to discern two overall types of church-goers. For people in the one group, religion is a dominant factor in life. For them, the role of religion as social glue is less important than the role of religion as the source of rules for personal behavior. For these people, conventional church-goers can be irritating and irrelevant. Church structures and church politics can be irritating and irrelevant, too. In the other group, that of conventional church-goers, people often regard intense belief as irritating and irrelevant. People in this group say proudly that they are Christians, but they are not fanatics. They have little need for transcendent supernaturalism. Their religion, to repeat the point, is their set of rites and beliefs which unite them into society. For people in this first group, that is enough. It is all the religion they need. It gives them sacred rituals which ensure correct observance of social norms, and that observance is the price for inclusion in the group.

Finally, Pareto seems to have been right again that things like income are surface phenomena which mark off elite groups from the rest of society. It is also plausible that complex surface phenomena in religious behavior mask two underlying types of personalities. These account for the two basic attitudes toward church-going. There are more than two basic differences in personality, in other words, but complex surface differences may mask a simple binary split over religious issues. Furthermore, as Pareto hinted in his discussion of sentiments, it is a two-way street. Different social structures may facilitate or favor the flourishing of different types of sentiment and therefore of different types of personality.

Now let us briefly discuss CofE theology. We can first discern three distinct periods in the history of CofE theology. The first period was from the reign of Queen Elizabeth I until approximately the decade 1830 to 1840. The second period lasted from 1840 until the last two decades of the twentieth century. The third period is from the year 1980 until the present day. So, the periods are approximately 1558 until 1840, 1840 until 1980, and 1980 until the present.

A basic general fact may be stated about the CofE's theology throughout all three periods. Sir Edward Coke, the famous 17th-century lawyer and sometime attorney general, stated the fact clearly. He said that Christianity was part of the common law of England. He meant that it was proper to include CofE theology as a basis of any legal process or consideration. It was also therefore true that English law regulated and prescribed which points of theology were suitable and authentic in English courts. That was what Americans call feedback on theology. English lawyers did not discriminate between ordinary parliamentary statutes and constitutional law, by the way.

Here are some comments to fill out the points just stated above.

The CofE's legal position as an established church is still of continuing importance. The legal establishment of the church gives it an unique influence in English life despite the church's declining attendance. You saw this influence at the recent coronation of King Charles III. His coronation service was profoundly Christian. The late Queen Elizabeth II was Christian and CofE, and the new king is also – and will be.

In the reign of Queen Elizabeth I, the CofE restored its usage of the Book of Common Prayer which Archbishop Thomas Cranmer prepared first in 1547 and which he revised in 1552. That was during the reign of King Edward VI. Under Elizabeth, the CofE

also published Thirty-Nine Articles which prescribed its theology. Subsequent editions of the Prayer Book usually printed the Thirty-Nine Articles at the back of the book. Richard Hooker wrote and published his famous *Laws of Ecclesiastical Polity* (1593 and following), doing so at the request of the Elizabethan court. Finally, King James I, Queen Elizabeth's successor, authorized and gave his name to the 1611 translation of the Bible. That Bible became perhaps the most important book ever published in the English language.

Hooker's book became a great classic, and it remains the most famous source of CofE theology. Hooker borrowed much from Saint Thomas Aquinas, the Roman Catholic medieval scholastic. Aquinas in turn borrowed much from Aristotle. That Greek philosopher said that human reason was often a sufficient guide to moral judgments. Hooker said scripture and the tradition of the church should supplement reason. Scripture, reason, and the tradition of the church – that became Hooker's famous three-legged stool. He was similarly moderate concerning politics. John Locke, the 17th-century political philosopher, admired Hooker, calling him judicious. The public is always more pleased to hear the government criticized than praised, Hooker said. No matter how well a ruler does, people can always imagine that they might be still better governed. For that reason, it is hard to be popular when you praise those who govern. It is easier to be popular when you blame those who rule. Hooker supported the government of the church by bishops, doing so against reformers who wished to abolish the office of bishop. Queen Elizabeth craftily dealt with these reformers by appointing some of them as bishops themselves. These men wished to abolish the office, but somehow, they never got around to it.

The Prayer Book with the Thirty-Nine Articles at the back, reissued in an enduring edition in 1662, Hooker's *Ecclesiastical Polity*, and the King James Bible were all profoundly important in English life. These books were foundations for an overall Elizabethan settlement of English religion and as such they were symbols and parts of the overarching and triumphant system of Post-Reformation English culture. The CofE became a Prayer Book church, a King James Bible church [Miller, 2013], [Munz, 1971].

Coming from Scotland, which was Presbyterian, King James might tamper with the Elizabethan settlement, some English people feared. He might abolish the office of bishop in England, for instance. Hooker had a young protégé William Covel or Covell who wrote and published a summary of Hooker's great book. Covel did this when King James came to England. This summary not only supported the Elizabethan settlement with its bishops, but Covel also clarified points which some readers found obscure in Hooker's own text. The new king turned out to be a firm supporter of the Elizabeth settlement. "No bishop, no king", he said [Covel, 1998].

George Herbert, Edmund Spenser, Izaak Walton, and other great writers and poets decorated the Elizabethan settlement with beautiful written works, not equal to the Prayer Book in popularity or influence but more widely read, perhaps, than works of theology or law.

Then came a tectonic shift. In 1830, the Scottish lawyer and geologist Sir Charles Lyell argued that the earth was far older than many people believed, and he said that the ordinary process of weathering produced the changes in geology over that long period of time. He challenged the accepted view of natural history which was based on Archbishop James Ussher's 17-century dating of God's creation of the world. Ussher said that event had occurred in 4004 BC. In 1837, John Henry Newman attacked the authenticity of the CofE, and he himself eventually left the CofE and converted to the Roman Catholic Church. In 1858, Charles Darwin and others made public their theory of biological evolution by natural selection. This theory again required the earth to be much older than Ussher had supposed it to be. In this circumstance, many leading English intellectuals lost their confidence in the CofE. This was especially true at the University of Cambridge. As the economist J. M. Keynes wrote,

"Within less than twenty years of Sir Charles Lyell's *Principles of Geology*, before which even serious philosophers could take the first chapter of Genesis literally, the beliefs of ages had crumbled away and the whole educated world was acquiring a totally new outlook. A great gulf separated sons from parents. Metaphysical agnosticism, Evolutionary progress, and – the one remnant still left of the intellectual inheritance of the previous generation – Utilitarian ethics, joined to propel the youthful mind in a new direction" [Keynes, 1925, 9].

This loss of confidence was the background for the terrible suffering of World War I. Perhaps the loss of confidence was also a cause of the calamity. A more confident and more Christian England might have produced greater leaders than those stubborn commanders who sent the nation's sons to die on the Somme and at Passchendaele.

What passing-bells for these who die as cattle?
– Only the monstrous anger of the guns.
Only the stuttering rifles' rapid rattle
Can patter out their hasty orisons.
No mockeries now for them; no prayers nor bells;
Nor any voice of mourning save the choirs, –
The shrill, demented choirs of wailing shells;
And bugles calling for them from sad shires.

Wilfred Owen “Anthem for Doomed Youth” [Owen, 2023].

The point of all this is that a change in theology did not cause a decline in church attendance. Instead, the change in theology and the decline in church attendance were both themselves results of a second tectonic shift in English society. World War I marked this second tectonic shift. The spread of Marxism was one outgrowth of the loss of confidence after 1840, for instance. Another was the movement for women's suffrage.

There were several waves of feminism. Historians usually denote the late 19th-century suffragettes as beginning the first wave of feminism which failed at first but which then ended with the grant of women's suffrage after World War I. Then there was a hiatus in the women's movement in England. The first wave of feminism did not change much in CofE theology.

The second wave of feminism coincided with the success of the long-delayed push for racial civil rights in the USA after World War II. It was therefore a phenomenon which is still within living memory.

This second wave of feminism was important in England, too. The second wave of feminism coincided with the beginning of a third age in the history of CofE theology and church practice. Women pressed for ordination, and the church could not yield to their demand without changing its beloved Prayer Book and ultimately its theology. Such changes in turn required consent from politicians and lawyers. Ultimately the church reacted to changes in English society and in English law and culture.

The process of change began in the CofE with the issuance of tentative trial liturgies. The trial of the new liturgies opened Pandora's box. In the discussion of trial liturgies, it became clear that the whole English language had changed. England is a very old country. English is an old language. The authorities had in time past suppressed regional accents of which there are very many, and in Wales schools even suppressed the local language, Welsh. English children were corrected in school when they spoke a regional accent, and Welsh children were forbidden to speak their own native language in school. The schools and the BBC spread the received version of English; a posh version often called the Queen's English. The discussion of the new trial books of liturgy revealed that many people simply did not understand the archaic language of the old Book of Common Prayer or of the Authorized Version of the Bible. Never mind whether people agreed with the Thirty-Nine Articles. People could not understand them. They could not understand Morning Prayer or the Gospels either. The new liturgies became the occasion for popularizing translations into demotic English of the posh or received English of Thomas Cranmer's Prayer Book. The same thing happened with the King James Bible. Even Richard Hooker's *The Laws of Ecclesiastical Polity* appeared in a new version translated into demotic English.

The English of the old books was very beautiful. The English of the new books was not beautiful. George Orwell – who chose to be buried in a CofE graveyard and with the old burial service of the Book of Common Prayer – wrote an essay “Politics and the English Language” about “swindles and perversions” as he called changes in the language of the Bible. Here is what Orwell wrote about a well-known verse from Ecclesiastes. He quoted the original. Here it is.

“I returned and saw under the sun, that the race is not to the swift, nor the battle to the strong, neither yet bread to the wise, nor yet riches to men of understanding, nor yet favour to men of skill; but time and chance happeneth to them all”.

Here is how Orwell changed it into what he called in modern English:

“Objective considerations of contemporary phenomena compel the conclusion that success or failure in competitive activities exhibits no tendency to be commensurate with innate capacity, but that a considerable element of the unpredictable must invariably be taken into account” [Orwell, 2023].

How does all this help us to discuss the connection of Anglican theology to English church attendance? Let us remember the two clergymen at the head of this essay. They were both examples of Bonhoeffer’s expensive grace. The two clergymen both thought of religion as a matter of personal belief. When they made their joke, they were discussing the separation between what Durkheim called the sacred and the profane. They thought that church attendance should nourish the personal faith of their parishioners. The clergymen cannot be blamed for that opinion, nor should we be surprised that parishioners, in contrast to the clergy, were of a different opinion.

The parishioners may never have read Durkheim, and they may never have heard of Bonhoeffer, but they acted out the theories of those two men. The parishioners thought of religion as the set of sacred rites that bound them to a social group. The parishioners sought cheap grace, in other words, not expensive grace. They thought of their church attendance as being about a sacred ritual in a social group. Proper clothing was necessary for the rite. Clothing was part of a ceremony, and by participating correctly in that ceremony they achieved and acted out their own sacred identity. Proper clothing enabled and empowered them. The new clothes therefore made them feel they were part of an important group, but in this case, they wanted to be part of a new and more fashionable group. Also, maybe they thought that the new group would not know much about them and would not wonder where they got new clothes. The new group would accept them at face value.

With all this in mind, let us speak of a post-Christian England. For much of the twentieth century, many people in England were nominally Christian, and many of them went to church. Remarkably, Pareto’s 80–20 balance appears in those data. The Church of England recently had about twenty percent of those who attended Christian worship in England, and other Christian denominations took the rest. Remarkably also, that 80–20 balance held steady while overall church attendance dropped by almost half. Here are some data. In the United Kingdom the decline in church attendance has been dramatic [Church Attendance, 2023].

There is not space enough in this essay to compare the decline in CofE attendance in England with the decline of TEC attendance in the United States although no doubt the two phenomena connect somehow. Please allow a mere faint suggestion, therefore. England is ahead of America by about sixty years. That was so in most cultural matters in the past. It may be so now. We may see in America later what we see in England now. This essay is about England but keep America in your mind as you read it. Church attendance in the United States remains relatively high by contrast to England, but the matter is complex, and US church attendance, while still high, is declining [New Statistics, 2009; Bradley, 2017].

So now we come to the middle point of this essay. Three social factors seem especially important in the collapse of overall UK church attendance. These social factors may account for the decline in CofE attendance in particular.

First, demographic changes strongly affected many of those among the English population whose ancestors had lived in Britain from the earliest times. Let us call them the aboriginal English population. The household structure of this aboriginal demographic group greatly altered. Their expectation of life lengthened while their fertility rate became lower. Mothers and fathers lived longer, but the mothers bore fewer children than their mothers did, and of the children who were born fewer of them lived with both biological parents. Older people increased in proportion while the proportion of children declined.

More adults lived alone. More of these older adults lived alone. Older adults living alone can be vulnerable. They may find such simple things challenging as transportation, exercise, entertainment, access to emergency medical care, and even daily food and house cleaning. Technology is very important in daily life now, and computers are important for instance, but older people may not have computer skills. Household size diminished in other words. Older people may replace children to become the principal dependent population in English society. One of the odd things about Britain is that the demand for housing remained strong even while the population growth petered out. (By the way, these same phenomena are now occurring in America. That substantiates the earlier guess that TEC attendance in America will fall in sympathy with the prior fall of CofE attendance in England) [Riquier, 2019].

The point is that these UK demographic changes accompanied a diminished role for conventional attendance at Christian religious worship in the aboriginal English population, and many of these people were – had been before – conventional CofE attenders.

Second, divorce may be the main cause. among the demographic causes of declining CofE attendance. Divorce may seem so closely related to household size that it hardly deserves separate mention, but divorce does require and deserve its separate discussion. Acceptance of divorce opened the floodgate to acceptance of other previously unaccepted social behaviors.

Divorce is a complex and difficult historical topic. Divorce became accepted and commonplace in Britain only after 1960. Before that date, divorce was so rare that skilled statisticians could ignore it when they computed the nation's social data. Divorce bore a social stigma, and the late Queen Elizabeth II for instance did not at that time receive divorced persons. Her sister Princess Margaret did not marry the man she loved, Group Captain Peter Townsend, in part because of the strictures which her sister the queen had to observe [Aronson, 1997].

As already said, the impact of divorce was not simple. While divorces rose in number, they may not have increased the rate of household breakdown. In past time, people had shorter expectations of life, and many households were broken up by death in much earlier stages of life than now. Also, communication was difficult in the past. If you fled an unhappy marriage, you could go to America or to Australia and your spouse would not be able to trace you. Now it is much more difficult to disappear. Therefore, the fall in deaths and desertions partly explains the fact that divorces rose in number without an equal rise in the rate of broken homes [Stone, 1990].

In sum, divorce may be key to declining church attendance. The rise of divorce directly correlated with the decline in church attendance. Divorce was more celebrated and more significant than most other similar social changes.

New secular tolerance for divorce put the CofE in harm's way. Divorce was harmful to the reputation and persuasive power of those clergy who argued for a strict connection of CofE theology to Holy Scripture. Scripture provided no support for divorce, and many clergy had therefore long bitterly opposed divorce. When the church at last accepted divorce, there was a subsequent relaxation of other scriptural prohibitions. This was all much easier once divorce was accepted. Still, divorce is the big one. For a long time now, the rise in divorce has remained an ever-present subject in popular discussion. Look at any tabloid newspaper, and you will see how important divorce still remains as a topic of discussion. Such notoriety undermined the security of marriage. It also undermined the authority of Holy Scripture in English society [Eberstadt, 2013, 217].

Divorce ushered in many other changes in household structure. Whatever the nature of changes in the structure of the household, they all had the same result: many people in the aboriginal English population stopped going to church. That was especially true of younger people. If you talk to Christian clergy in Britain or America, many of them will tell you that they observe a pattern by which people come to church as a family, and when the children grow into adolescence then they become less enthusiastic about church attendance. However, when these same children become adults, marry, and have their own children then they become again regular attenders at church. They

return to church because church gives them as new parents a secure social environment for their new children. However, there are fewer such new parents returning to church. That is because there are fewer such new children and fewer stable and conventional households. That means fewer regular church-goers.

The many recent changes with regard to church attendance do not mark the end of Christianity in England. They are part of a long line of such changes. At first, Christianity was a religion of slaves and women. Christians then were noted for their chastity. Christianity in its scriptures was partly hostile to households and family life. Early Christians lived in their own faith communities, not in autonomous extended households, and disciples such as St Paul encouraged young people to remain chaste, not to marry. This was a doctrine of emancipation. Christian young women found that chastity and the single life freed them from the endless cycle of pregnancy, childbirth, and death which was otherwise their lot in the ancient world. Christian doctrine about chastity was therefore very popular with young people, and monastic institutions eventually evolved to accommodate them. This all helped the Christian religion to grow in numbers and to spread in territory, but many Pagan and Jewish heads of households feared the early Christians precisely because the heads of households wanted their young people to marry and to stay within the confines and the authority of their extended families. Pagans associated docile obedience within households to loyalty to the emperor. Heads of households also pointed out that without sex and marriage there would be no new people. See especially an ancient novel, "The Acts of Tecla" [Ehrman, 2003, 113–121].

Bonhoffer argued that the early medieval Christian authorities saved Christianity by permitting the rise of monasticism. The historian Peter Brown supplied additional proof for this argument. In his account, Constantine the Great faced the following challenge. Julius Caesar offered a dole of grain to support the lives of all Roman citizens. In Constantine's time, this dole still also operated in many cities of the western Roman Empire. That meant that these cities had rich elites but then the cities also had many proud citizens who were comparatively poor. They would struggle or even starve without the free grain still given to them at this point by imperial tradition. The cities also had many slaves, but they at least were within society and therefore somehow housed and fed. Furthermore, hordes of people were on the outside of this society. The challenge was to maintain this imperial Roman system, and the Diocletian reforms did that by taxing commerce and by binding people to follow the trades in which they had been born and bred. Constantine shored up the system, but he disregarded the plight of those people who stood entirely outside the Roman system. It is no surprise in retrospect that, at the end, so many men and women outside the Roman system were willing to overthrow the Roman system entirely [Brown, 2012].

History may have made the CofE especially vulnerable to changes in divorce and household structure. That may have been so because of the origin of the CofE in the English Reformation. Sixteenth century Protestant reformers taught a new doctrine. They closely associated their reform of Christianity with a new attitude toward family and marriage. They abolished monastic life, and they closely associated themselves with the rise of the nuclear family, parents and children. Roman Catholicism was connected to extended households, and parents there arranged the marriages of their children. Parents and children lived in a large grouping with several branches and several generations. An older male was head of each household. Before the sixteenth century, extended households were the norm. After the Protestant Reformation, Protestants often allowed children to marry for love, and some Protestants regarded marriage as a civil contract, not a sacrament as it was for Roman Catholics. Nuclear families thus became commonplace among Protestants. Extended families made it difficult for young adults to make financial decisions based on expectations of profit and self-interest. The way out for individuals was to accept chastity and life in a religious institution such as a monastery or nunnery [Todd, Garrioch, 1989].

The Protestant Reformation led to the abolition of so many monasteries and nunneries that English-speaking young people had far fewer alternatives if they were disinclined to marriage. The nuclear family made flexible economic decisions easier, but it meant the only choices single young men had otherwise were to run away or to join the army.

Abolition of monastic and other religious houses also usually meant a reallocation of land. Medieval land use had been varied and complex. English law distinguished between chattel property and real property. Chattels were owned outright. People could dispose of chattels at will. Real property was land, and ownership of land was very complex. The old legal adage held that property was nine tenths of the law. That meant originally that young students of the law had to spend almost all their time studying land law. Poor people could thus have complex customary rights to use land although they did not own the land itself. They might pasture animals on common land for instance. With the abolition of monasteries, ownership might mean parliament might impose a simpler and, in many ways, a harsher system of land use with eventually the introduction sometimes of cash payments. Wool could be sold for cash, but food usually could not easily be transported to any great distance and therefore food was usually consumed locally and without cash payment. Wool was a cash crop, but wheat was not. You could not mix sheep and wheat. You had to enclose land to run sheep on it [Knowles, 1949–1959].

The matter was complex because the Black Death caused a catastrophic fall in the population. When that plague raged in the period before 1400, very many of the population died in various parts of England. Of course, this fall in population meant a fall in the demand for food so many landowners diverted the use of their land from food to sheep. Furthermore, after the year 1400 there was a rise in real wages. Fewer people meant fewer workers. Those who remained could demand higher wages. That was an additional incentive for landowners to put sheep on land because sheep required fewer hands and less skilled hands to tend them. Then soon thereafter the population began to recover its losses. Wages then fell. Unemployment then rose. These factors were not well understood at the time however. You get a graphic description of it all in the first part of Thomas More's *Utopia*, 1516. More was unaware of changes in population, and he blamed social distress on greed [More, 1895]

More's *Utopia* is a good book to read if you are interested in the Protestant Reformation in England. If you read it, then please remember Bonhoeffer's discussion of expensive grace. Remember Pareto also. Only a small proportion of early sixteenth-century people would have been sincere believers in religion. More was one. He remained a Roman Catholic. Queen Anne Boleyn and her daughter Queen Elizabeth I were also among the sincere believers, but they were Protestants. If you want to read more about them, then a recent book will give you a new and at the same time an accurate account of Anne Boleyn. This book showed the central role of sincere Protestant belief in Henry VIII's court. "Sad, high, and working, full of state and woe," said William Shakespeare of the court of Henry VIII. Anne Boleyn and Thomas More met the same fate. The best book on More was the 1956 biography of him by his son-in-law William Roper [Roper, 2003; Nolan, 2019].

This ferment among the religious elite was all a spur to the formation of nuclear families. People – especially those close to London – were tempted to move into cities where they could find work, mostly in domestic service. This mobility weakened the ties of rural people to the extended households in which they were born. There was a price. London death rates were higher than those in the countryside. Moving to London therefore exposed rural migrants to much higher risks of disease and death [Laslett, 1965].

Let us return to the present day. Many adults today now live in single-person households. Some of them have more than one dwelling in which to live alone. Many parents never marry. Many adults (and even children) live with whomever they please. If people do marry, they do not necessarily have children of their own.

Many people in England have lost even the memory of the nation's Christian beliefs. British popular culture is now overwhelmingly secular. It is about display. It is about consumption. It is also about being rich and cool. Remember that such changes took place many times in the past. And all that is anyway in conformity with Christian teaching.

If you read that things in the CofE have changed for the worse lately, be not afraid. You may remember the words of the third chapter of the First Book of Samuel. "The word of the LORD was precious in those days; there was no open vision". Yes, the CofE underwent a loss of conventional church attendance, but that loss has not diminished the church's importance for its core believers. Many of the people who left thought church-

going was about having the right clothes and meeting the right people, but it is wrong to disparage entirely the emphasis on clothing and social display as reasons for going to church. Clothing and social display play important roles in raising children. Sincere, good Christian people can think clothing and display are important parts of going to church. Sincere, good Christian people can disagree. The church will continue strong and well so long as it has its core of sincere believers. Nor can the loss of conventional church-goers diminish the truth of the Gospel.

If theology is not a main determinant of CofE church attendance, theology is nevertheless still important. Supply is still important in economic terms. Let us recommend a change in CofE theology, therefore, a change which may better situate the church in the present day.

The CofE has too little room for celibacy. Celibacy has a firm basis in scripture and in the life of Jesus himself. Celibacy has for two thousand years attached intensely religious Christian men and women to one another and to the church. If Bonhoeffer was right that the medieval church saved itself by allowing monasteries to flourish, that might be something which Anglicans could remember now. Celibacy is not for everyone, of course, but it is for some people. As the CofE is losing many of its conventional church-goers, the church would do well to make some changes. It must attend in various ways to the comfort of those intensely religious people who remain and who will remain. Remember the two American clergymen at the beginning of this essay. They thought that the mind is more than the body, the body more than the clothing.

Библиографический список

1. Act of Uniformity, Public Act, 1 Elizabeth I, c. 2. 1559 [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.parliament.uk/about/living-heritage/transformingsociety/private-lives/religion/collections/common-prayer/act-of-uniformity-1559/> (дата обращения 14.02.2023).
2. Aronson, T. Princess Margaret: A Biography / T. Aronson. – Washington, DC: Regnery, 1997. – 336 p.
3. Banfield, E.C. Moral Basis of a Backward Society / E.C. Banfield. – New York: Free Press, 1958. – 188 p.
4. Bonhoeffer, D. The Cost of Discipleship. Kindle Edition / D. Bonhoeffer. – London: SCM Classics, 1959. – 205 p.
5. Bradley, J.D. The Ultimate Guide to Understanding and Growing Church Attendance. October 23, 2017 [Электронный ресурс]. – URL: <https://pushpay.com/blog/church-attendance/> (дата обращения 04.09.2023).
6. Braudel, F. Identity of France / F. Braudel, trans. by Siân Reynolds. In 2 vols. – New York: Harper, 1988.
7. Brewer, D.J. The United States: A Christian Nation / D.J. Brewer. – Philadelphia: Winston, 1905. – 98 p.
8. Brown, C.G. The Death of Christian Britain: Understanding Secularization, 1800–2000 / C.G. Brown. – London: Routledge, 2009. – 304 p.
9. Brown, P. Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD. Kindle Edition / P. Brown. – Princeton University Press, 2012. – 759 p.
10. Church Attendance in Britain, 1980–2015. British Religion in Numbers [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.brin.ac.uk/figures/church-attendance-in-britain-1980-2015/> (дата обращения 04.09.2023).
11. Covel, W.A. Just and Temperate Defence of the Five Books of Ecclesiastical Polity Written by Richard Hooker / W.A. Covel, ed. by John A Taylor. – Lewiston, NY: Mellen, 1998. – 156 p.
12. Durkheim, E. The Elementary Forms of the Religious Life / E. Durkheim, trans. by K.E. Fields. – New York: Free Press, 1995. – 464 p.
13. Eberstadt, M. How the West Really Lost God: A New Theory of Secularization. Kindle Edition / M. Eberstadt. – Conshohocken, PA: Templeton Press, 2013. – 268 p.
14. Ehrman, B.D. Lost Scriptures: Books that Did Not Make It into the New Testament / B.D. Ehrman. – Oxford: Oxford University Press, 2003. – p. 342. “The Acts of Thecla”. – P. 113–121.
15. Keynes, J.M. Alfred Marshall, 1842–1924 / J.M. Keynes, ed. by A.C. Pigou // Memorials of Alfred Marshall. – London: Macmillan, 1925. – P. 1–66.
16. Knowles, D. The religious orders in England: 3 vols / D. Knowles. – Cambridge: Cambridge University Press, 1949–1959.

17. Laslett, P. *The World We Have Lost* / P. Laslett. – New York, Scriber, 1965. – 280 p.
18. Miller, C. *Richard Hooker and the Vision of God* / C. Miller. – Cambridge: James Clarke, 2013. – 347 p.
19. More, T. *Utopia* / T. More, trans. by Ralph Robinson. – Westminster: Constable, 1895. – 168 p.
20. Munz, P. *The Place of Hooker in the History of Thought* / P. Munz. – Westport, CT, Greenwood, 1971. – 217 p.
21. *New Statistics on Church Attendance and Avoidance*. Barna. 2009 [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.barna.com/research/new-statistics-on-church-attendance-and-avoidance/> (дата обращения 04.09.2023).
22. Nolan, H. *Anne Boleyn: 500 Years of Lies*. Kindle edition / H. Nolan. – New York: Little A, 2019. – 325 p.
23. Olson, D.V.A. *Toward Better Measures of Supply and Demand for Testing Theories of Religious Participation* / D.V.A. Olson // *The Oxford Handbook of the Economics of Religion*. – Oxford: Oxford University Press, 2011. – P. 135–149.
24. *Opinions of the U.S. Supreme Court. Church of the Holy Trinity v. United States*, 143 U.S. 457 (1892) [Электронный ресурс]. – URL: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/143/457/> (дата обращения 04.03.2023).
25. Orwell G. *Politics and the English Language* [Электронный ресурс]. – URL: https://www.orwell.ru/library/essays/politics/english/e_polit/ (дата обращения 04.03.2023).
26. Owen W. *Anthem for Doomed Youth*. Poetry foundation [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.poetryfoundation.org/poems/47393/anthem-for-doomed-youth> (дата обращения 04.03.2023).
27. Pareto, V. *The Mind and Society* / V. Pareto, ed. by Arthur Livingston. Vol. II. – New York: Harcourt, 1935.
28. Riquier, A. *Seniors are to blame for housing shortage, study finds*. Feb. 16, 2019 [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.marketwatch.com/story/seniors-are-to-blame-for-housing-shortage-study-finds-2019-02-06?siteid=yhoof2&yuptr=yahoo> (дата обращения 04.03.2023).
29. Roper, W. *The Life of Sir Thomas More* / W. Roper, ed. by G. V. Wegemer and S. W. Smith. – New York: Center for Thomas More Studies, 2003. – 62 p.
30. Stone, L. *Road to Divorce: England, 1530–1987* / L. Stone. – Oxford: Oxford University Press, 1990. – 528 p.
31. Todd, E. *The Explanation of Ideology: Family Structure and Social Systems* / E. Todd, D. Garrioch. – Oxford: Blackwell, 1989. – 240 p.

Текст поступил в редакцию 11.06.2023.
Принят к печати 08.07.2023.
Опубликован 28.03.2024.

References

1. *Act of Uniformity. Public Act. 1 Elizabeth I, c. 2. 1559*. Available at: <https://www.parliament.uk/about/living-heritage/transformingsociety/private-lives/religion/collections/common-prayer/act-of-uniformity-1559/>
2. Aronson T. *Princess Margaret: A Biography*. Washington, DC: Regnery, 1997, 336 p.
3. Banfield E.C. *Moral Basis of a Backward Society*. New York: Free Press, 1958, 188 p.
4. Bonhoeffer D. *The Cost of Discipleship*. Kindle Edition. London: SCM Classics, 1959, 205 p.
5. Bradley J.D. *The Ultimate Guide to Understanding and Growing Church Attendance*. October 23, 2017. Available at: <https://pushpay.com/blog/church-attendance/> (accessed on 4 September 2023).
6. Braudel F. *Identity of France*. Trans. by Siân Reynolds. In 2 vols. New York: Harper, 1988.
7. Brewer D.J. *The United States: A Christian Nation*. Philadelphia: Winston, 1905, 98 p.
8. Brown C.G. *The Death of Christian Britain: Understanding Secularization, 1800–2000*. London: Routledge, 2009, 304 p.
9. Brown P. *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*. Kindle Edition. Princeton University Press, 2012, 759 p.
10. *Church Attendance in Britain, 1980–2015. British Religion in Numbers*. Available at: <http://www.brin.ac.uk/figures/church-attendance-in-britain-1980-2015/> (accessed on 4 March 2023).
11. Covell W. *A Just and Temperate Defence of the Five Books of Ecclesiastical Polity Written by Richard Hooker*. Ed. by John A. Taylor. Lewiston, NY: Mellen, 1998, 156 p.
12. Durkheim E. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Trans. by K.E. Fields. New York: Free Press, 1995, 464 p.
13. Eberstadt M. *How the West Really Lost God: A New Theory of Secularization*. Kindle Edition. Conshohocken, PA: Templeton Press, 2013, 268 p.
14. Ehrman B.D. *Lost Scriptures: Books that Did Not Make It into the New Testament*. Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 113–121, 342.

15. Keynes J.M. *Alfred Marshall, 1842–1924. Memorials of Alfred Marshall*. Ed. by A.C. Pigou. London: Macmillan, 1925, pp. 1–66.
16. Knowles D. *The religious orders in England*: 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1949–1959.
17. Laslett P. *The World We Have Lost*. New York, Scriber, 1965, 280 p.
18. Miller C. *Richard Hooker and the Vision of God*. Cambridge: James Clarke, 2013, 347 p.
19. More T. *Utopia*. Trans. by Ralph Robinson. Westminster: Constable, 1895, 168 p.
20. Munz P. *The Place of Hooker in the History of Thought*. Westport, CT, Greenwood, 1971. — 217 p.
21. *New Statistics on Church Attendance and Avoidance*. Barna. 2009. Available at: <https://www.barna.com/research/new-statistics-on-church-attendance-and-avoidance/> (accessed on 4 September 2023)
22. Nolan H. *Anne Boleyn: 500 Years of Lies*. Kindle edition. New York: Little A, 2019, 325 p.
23. Olson D.V.A. Toward Better Measures of Supply and Demand for Testing Theories of Religious Participation. *The Oxford Handbook of the Economics of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 135–149.
24. *Opinions of the U.S. Supreme Court. Church of the Holy Trinity v. United States, 143 U.S. 457 (1892)*. Available at: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/143/457/> (accessed on 4 September 2023)
25. Orwell G. *Politics and the English Language*. Available at: https://www.orwell.ru/library/essays/politics/english/e_polit/ (accessed on 4 March 2023).
26. Owen W. *Anthem for Doomed Youth*. *Poetry foundation*. Available at: <https://www.poetryfoundation.org/poems/47393/anthem-for-doomed-youth> (accessed on 4 March 2023).
27. Pareto V. *The Mind and Society*. Ed. by Arthur Livingston. Vol. II. New York: Harcourt, 1935.
28. Riquier A. *Seniors are to blame for housing shortage, study finds*. Feb. 16, 2019 Available at: <https://www.marketwatch.com/story/seniors-are-to-blame-for-housing-shortage-study-finds-2019-02-06?siteid=yhoof2&yptr=yahoo> (accessed on 4 March 2023).
29. Roper W. *The Life of Sir Thomas More*. Ed. by G. B. Wegemer and S. W. Smith. New York: Center for Thomas More Studies, 2003, 62 p.
30. Stone L. *Road to Divorce: England, 1530–1987*. Oxford: Oxford University Press, 1990, 528 p.
31. Todd E., Garrioch D. *The Explanation of Ideology: Family Structure and Social Systems*. Oxford: Blackwell, 1989, 240 p.

Submitted for publication: June 11, 2023.

Accepted for publication: July 08, 2023.

Published: March 28, 2024.

Дубровская Е.Ю.

*Карельский научный центр РАН
185910, Россия, г. Петрозаводск, ул. Пушкинская, 11
ldubrovskaya@inbox.ru*

Российские военнослужащие в Финляндии: общественные настроения и трансформация христианских ценностей в годы Первой мировой войны



Аннотация. В годы Первой мировой войны вслед за изменениями в культурной и религиозной жизни значительные перемены претерпела духовная жизнь военнослужащих. Отмечено, что обстановка в гарнизонах автономного Великого княжества Финляндского и на военно-морских базах Балтийского флота не составляла исключения в этом отношении. О состоянии духа российских войск,

расквартированных в регионе, позволяют судить опубликованные источники и ранее не вводившиеся в научный оборот документы российских и финляндских архивов. На основе материалов коллекции «Русские военные бумаги» из Национального архива Финляндии, прежде всего, писем матросов, солдат и офицеров в редакции социалистических газет, выходявших в 1917 году, впервые проанализированы трансформации христианских ценностей, которые провоцировали состояние социального напряжения в армии и на флоте и вместе с тем укрепляли старые психологические стереотипы. Исследованы перемены в мировоззрении рядовых как высшей степени организации социального поля, проявляющегося в форме религии и политической идеологии. Их общественные настроения в период российской революции 1917 года и особенности изменения религиозности военных в кризисную эпоху рассмотрены в контексте трансформации политической системы как следствия системного кризиса в Российском государстве. На локальном материале российских войск в Финляндии показано, как менялась степень религиозности нижних чинов после Февральской революции и как шло их дальнейшее «расцерковление», о чём есть свидетельства военного духовенства. Письма дают возможность проследить, как антиклерикальные настроения военнослужащих сказались на их взаимоотношениях со священнослужителями и представителями традиционного общества во время поездок отпускников на родину.

Ключевые слова: Русская православная церковь, Финляндия, российские войска, Первая мировая война, революция 1917 г., общественные настроения, письма военнослужащих

Elena Yu. Dubrovskaya

*Karelian Research Center RAS
11 Pushkinskaya St., Petrozavodsk, 185910, Russia
ldubrovskaya@inbox.ru*

Russian Servicemen in Finland: Popular Moods and the Transformation of Christian Values during the First World War

Abstract. During the First World War, due to changes in cultural and religious life, the spiritual lives of military personnel underwent significant changes as well. This was not an exception for situations in the garrisons of the Autonomous Grand Duchy of Finland and naval bases of the Baltic Fleet. The mental state of Russian troops stationed in these regions can be judged based on published sources and documents from the Russian and Finnish archives, which had not previously been introduced into scientific circles. Based on the materials from the collection “Russian Military Papers” from the National Archives of Finland, specifically letters from sailors, soldiers, and officers published in socialist newspapers in 1917, the transformations in Christian values were analyzed for the first time, causing a state of social unrest in the army and navy while also strengthening old psychological stereotypes. Changes in the worldviews of the rank-and-file, as the highest level of organization of the social system, manifested themselves in the form of religion and political ideologies, have been investigated. Their popular attitudes during the Russian Revolution of 1917, and the peculiarities of changing religiosity among servicemen during the crisis era, are considered in relation to the transformation of the political system due to the systemic crisis of the Russian state. Local material from the Russian troops stationed in Finland demonstrates how the degree of religiousness among the lower ranks changed following the February Revolution, and how they further were “de-churching”, as indications of

military clergymen show. The letters allow us to trace how anti-clerical attitudes among servicemen affected their relationships with clergy members and representatives of traditional society on vacation trips to their home country.

Key words: Russian Orthodox Church, Finland, Russian troops, World War I, revolution of 1917, popular moods, letters of servicemen

Введение

Вплоть до начала 1990-х гг. история российских войск, дислоцированных в автономном Великом княжестве Финляндском в годы Первой мировой войны, рассматривалась в рамках общих канонов советской исторической науки, которые были сфокусированы в основном на вопросах революционного движения в вооружённых силах России. [Гаврилов, 1983; Киуру, 1965; Петраш, 1966; Хесин, 1971]. Современные исследователи, занимающиеся проблемой трансформации народного традиционного сознания под воздействием общественных перемен 1917 г., отмечают, что на конференциях и в недавних публикациях, посвящённых столетию Русской революции, вопросам религии, степени религиозности населения страны и «расцерковления» прихожан по-прежнему уделялось недостаточное внимание [Орловски, 2020, 256].

Сохраняют научную актуальность различные аспекты проблемы «Революционная культура и религия» [Кашеваров, 2005; Рогозный, 2008; Фирсов, 2002]. В русле этой темы интересно проследить на локальном материале российских войск в Финляндии, что происходило с религиозностью солдат и матросов, прежде всего, служивших в финляндской столице Гельсингфорсе (Хельсинки) – наиболее радикализованной военно-морской базе на Балтике, во время революции 1917 года. Источники по истории российской армии и флота в Финляндии на заключительном этапе финляндской автономии свидетельствуют о том, что в годы Первой мировой войны определённые трансформации претерпела духовная жизнь военнослужащих, реагируя на значительные изменения в культурной и религиозной жизни общества. В первую очередь и в наибольшей мере эти процессы коснулись рядовых солдат и матросов как самых массовых участников военных действий, повлияв на различные стороны восприятия ими окружающего мира [Гребенкин, 2010, 180].

Задача нашего исследования – рассмотреть прежде не изучавшиеся антиклерикальные настроения и примеры брутализации их поведения в контексте всеобщего отрицания прежних норм и ценностей, а также показать, как активисты демократических организаций в финляндских войсках в своей агитационной и пропагандистской деятельности использовали религиозные символы ради сакрализации новых ценностей.

Об этом можно судить на основании документов из фондов российских и финляндских архивов, в частности, материалов военной цензуры о состоянии духа войск, расквартированных в регионе. Они хранятся в обширной коллекции «Русские военные бумаги» Национального архива Финляндии. Уникальным источником являются письма солдат, матросов и офицеров нижнего звена, особенно тех, кто весной – летом 1917 г. были избраны в русские Советы и комитеты разного уровня, действовавшие в финляндской столице Гельсингфорсе (Хельсинки) и в других армейских и морских гарнизонах Финляндии. Большинство писем в редакцию «Известий Гельсингфорского Совета депутатов армии, флота и рабочих» остались неопубликованными и обнаружены в коллекции «Русские военные бумаги»¹ и в фондах Российского Государственного архива Военно-морского флота в Санкт-Петербурге (РГА ВМФ).

В работе использованы традиционные методы исторического исследования общественно-политических процессов, философско-исторической концепции герменевтики (теории истолкования текста источников, метода «вживания в текст») и дискурсивный анализ наряду с семиотическим методом междисциплинарного исторического исследования.

История русских войск, размещённых в Финляндии в заключительный период её пребывания в составе Российского государства, ведёт отчёт событий почти от

начала XIX века. В результате русско-шведской войны 1808–1809 гг. Финляндия была отвоевана у Швеции и присоединена к Российской империи, получив во многом уникальный статус автономного Великого княжества. Более чем вековое вхождение Финляндии в состав Российской империи обеспечивало значительное усиление геополитического положения империи и снижало уязвимость российской столицы с северо-запада [Luntinen, 1997]. Российские военные и гражданское население, прибывавшие в финляндское княжество, привезли с собой православное вероисповедание и русские обычаи, но отнюдь не стремились к нарочитой обособленности и противопоставлению себя жителям Финляндии, принадлежавшим к лютеранской конфессии.

В рассматриваемый период настоятелем православного Успенского собора в Гельсингфорсе был протоиерей Александр Александрович Хотовицкий (1872–1937). Его назначение состоялось 1 августа 1914 г. и совпало с началом Первой мировой войны. Вскоре по прибытии в Финляндию Хотовицкий приступил к изданию «Гельсингфорского приходского листка». За время своего служения в Великом княжестве он успел издать 20 номеров журнала², последний увидел свет в апреле 1917 г. [Погребов, 2011, 96–99]. Среди актуальных вопросов того времени, обсуждавшихся на страницах издания, обращает на себя внимание высоко оценённая его редактором работа финляндских лазаретов, обслуживавших русскую армию [Дубровская, 2008, 55–56].

В эти годы у подножия Успенского собора можно было видеть «часовню мира», установленную в честь заключения мирного договора в г. Фридрихсгам (Хамина) в 1809 г., по которому Швеция уступила России Финляндию. Однако этот символ прежней имперской власти нельзя обнаружить на карте современного Хельсинки. После окончания гражданской войны зимой – весны 1918 года часовня была разрушена: по-видимому, этот памятник больше других ассоциировался у победителей с русской властью, которая ушла в прошлое, но ещё раз была подвергнута уничтожению, теперь уже ритуальному стиранию. Сходная судьба постигла и освящённый в 1854 г. православный собор в честь и память св. благоверного Александра Невского в Свеаборгской крепости, прикрывавшей финляндскую столицу с моря. Собор вмещал до тысячи человек, имел электрическое освещение. С обретением финляндской независимости он был перестроен сначала в маяк, а затем в лютеранскую церковь.

Российские войска, стоявшие в Великом княжестве с начала XIX в., столетие спустя оказали заметное влияние на ход революционных событий 1917 года и гражданской войны между «белой» и «красной» Финляндией. К её началу, не трогаясь из мест расположения своих частей на северо-западной границе бывшей Российской империи, военнслужащие неожиданно оказались на территории независимого соседнего государства.

Перемены 1917 года в культурной и религиозной жизни российских военных

Российская революция 1917 г., породившая надежды на решительную демократизацию общества, вызвала прилив симпатий финляндцев к России. Население княжества надеялось на восстановление автономных прав Финляндии и её основных законов, ослабление тягот военного времени. Однако отличительной чертой первого – Февральского – периода революции стали кровопролитные стычки на военно-морских базах на Балтике, повлёкшие за собой гибель десятков офицеров Балтийского флота, и, прежде всего, в Гельсингфорсе [Казанцев, 2016, 66–114; Назаренко, 2017, 180–183].

Нельзя не согласиться с О.С. Поршневой в том, что на психологию участников Первой мировой войны воздействовали масштабы жертв, невиданные по меркам предыдущих эпох, и изощрённая жестокость, проявившаяся во время мирового конфликта. Как отметила исследовательница, «причащение» к насилию многомиллионной массы мобилизованных под ружьё и притупление восприятия смерти «привели к ожесточению огромной массы людей, выработке у них милитаризованного сознания, склонности к силовым действиям, девальвации ценности человеческой жизни» [Поршнева, 2007, 364].

Расправы, попадающие в разряд «массового иступления и уголовного куража», во многом были спровоцированы чудовищной отчуждённостью офицеров

от нижних чинов армии и флота. Представляется, что подметивший это московский историк В.П. Булдаков наиболее близко подошёл к объяснению солдатского и матросского насилия как особенно рельефно выраженного проявления социальной патологии революционной эпохи [Булдаков, 1997, 121–122]. Невиданная по жестокости и ошеломившая жителей Финляндии расправа над русскими офицерами армии и флота породила слухи о сотнях жертв бессмысленных и никем не санкционированных убийств 4–5 марта. Как вспоминал служивший на эсминце «Гайдамак» А.П. Белобров, тогда молодой офицер, «после этой ночи на всю мою жизнь наступило 4 марта 1917 года» [РГА ВМФ. Ф. Р-2226. Оп. 2. Д. 199. Л. 328].

По наблюдению А.Б. Асташова, известного специалиста в вопросах изучения военного опыта Первой мировой войны и, в частности, её религиозно-морального обеспечения, именно православная церковь во время войны взяла на себя миссию духовной мобилизации армии. Весной – осенью 1917 г. в условиях продолжавшихся военных действий духовенство оставалось одним из немногих инструментов, с помощью которых Временное правительство должно было решать идеологическую задачу мобилизации общества [Асташов, 2014, 580–581].

20 марта по приказу Начальника 106-ой пехотной дивизии генерал-лейтенанта Станкевича в г. Таммерфорс (Тампере) собрался съезд духовенства дивизии, который обсудил «создавшееся общественно-политическое положение в России», значительно повлиявшее на пастырскую деятельность духовенства. Признавая необходимым сосредоточить «идейное руководство духовенством дивизии» в лице священника опытного, «стоящего на уровне запросов переживаемого исторического момента», участники съезда единогласно избрали на должность благочинного 106-ой дивизии священника 424-го Чудского пехотного полка о. Льва Теодоровича. Как значится в послужном списке, до войны его пастырское служение было отмечено набедренником, скуфьёй и камилавкой – наградами, соответственными духовному званию, а в 1916 г. приказом по войскам 6-й армии – орденом св. Анны 3 степени.

Примечательно, что его избрание на должность в духе политических перемен 1917 года состоялось уже после того, как в 1916 г. Л.М. Теодорович получил это назначение по распоряжению Главного священника армий Северного фронта Иоанна Покровского, а в январе 1917 г. был утверждён приказом по дивизии [КА. 342:1 File 2073].

Весной 1917 г. писатель Л. Андреев назвал происходившее в стране «воскресением России из лица мёртвых народов» [Хеллман, 1987/1988, 4]. Переданное им восприятие послефевральских дней широкими слоями населения как «воскрешения» – возрождения страны – в революционной обстановке играло особую роль, не исключая, а, скорее, предполагая, участие духовенства в обновлённой жизни вчерашних подданных Российской империи. Как писал протоиерей А. Хотовицкий в пасхальном номере редактировавшегося им журнала, «Русь переживает в эти дни небывалое, великое. Все мы живём повышенной жизнью. Чудо обновления России, одухотворённое свободой, охватило нас. Повседневное, обычное отошло на задний план...» [Гельсингфорский приходской листок, 1917, 5–6]. «С праздником Свободы и с красным революционным яйцом» поздравил сограждан накануне праздника Пасхи солдат А. Крутов от исполкома Совета депутатов Або-Оландской укрепленной позиции, возникшего в г. Або (Турку) [Известия, 1917]. «Послали ли вы пасхальное яичко к Светлому Празднику в окопы, на передовые позиции?» – напоминал своим читателям и прихожанам о. Александр Хотовицкий. И русское население финляндской столицы откликнулось на этот призыв с тем же энтузиазмом, что и в начале войны в Рождественские, а затем и Пасхальные праздники 1915 г.

Примечательны образы свободы и единения граждан России в письме-обращении матроса Чугунова «к гражданам-воинам». В нём нашло отражение характерное для первых революционных месяцев представление рядовых о врагах Отечества во главе с бывшим российским монархом. Образы врагов часто наделялись зооморфными и инфернальными признаками: «У нас нет больше вампиров, сосущих наш пот и кровь. И с той высоты, где месяц назад сидел один из страшнейших и кровожаднейших вампиров, объявлено братство, равенство всех народностей, населяющих наше отечество. Теперь нет больше среди нас кровожадных леопардов: мы

все без различия общественного положения и вместе пасёмся в нашем отечестве, и пасёт нас малое дитя. Это наша юная, но сильная духом долгожданная, драгоценная свобода» [КА. 342: 6 File 11970].

В изобразительной символике Русской революции свобода выступала в виде прекрасной женщины в античном одеянии. А в представлении автора процитированного обращения, которое было озаглавлено «Великий социалист» и посвящалось изложению основ учения Христа, свобода предстаёт в общехристианском образе пастыря, зорко оберегающего, несмотря на свой младенческий возраст, вверенное его заботам беззащитное стадо.

Обращение «товарищ», прежде употреблявшееся революционным подпольем, весной – летом 1917 г. стало узнаваемой приметой языка победителей. Многие из них были носителями антиклерикальных воззрений, однако зачастую продолжали оставаться в поле воздействия глубокой религиозной традиции, даже не осознавая этого [Колоницкий, 2017, 61]. «Товарищи, на что нам братоубийство, на что нам завоевания и победы? – восклицал автор письма, адресованного в редакцию большевистской газеты, – Миллионы нас собраны и миллионы уже погибли и калек, а все за что? – да за ихние красноречия или дерись за ихние капиталы, что они, проклятые буржуи, назывкивают нас друг на друга, как собак, и заставляют лить дорогую православную кровь...» [Ильин-Женевский, 1933, 123–124].

Рядовые всё чаще стали замечать противоречия между церковной военно-патриотической риторикой и христианской этикой, в их сознании шёл «процесс изменения ценностных установок по отношению к нравственным нормам, запретам и ограничениям мирного времени, религиозным заповедям, создавались предпосылки для оправдания насилия в больших масштабах» [Поршнева, 2007, 365]. Недовольство политикой Временного правительства начало возникать у матросов и солдат финляндских войск уже в марте 1917 г. Одним из вопросов, обостривших их отношения с правительством, стал вопрос о присяге [Казанцев, 2016, 121–122]. Её текст 7 марта был утверждён Временным правительством без согласования с исполнительным комитетом Петроградского Совета рабочих и солдатских депутатов. Однако в условиях складывавшейся системы двоевластия многие финляндские гарнизоны во главе с гарнизоном Гельсингфорса и части войск, дислоцированных в княжестве, совсем отказались принимать присягу.

В редакционном портфеле гельсингфорских «Известий» хранится воззвание офицеров и команды заградителя «Мста» «к гражданам матросам и солдатам», отчасти проливающее свет на причины сложившейся ситуации. «Не успели мы сбросить с себя иго самодержавия с его отжившими гнусными посягательствами на всё святое нашей души», которое «в корне подрывало религиозные убеждения» и «отделяло нас стеной от наших братьев крестьян и рабочих», как вновь «перед нами ставят отжившую и ушедшую в область предания присягу», – писали моряки-балтийцы. Предлагаемую Временным правительством присягу они расценивали как проявление недоверия собственным вооружённым силам: «скажите всем как граждане Великой Свободной России, что мы любим нашу Свободу и Государство, которых защищали и будем защищать без всякой присяги», и обещали поддерживать Временное правительство «постольку-поскольку оно будет защищать и наши интересы». Но «пусть не торгуют нашими чувствами» – требовали они, ведь «мы теперь получили возможность исполнять истинное учение Христа, а присяга – это акт, противоречащий этому учению, и клясться перед Богом – это низко и гадко для свободного гражданина и недопустимо для нашей Свободной Родины». Авторы возвания призывали моряков и армейцев, отказавшись от принятия присяги, «не возвращаться на обломки старого» и «не осквернять память павших борцов за свободу» [КА. 342: 6 File 11970].

Приведение финляндских войск к присяге затянулось на несколько дней и потребовало выезда в отдалённые гарнизоны авторитетных в глазах военнотружущих представителей солдатских комитетов и православных священников из финляндской столицы. Предположительно, первыми в пограничном гарнизоне г. Торнео 11 марта приняли присягу на верность Временному правительству 14 депутатов созданного здесь комитета солдатских депутатов. Присягу проводил протоиерей Кре-

стовоздвиженской церкви при бывшем доме генерал-губернатора в Гельсингфорсе Д.В. Троицкий [КА. 342: 6. File 2875. Fol. 2]. На следующий день в Торнео спешно отправились четверо делегатов от Выборгского гарнизонного комитета, потребовав телеграммой, чтобы пограничники до их приезда соблюдали полный порядок [КА. 342: 6. File 2875. Fol. 11].

В.Б. Аксенов, изучив феномен «окопной религиозности», сформировавшийся на фронте, отмечает, что «перед лицом смерти даже не веривший в Бога человек проникался мистическими настроениями, искал потаённый смысл в знамениях и проч.», однако это далеко не всегда сближало солдат с полковыми священниками [Аксенов, 2019, 281]. Как показали исследователи сложившихся к 1917 году образов «внутреннего врага», тенденция неприятия нижними чинами «своих», ставших «чужими», прослеживается и в новых практиках взаимоотношений прихожан с духовенством. После Февраля по стране прокатилась волна насилия над священниками, а высмеивание попа-контрреволюционера было распространённой темой журнальной сатиры [Аксенов, 2019, 274].

В армейской и флотской среде помимо «буржуев», офицеров и чиновников старой администрации к потенциальным «врагам революции» также причислялись и представители духовенства. Так, депутат Свеаборгского крепостного артиллерийского полка Смирнов в июле 1917 г. сообщил в редакцию «Известий Гельсингфорского Совета» об услышанном им на улице высказывании некой русской женщины: «Для чего-то устроили противные солдатские советы, чтобы ещё хуже позорить честных людей». На вопрос депутата, где она служит, был получен ответ: «В Гельсингфорсе у священника». Показательно заключение автора письма: «Да, действительно, «хорошие люди» подтвердились... Прежде чем возиться с этими подкупленными прислугами, нам нужно подготовить все жизненное основание, дабы впредь не разводиться хаос, как это было при Николае» [РГА ВМФ. Ф. Р-315. Оп. 1. Д. 21. Л. 78]. Широкое морализирующее обобщение, немедленно сделанное на основании единственного упоминания о священнике, весьма характерно для умонастроений представителей «революционной демократии» в финляндских войсках.

Негативное отношение к духовенству прослеживается у армейских и флотских активистов, служивших в бывшей великокняжеской столице. Письма в редакцию гельсингфорских «Известий» часто повествуют об их поездках на родину во время отпусков с агитационными целями, в период посевной и т.п. Матрос Ф.И. Селезнев с линкора «Гангут», вернувшись из родной деревни Котельничского уезда Вятской губ. в августе 1917 г., с возмущением сообщил, что «там весь строй старого режима» и «господствуют попы, земский начальник, приставы-урядники». Автор письма, заверенного печатью Военного совета крестьянских депутатов линейного корабля и подписями председателя и секретаря, констатировал, что волостных и сельских комитетов в его родных краях «не существует». «Хотя и были выборы в комитеты, то мужики всецело согласились на попов», а когда «прошли эти личности в члены комитета», то стали ссылаться на свою неподготовленность: «что же мы, тёмные люди, будем обсуждать такие важные вопросы, пушай разбираются наши отцы духовные, они люди учёные, к этому делу способные». По словам Селезнева, «мужики всецело доверяют этим ленивцам труда», «матросов там ненавидят и говорят, что вы продали Родину и перебили всех людей в Петрограде и в Кронштадте, а нам проповедовать нечего, мы сами знаем, что, а что не знаем, нам Батюшка скажет. Это все там внушают попы» [КА. 342: 6. File 11970].

Кочегар с линейного корабля «Полтава» И.А. Зайцев в конце ноября просил редактора «Известий» до конца года высылать газету на адрес волостного комитета во Владимирскую губ., сославшись на неосведомлённость земляков об обстановке в стране: поскольку в комитете «занимает место председателя долговолосый чёрт, бывшие наши кровопийцы и приспешники Николая Кровавого», то «в настоящее время ничего здесь крестьянам не известно» [КА. 342: 6. File 11970].

Обратился к товарищам-гражданам с призывом «дать в деревни свет и образование» и рулевой сторожевого судна «Китобой» А. Кондачков, съездивший на побывку в село Любино Славгородского уезда Томской губ. По его утверждению, на запрос Духовной консистории вынести решение сельского собрания об открытии

здесь начальной школы, «поп просит, чтобы записались на одноклассную церковно-приходскую школу», а не двух-трёх – классную, поскольку «это развращает народ». «Так, товарищи, – заключил автор «Воззвания», – *извищенники* [священники. – Е. Д.] пропагандируют в деревнях, пугают наших граждан, забивают им головы, боятся, чтобы граждане не *прощещались*, потому что им с тёмным народом лучше и вольготней жить» [КА. 342: 6. File 11970].

Уроженец Новгородской губ. рассказал, что во время поездки в родную деревню не смог получить норму муки и сахара, положенную ему как отпускнуку. «У нас есть общехозяйственная лавка, и распоряжается поп того же села», однако «сколько они выдавали на человека, я этого не мог узнать ни у одного крестьянина, что поп там выдавал, кто пошёл с ним заодно». В заметке, озаглавленной «Впечатления из Новгородской губернии», не без сарказма описана его встреча со священником: «Когда я пришёл в село и узнал кое-у-кого, что мука и сахар есть в лавке, я пошёл к нему лично на дом. Когда я спросил этого косматого хама, почему это так всё не по закону ведётся всё дело, и как он на меня затоптал своими хамскими лапами. И вот я сначала подумал, что вот где старый *Прижим*. Ну, я всё-таки не испугался этого варвара и стал с ним разговаривать...» [КА. 342: 6. File 11970].

Подобные примеры подтверждают отмеченную В.П. Булдаковым дискуссионность вопроса о том, в какой степени на поведении солдат сказывалась антирелигиозная пропаганда, а в какой – всеобщее огрубление нравов во время войны и тотальное «проседание» культуры [Булдаков, 2020, 261]. А.Б. Асташов, тщательно проанализировав материалы цензуры, подчёркивает недоказанность часто встречающихся в исследовательской литературе утверждений о широко распространившихся накануне Февральской революции антимоноархических настроениях солдат-крестьян [Асташов, 2014, 649–650].

Выявленные им «прямые антицаристские, антиромановские настроения» обнаруживают себя лишь после Февральской революции, проявившись в полной мере накануне Октябрьского восстания. Подтверждением тому рассказ одного из матросов, который приехал в отпуск в с. Лубяницы Нижегородской губ. в октябре 1917 г. и «пошёл в церковь, т.к. был праздник». Здесь выяснилось, что «поп читает «во здравие» императора». Матрос заявил, что «так молиться не надо», ведь «мы свергнули его, а вы опять молитесь», но получил в свой адрес «со всех сторон проклятья» и угрозы «арестовать, связать». О том, что смог избежать расправы односельчан только благодаря вмешательству присутствовавшего здесь же солдата, он написал в гельсингфорские «Известия» и предупредил, что в деревне «настроение тревожное», «организации совершенно нет», а на выборах в Учредительное собрание земляки собираются голосовать за партию кадетов [КА. 342: 6. File 11970].

«Проискам» духовенства приписывалось и распространение популярных в войсках «заговорных писем», которые вследствие отторжения официальной религиозности в действительности служили для заполнения образовавшихся лагун религиозного сознания и становились «альтернативными формами культа, близкими к сектантству» [Аксенов, 2019, 288]. Об одном из подобных писем, полученном в ноябре 1917 г. из Гродненской вол. Минской губ., сообщил в газету матрос-подводник И. И. Кийко, служивший в г. Ганге (Ханко).

«Заговорное письмо», найденное «в Печерской лавре за иконой Божией Матери» и написанное «золотыми буквами самим Христом», содержало изложение Десяти заповедей. Оно обещало прощение грехов тем, «кто будет носить это письмо другому, будет давать переписывать, читать», а кто «будет иметь это письмо на войне, то неприятель не повредит», «кто будет иметь это письмо при себе носить, тот везде будет счастлив и получит Царствие Божие». Отказывавшимся верить «письму» грозило проклятие [КА. 342: 6 File 11970].

«Вот как они писали и за кого нас считали, – возмущался матрос, – и заставляли нас верить ихним лживым словам и воодушевляли нас тем именем, который проповедовал любовь между всеми братьями всего мира. А отцы наши духовные нам проповедуют, чтобы с этими словами шли на убой и убивать своих братьев от имени Иисуса Христа... Ох! Пастыри наши духовные, где ваша правда и когда правду вы скажете нам. А то все пишете нам ложь и ложь» [КА. 342: 6 File 11970].

О происходившей весной – осенью 1917 г. трансформации прежде значимых для рядовых солдат и матросов духовных ценностей красноречиво говорит обнаруженный в коллекции «Русские военные бумаги» черновик отчёта «О состоянии собора во имя св. благоверного Александра Невского» в Сеаборгской крепости и «О религиозно-просветительном состоянии военных чинов и духовенства в 1917 г.» [КА. 342: 6. File 11970].

В отчёте, подготовленном в конце 1917 года, по-видимому, настоятелем собора, сообщалось, что иконостас в соборе «благотворный», «иконы в нём, по преимуществу, святых русской крови», «стены покрыты масляной краской, чистые». Чёрные же пятна, которые были видны на колоннах и по потолку – это «следы от влетевших в собор и разорвавшихся снарядов» во время обстрела крепости в 1855 г. с английских и французских кораблей в период Крымской войны.

По словам автора документа, «в отчётном году в соборе всё обстояло благополучно»: «св. антиминс прочный и чистый, св. миро хранилось на св. престоле», ризница, церковная утварь и богослужебные книги имелись в необходимом количестве, копии метрических книг, книг брачного обыска и приходно-расходные хранились в целостности. Однако, перейдя к разделу «Паства», составитель отчёта заключил, что об этом «тяжело и писать». Если «до начала революции во время богослужений собор всегда был переполнен молящимися солдатами, а с начала поста многие говели и причащались Св. Тайн», то с четвёртой недели Великого поста, совпавшей с началом Февральских событий, «говели лишь единичные личности, богослужение стало проходить почти в пустом соборе». Лишь в первый день Пасхи «храм был переполнен молящимися нижними чинами», а до конца года молящихся в соборе было очень немного, «их количество незначительно увеличивалось лишь в двенадцатые праздники» [КА. 342: 6. File 11970].

«Но я глубоко убеждён, – пишет автор отчёта, – что воинские чины не потому перестали посещать богослужение, что с марта месяца вдруг стали неверующими, а из чувства малодушия, во избежание насмешек от “мало смыслящих”». «Пронесётся ураган, станет потише, улягутся страсти, и солдат опять пойдёт в храм умолять распятого Христа простить ему все возможные и невозможные прегрешения», – надеялся священник [КА. 342: 6 File 11970].

По его словам, «после государственного переворота вести беседы с воинскими чинами было невозможно»: их увлекали митинги и вопросы повседневной флотской и армейской жизни. Наряду с митинговой стихией войска охватило и стремление к образованию: в ротках, при матросских и солдатских клубах как грибы после дождя появлялись курсы и школы элементарной грамотности, проведение занятий в которых – с переменным успехом – возлагалось теперь на офицеров и активистов всевозможных комитетов. Попробовали обучать солдат грамоте и священники храма Александра Невского. «Записались в нашу школу 89 чел., начали заниматься 11», окончили курсы грамоты всего трое. «Пришлось закрыть и школу, – с сожалением писал составитель отчёта, завершив его характерным замечанием: «нет, ещё глубоко несознательны наш народ» [КА. 342: 6 File 11970].

Заключительный раздел документа посвящён «состоянию духовенства», которое, по словам участника и очевидца событий, «выполняя долг, служит Церкви и Родине по чистой совести», «не растерялось и сохранило мужество в тяжкие моменты революции, и Бог сохранил нас доселе». Автор заявил о решимости священников крепостного Храма продолжать своё служение, невзирая на тяготы переломного времени: «Благоприятным отношением военных чинов к своим пастырям теперь никто из духовенства похвалиться не может. Предоставляем всё устроить воле Божией, и сами будем впредь работать, не покладая рук» [КА. 342: 6 File 11970].

Выводы

Приведённый отчёт «О религиозно-просветительном состоянии военных чинов и духовенства» и письма моряков и армейцев в редакцию гельсингфорских «Известий» свидетельствуют о кризисе религиозного сознания рядовых военнослужащих, особенно заметном в заключительный период Первой мировой войны. Во время Февральской революции очевидны перемены в поведении прихожан в солдатских шинелях и матросских форменках как в пространстве Храма, так и за его

пределами. Эйфория первых дней революции стала доминирующим общественным настроением, не обошедшим рядовых и тех офицеров, кто приветствовал радикальные перемены в жизни страны. Из казарм и опустевшей церковной ограды оно выплеснулась на улицы гарнизонных городов Финляндии многолюдными демонстрациями военных, почувствовавших себя свободными гражданами.

Однако в период политического и духовного кризиса моряки и армейцы – пусть даже немногие – искали утешения в религии, что находит подтверждение в отказе от присяги на верность Временному правительству. Прежде в исследовательской литературе утверждалось, что единственной причиной отказа стало возмущение нижних чинов из-за нежелания правительства согласовать текст присяги с ведущим Петроградским Советом рабочих и солдатских депутатов. Рассмотренные письма военнослужащих показывают и религиозную мотивацию этой формы протеста.

В ходе дальнейшего развития революционных событий, когда вслед за политическими и социальными изменениями происходили и культурные трансформации, знакомые всем религиозные символы использовались в агитационной и пропагандистской деятельности активистов войсковых революционно-демократических организаций.

Одной из форм социального протеста стало негативное отношение российских военных к представителям духовенства, это проявлялось в многочисленных упоминаниях о повсеместно вспыхивавших конфликтах с местными священниками во время поездок солдат и матросов на родину. В их письмах служители культа предстают как олицетворение старого, отжившего мира и ушедших в прошлое порядков, в частности, это проявляется в организации школьного обучения. Опыт прочтения таких «эго-документов» подводит к пониманию, почему образ священника в дальнейшем оказался среди центральных «образов врагов» в советской пропаганде, когда вопрос образования стал основной ценностью трансформирующего большевистского проекта.

Сразу же после Февральской революции солдаты и матросы, даже находясь в иноэтничном и иноконфессиональном окружении, стали воспринимать Православную церковь как часть уже ликвидированного в Петрограде царского режима, что и определило вектор взаимоотношений с ней в дискурсе постфевральской культурной трансформации. Несомненно, христианские ценности и, прежде всего, следование заповеди «Не убий!» подверглись девальвации в мировосприятии вчерашних крестьян и рабочих, призванных под ружьё, задолго до Февральских событий 1917 года. Однако в полной мере отмеченный О.С. Поршневой «когнитивный диссонанс» [Поршнева, 2007, 364] смог проявить себя лишь в эти и последующие недели и месяцы, когда солдаты и матросы перестали быть безгласной массой. Их настроения зазвучали в выступлениях и обращениях сослуживцев, тех, кто мог и желал быть услышанным на митингах и со страниц русских социалистических газет в Финляндии.

Благодарность

Финансовое обеспечение исследования осуществлялось из средств федерального бюджета на выполнение государственного задания Института языка, литературы и истории Карельского Научного центра РАН, тема «Культурное наследие и исторический опыт Карелии и сопредельных ре-гионов: новые подходы и интерпретации» (№ 124022000029-0)

Acknowledgment

The financial support of the study was provided from the federal budget for the implementation of the state assignment of the Institute of Language, Literature and History of the Karelian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, the topic “Cultural heritage and historical experience of Karelia and neighboring regions: new approaches and interpretations” (No. 124022000029-0)

Список сокращений

АОУП – Або-Оландская укрепленная позиция
 РГА ВМФ – Российский государственный архив Военно-морского флота
 КА – Kansallisarkisto (Национальный Архив Финляндии, коллекция «Русские военные бумаги»)

Библиографический список

1. Аксенов, В.Б. Народная религиозность и образы духовенства в годы Первой мировой войны и революции / В.Б. Аксенов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2019. – Т. 37. – Вып. 1–2. – С. 272–303.
2. Асташов, А.Б. Русский фронт в 1914 – начале 1917 года: военный опыт и современность / А.Б. Асташов. – М.: Новый хронограф, 2014. – 740 с.
3. Булдаков, В.П. (Дискуссия) / В.П. Булдаков // Гражданская война в России: Жизнь в эпоху социальных экспериментов и военных испытаний, 1917–1922: Материалы международного colloquium (Санкт-Петербург, 10–13 июня 2019 г.). – СПб.: Нестор-История, 2020. – С. 261–262.
4. Булдаков, В.П. Красная смута: природа и последствия революционного насилия / В.П. Булдаков. – М.: РОССПЭН, 1997. – 376 с.
5. Гаврилов, Л.М. Солдатские массы гарнизонов русской армии в Октябрьской революции / Л.М. Гаврилов. – М.: Наука, 1983. – 222 с.
6. Гельсингфорский приходской листок. – 1917. – № 4. – С. 5–6.
7. Гребенкин, И.Н. Русский солдат в годы Первой мировой войны. Религиозные аспекты мировоззрения и их трансформация / И.Н. Гребенкин // Война и сакральность. Материалы Четвертых междунар. научн. чтений «Мир и война: культурные контексты социальной агрессии» (Санкт-Петербург – Выборг – Старая Ладога, 1–4 октября 2009 г.). – М.; СПб.: ИВИ РАН, 2010. – С. 180–183.
8. Дубровская, Е.Ю. Российские военнослужащие и население Финляндии в годы Первой мировой войны (1914 – 1918) / Е.Ю. Дубровская. – Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2008. – 128 с.
9. Известия Совета депутатов АОУП. – 1917. – 24 апреля.
10. Ильин-Женевский, А.Ф. Почему солдаты и матросы стали под знамена Октября. (Письма солдат и матросов в редакции большевистских газет в 1917 г.) / А.Ф. Ильин-Женевский. – Л.: Лен. обл. изд-во, 1933. – 138 с.
11. Казанцев, Д.Л. Воспоминания о службе в Финляндии во время Первой мировой войны: 1914–1917 / Д.Л. Казанцев. – М.: Кучково поле, 2016. – 320 с.
12. Кашеваров, А.Н. Православная Российская Церковь и советское государство (1917–1922) / А.Н. Кашеваров. – М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2005. – 443 с.
13. Киуру, М.Х. Боевой резерв революционного Петрограда. Из истории русских большевистских организаций в Финляндии / М.Х. Киуру. – Петрозаводск: Карельск. книжн. изд-во, 1965. – 223 с.
14. Колоницкий, Б.И. Семнадцать очерков по истории российской революции / Б.И. Колоницкий. – СПб.: изд-во ЕУ в Санкт-Петербурге, 2017. – 144 с.
15. Назаренко, К.Б. Балтийский флот в революции. 1917–1918 гг. / К.Б. Назаренко. – М.: Эксмо, 2017. – 448 с.
16. Орловски, Д. (Дискуссия) / Д. Орловски // Гражданская война в России: Жизнь в эпоху социальных экспериментов и военных испытаний, 1917–1922: Материалы международного colloquium. – СПб.: Нестор-История, 2020. – С. 256–259.
17. Петраш, В.В. Моряки Балтийского флота в борьбе за победу Октября / В.В. Петраш. – М.-Л.: Наука, 1966. – 267 с.
18. Погребов, С. Жизнь священномученика / С. Погребов // Воспоминание о Гельсингфорсе: Историко-литературный очерк. – Helsinki: LiteraruS, 2011. – С. 94–103.
19. Поршнева, О. С. Проблемы участия России в Первой мировой войне: ментальное измерение / О. С. Поршнева // Опыт мировых войн в истории России. – Челябинск: Каменный пояс, 2007. – С. 358–372.
20. Рогозный, П.Г. Церковная революция 1917 года (высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции) / П.Г. Рогозный. – СПб.: Лики России, 2008. – 224 с.
21. Российский государственный архив Военно-морского флота. Ф. Р-315. Оп. 1. Д. 21; Ф. Р-2226. Оп. 2. Д. 199.
22. Фирсов, С.Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.) / С.Л. Фирсов. – М.: НКПЦ «Духовная библиотека», 2002. – 623 с.
23. Хеллман, Б. Леонид Андреев и революция / Б. Хеллман // Русский листок в Финляндии. – 1987/1988. – № 6/1. – С. 4.

24. Хесин, С.С. Октябрьская революция и флот / С.С. Хесин. – М.: Наука, 1971. – 487 с.
25. Kansallisarkisto. (Коллекция «Русские военные бумаги»). 342: 6. File 2875; File 11970.
26. Luntinen, P. The Imperial Russian Army and Navy in Finland 1808–1918 / P. Luntinen. – Helsinki: SHS, 1997. – 486 p.

Текст поступил в редакцию 30.05.2023.
Принят к печати 24.06.2023.
Опубликован 28.03.2024.

¹ Дела коллекции нередко состоят из разрозненных документов и не имеют общей нумерации листов, как и в случае с письмами в редакцию гельсингфорских «Известий».

² С 22 августа 1917 г. протоиерей Хотовицкий был перемещён по настоянию Преосвященного Тихона (Беллавина), тогда митрополита Московского и Коломенского, на должность ключаря Московского кафедрального собора Христа Спасителя. С этого времени начался путь на Голгофу протоиерея, прославленного в лике новомучеников Финской Православной (1994), а затем и Русской Православной церквями. Как и тысячи других, его жизнь оборвалась в 1937 г. на Бутовском полигоне. Память о. Александра Хотовицкого отмечается 20 августа.

References

1. Aksenov V.B. *Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad]. 2019, vol. 37, no. 1-2, pp. 272–303 (in Russian).
2. Astashov A.B. *Russkij front v 1914 – nachale 1917 goda: voennyj opyt i sovremennost'* [Russian front in 1914 – early 1917: military experience and modernity]. Moscow: “Novyj hronograf” Publ., 2014, 740 p. (in Russian).
3. Buldakov V.P. *Grazhdanskaja vojna v Rossii: Zhizn' v jepohu social'nyh jeksperimentov i voennyh ispytanij, 1917–1922: Materialy mezhdunarodnogo kollokviuma (Sankt-Peterburg, 10–13 ijunja 2019 g.)* [Russian Civil War: Living in an Era of Social Experimentation and Military Trials, 1917–1922. Proc. of the International Symposium (St. Petersburg, June 10–13, 2019)]. St. Petersburg: Nestor-Istorija Publ., 2020, pp. 261–262 (in Russian).
4. Buldakov V.P. *Krasnaja smuta: priroda i posledstvija revoljucionnogo nasilija* [Red Turmoil: Nature and Consequences of Revolutionary Violence]. Moscow: “ROSSPJeN” Publ., 1997, 376 p. (in Russian).
5. Dubrovskaja E.Ju. *Rossijskie voennosluzhashhie i naselenie Finlandii v gody Pervoj mirovoj vojny* [Russian servicemen and the population of Finland during the First World War]. Petrozavodsk: Petrozavodsk State University Publ., 2008, 128 p. (in Russian).
6. Firsov S.L. *Russkaja Cerkov' nakanune peremen (konec 1890-h – 1918 gg.)* [Russian Church on the eve of changes (late 1890s – 1918)]. Moscow: NKPC “Duhovnaja biblioteka” Publ., 2002, 623 p. (in Russian).
7. Gavrilov L.M. *Soldatskie komitety v Oktjabr'skoj revoljucii* [Soldiers' committees in October Revolution]. Moscow: “Nauka” Publ., 1983, 222 p. (in Russian).
8. *Gel'singforskij prihodskoj listok* [Helsingfors parish leaflet]. 1917, no. 4, pp. 5–6 (in Russian).
9. Grebenkin I.N. *Vojna i sakral'nost'. Materialy Chetvertyh mezhdunar. nauchn. chtenij «Mir i vojna: kul'turnye konteksty social'noj agressii» (Sankt-Peterburg – Vyborg – Staraja Ladoga, 1–4 oktjabrja 2009 g.)* [War and Sacredness. Materials of the Fourth International. Scientific readings “Peace and War: Cultural Contexts of Social Aggression” (St. Petersburg – Vyborg – Staraja Ladoga, October 1–4, 2009)]. Moscow, St. Petersburg: Institut Rossijskoj istorii RAN Publ., 2010, pp. 180–183 (in Russian).
10. Hellman B. *Russkij listok v Finlandii* [Russian leaflet in Finland]. 1987/1988, no. 6/1, p. 4 (in Russian).
11. Hesin S.S. *Oktjabr'skaja revoljucija i flot* [October Revolution and Fleet]. Moscow: “Nauka” Publ., 1971, 487 p. (in Russian).
12. Il'in-Zhenevskij A.F. *Pochemu soldaty i matrosy stali pod znamenaj Oktjabrja. (Pis'ma soldat i matrosov v redakcii bol'shevistskih gazet v 1917 g.)* [Why soldiers and sailors became under the banners of October. (Letters of soldiers and sailors in the editorial office of Bolshevik newspapers in 1917)]. Leningrad: “Lenoblizdat” Publ., 1933, 138 p. (in Russian).
13. *Izvestija Soveta deputatov AOUP* [News of the Council of Deputies of the Abo-Oland Fortified Position]. 1917, April 24 (in Russian).
14. *Kansallisarkisto* (National Archives of Finland, Russian Military Papers Collection). Fund. 342: 6. File 2875; File 11970 (in Russian).
15. Kashevarov A.N. *Pravoslavnaja Rossijskaja Cerkov' i sovetskoe gosudarstvo (1917–1922)* [Orthodox Russian Church and Soviet state (1917–1922)]. Moscow: “Krutickogo podvor'ja” Publ., 2005, 443 p. (in Russian).
16. Kazancev D.L. *Vospominanija o sluzhbe v Finlandii vo vremena Pervoj mirovoj vojny: 1914–1917* [Memories of service in Finland during World War I: 1914–1917]. Moscow: “Kuchkovo pole” Publ., 2016, 320 p. (in Russian).
17. Kiuru M.H. *Boevoj rezerv revoljucionnogo Petrograda. Iz istorii russkih bol'shevistskih organizacij v Finlandii* [Militant reserve of revolutionary Petrograd. From history of Russian Bolshevik organizations in Finland]. Petrozavodsk: Karelian Publishing House, 1965, 223 p. (in Russian).

18. Kolonickij B.I. *1917: Semnadsat ocherkov po istorii rossiyskoy revolyutsii* [1917: Seventeen essays on the history of the Russian revolution]. St. Petersburg: European University in St. Petersburg Publ., 2017, 144 p. (in Russian).
19. Luntinen P. *The Imperial Russian Army and Navy in Finland 1808–1918*. Helsinki: SHS Publ., 1997, 486 p.
20. Nazarenko K.B. *Baltijskij flot v revoljucii. 1917–1918 gg.* [The Baltic Fleet in Revolution. 1917–1918]. Moscow: “Eksmo” Publ., 2017, 448 p. (in Russian).
21. Orlovski D. *Grazhdanskaja vojna v Rossii: Zhizn’ v jepohu social’nyh jeksperimentov i voennyh ispytanij, 1917–1922: Materialy mezhdunarodnogo kollokviuma (Sankt-Peterburg, 10–13 ijunja 2019 g.)* [Russian Civil War: Living in an Era of Social Experimentation and Military Trials, 1917–1922. Proc. of the International Symposium (St. Petersburg, June 10–13, 2019)]. St. Petersburg: Nestor-Istorija Publ., 2020, pp. 256–259 (in Russian).
22. Petrash V.V. *Morjaki Baltijskogo flota v bor’be za pobedu Oktjabrja* [Sailors of the Baltic Fleet in struggle for October’s Victory]. Moscow, Leningrad: “Nauka” Publ., 1966, 267 p. (in Russian).
23. Pogrebov S. *Vospominanie o Gel’singforsе: Istoriko-literaturnyj ocherk* [Memory of Helsingfors: Historical and literary essay]. Helsinki: “LiteraruS” Publ., 2011, pp. 94–103 (in Russian).
24. Porshneva O.S. *Opyt mirovyh vojn v istorii Rossii* [Experience of world wars in the history of Russia]. Cheljabinsk: “Kamennyj pojas” Publ., 2007, pp. 358–372 (in Russian).
25. Rogoznyj P.G. *Cerkovnaja revoljucija 1917 goda (vysshee duhovenstvo Rossijskoj Cerkvi v bor’be za vlast’ v eparhijah posle Fevral’skoj revoljucii)* [Church Revolution of 1917 (higher clergy of the Russian Church in the struggle for power in dioceses after the February Revolution)]. St. Petersburg: “Liki Rossii” Publ., 2008, 224 p. (in Russian).
26. *Rossijskij gosudarstvennyj arhiv Voенno-morskogo flota* [Russian State Archives of the Navy]. Fund P-315. Inventory 1. File 21; Fund P-2226. Inventory 2. File 199 (in Russian).

Submitted for publication: May 30, 2023.

Accepted for publication: June 24, 2023.

Published: March 28, 2024.



Уайт Д.М.



Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина
620075, Россия, г. Екатеринбург, ул. Тургенева, 4
d.m.uait@urfu.ru

История православной церкви в Прибалтике на примере прихода Олешница (Алайёэ) во второй половине XIX – первой трети XX в.

Аннотация. В статье рассматривается история русскоязычного православного прихода Олешницы в восточной части Эстляндской губернии/Эстонии. Его новизна заключается в том, что существует мало статей об отдельных православных приходах в Прибалтике. Автор показывает в статье, что жизнь олешницких прихожан и структура олешницкого приходского управления претерпели в рассматриваемый период глубокие изменения. Делается вывод, что изучение отдельного прихода является жизнеспособным подходом к истории церкви и социальной истории рассматриваемого периода.

Ключевые слова: Олешница, Алайёэ, Русская православная церковь, Эстляндия, Эстония, приход

James M. White

Ural Federal University
4 Turgeneva St., Ekaterinburg, 620075, Russia
d.m.uait@urfu.ru

The History of the Orthodox Church in the Baltic: The Parish of Oleshnitsa (Alajõe), Second Half of the 19th – First Third of the 20th Century

Abstract. The following article considers the history of the Russian-speaking Orthodox parish of Oleshnitsa in the eastern part of Estland province/Estonia. Its novelty lies in the fact that few articles exist on individual Orthodox parishes in the Baltic. The article demonstrates that the life of parishioners and the structure of parish governance underwent profound changes in the period in question. It concludes that studying an individual parish is a viable approach to church history and social history in this period. military clergymen show. The letters allow us to trace how anti-clerical attitudes among servicemembers affected their relationships with clergy members and representatives of traditional society on vacation trips to their home country.

Key words: Oleshnitsa, Alajõe, Russian Orthodox Church, Estland province, Estonia, parish

Введение

В русской и зарубежной историографии православной церкви в Балтийском регионе имперского и межвоенного периодов существуют обобщающие труды [Гаврилин, 1999; Rimestad, 2012; Мусаев, 2018], исследования конкретных вопросов (в особенности – обращения из лютеранства в православие) [Ryan, 2008; Tøllefsen, White, 2021; Gibson, Paert, 2022] и дискуссии об отдельных институтах и персоналиях [Raudsepp, 1998]. Повышенный интерес к политическим сюжетам, а также отдельным фигурам, привёл, однако, к недостатку исследований отдельных приходов, игнорированию проблемы становления православного сообщества в регионе [в качестве исключения см.: Schvak, 2021].

Отмеченное обстоятельство имеет ряд важных следствий для понимания истории православия. Приходы и сообщества вокруг них находились под сильным влиянием не только со стороны основных деятелей церкви и государства, но и ло-

кальных факторов, включая географическое положение, социально-экономическое состояние членов общин, этно-конфессиональный состав и региональную политику: иными словами, общины не просто отражали общие тенденции, но обладали собственными уникальными характеристиками, влиявшими на их развитие.

Кроме того, существующие исследования в основном сконцентрированы на имперском или межвоенном периодах в отдельности. Такой подход, однако, делает трудноразличимыми фундаментальные изменения, не позволяет проследить преемственность. Как неоднократно отмечалось учёными [Shevzov, 2004; Беглов, 2021], православный приход позднейимперского периода рассматривался как переживающий кризис многими церковными и секулярными реформаторами, полагавшими, что отсутствие юридического статуса, доминирование церковных органов, таких как консистории и Святейший Синод, и общий недостаток вовлечённости прихожан в управление делами их храмов являлись причинами вероотступничества в пользу других конфессий, а также общего снижения религиозности и социальной стабильности. Многочисленные обсуждения реформ, проходившие как централизованно (к примеру, во время Предсоборного Присутствия в 1906 г., Предсоборного Совещания в 1912–1914 гг. и Поместного Собора Русской Православной церкви в 1917–1918 гг.), так и на местном уровне (на «соборе» в Риге в 1905 году) существенно повлияли на структуру прихода, принятому Эстонской Апостольской Православной Церковью (ЭАПЦ). Согласно приходскому уставу ЭАПЦ, всё духовенство избиралось прихожанами, мирянам предоставлялось право голоса на крупных церковных собраниях, а вопросы финансов и управления были отданы в ведение выборным приходским организациям. Так продолжалось до середины 1930-х годов. Рассмотрение истории конкретного прихода от имперского до конца межвоенного периода позволяет нам понять, каким образом проявлялись эти существенные изменения в управлении приходом и какие элементы преемственности были сохранены.

Таким образом, целью статьи является исправление вышеупомянутого историографического казуса и демонстрация ценности исследования отдельного прихода в Эстляндской губернии/Эстонии. Интересующим нас приходом является Олешница (Alajõe) – православное религиозное сообщество, включающее в себя несколько деревень, расположенных на северном берегу озера Пейпус. В имперский период эта территория была частью Везенбергского уезда и благочиния: в межвоенный период принадлежала к региону Ййзаку. Община состояла почти исключительно из русскоговорящих крестьян и рыбаков, однако на окружающей территории преобладали эстоноязычные лютеране. В 1910 году население прихода составляло 1118 душ, в 1924 году оно увеличилось до 1238 человек, а в 1936 году сократилось до 1060 человек [ЕАА.1898.1.11.1; ЕАА.1898.1.69, б.с.; ЕАА.1655.2.2742, б.с.]. Приход вёл свою историю с 1884 года и существовал на протяжении всего рассматриваемого периода. Изучение данной общины даёт нам возможность взглянуть на то, как русскоговорящее православное сообщество сельских тружеников переживало бурные изменения позднейимперского и межвоенного периодов, каким образом в это время была устроена их религиозная жизнь и организация.

История прихода

Православие обладало прочными позициями на восточных берегах Чудского озера и в Эстляндии как таковой до завоевания этого региона Петром Великим в начале XVIII в. Присутствие старообрядцев также было существенным, хотя большая часть их центров находилась на юге Олешницы. Массовое обращение эстонцев и латышей в православие в 1840-х годах (около 100000 чел.) не оказало существенного влияния на регион, так как большинство обращений происходило в Лифляндской губернии.

В 1860-е гг. были предприняты попытки основать православный приход в Олешнице. В прошении, поданном архиепископу Рижскому Платону (Городецкому) в 1865 г., группа православных верующих из Олешницы заявляла, что им необходима собственная церковь и приход: «мы, крестьяне Олешницкие, всепокорнейше просим Вас не оставить нас своею милостью и льстим себя надеждою, что не оставите нашу просьбу» [ЕАА.1655.2.161.1об]. Это первоначальное прошение привлекло внимание православного иерарха и содействовавших ему священнослужителей

в дополнение к нескольким исследованиям, по результатам которых рекомендовалось основание православной церкви и прихода. К примеру, благочинный о. Павел Алексеев утверждал 11 марта 1867 года, что «построение церкви в селении Олешницах весьма желательно было бы и полезно для поддержания и утверждения в том краю Православия» [ЕАА.1655.2.161.5]. Однако перевод архиепископа Платона в 1867 году и непродолжительное пребывание в этой должности его непосредственных преемников привели к забвению проекта.

Лишь в 1883 г. в дело вновь были вовлечены высокопоставленные церковные и светские деятели. Произошло это в связи с русификацией региона. В надежде на вмешательство русского правительства в их социально-экономическую борьбу с немецкими элитами 15 662 эстонца обратились в православие между 1883 и 1887 годами [Полунов, 2018, 207]. Эстляндский губернатор, князь Сергей Владимирович Шаховской вместе с двумя сменившими друг друга рижскими епископами Донатом (Бабинским-Соколовым) и Арсением (Брянцевым) были непосредственно заинтересованы в окрестностях Олешницы, где они планировали отстроить женский монастырь, призванный защитить существующее русское православное сообщество от нападок немецкого лютеранства, привлечь эстонских крестьян в православие и утвердить русский облик региона: в последствии это станет Пюхтицким женским монастырём [White, 2020, 377–379].

Таким образом, начало 1880-х годов было прекрасным моментом для православных крестьян Олешницы, чтобы повторить прошение о храме и собственном приходе. Рассуждая о церкви, епископ Донат 9 сентября 1883 заявлял: «Параллельно православному русскому населению той же береговой местности расположено русское же население лютеранской веры. Оно с давнего времени выселилось из о. Пейпуса и, по неимению правых священников и церквей в этой местности, приняло лютеранство, но сохранило русский язык, посты, православные праздники и почитание икон вознесением пред ними свечей и лампадок в домах своих» [ЕАА.1655.2.172.3-3об]. В 1884 г. Синодом было санкционировано создание нового православного прихода в Олешнице. Губернатор Шаховской дал проекту свою полную поддержку: «что благоприятное разрешение этого ходатайства я признаю крайне желательным как для укрепления православных Олешницкого прихода в высказываемом ими усердии, так и вообще для утверждения православия в Эстляндской губернии» [ЕАА.1655.2.172.131-131об]. Конечным результатом стало то, что возведение церкви завершилось в 1889 году.

Между 1884 и 1917 гг. православный приход в Олешнице продолжал развиваться под эгидой ряда священнослужителей. От этих священнослужителей требовалось не только исполнение литургических обязанностей, но и обучение: в Балтийских губерниях того времени значительное внимание уделялось религиозному образованию в форме приходских школ [Paert, Schvak, 2014]. На 1910 г. в Олешнице действовало две приходских школы и две вспомогательных. На тот момент в этих школах училось 52 мальчика и 28 девочек [ЕАА.1898.1.11.2об]. Духовенство, кроме того, пытаясь улучшить экономическое, моральное и физическое благополучие своего сообщества посредством работы в Везенбергском обществе трезвости. Эта работа включала в себя чтение лекций на широкий спектр тем, таких как о Богородице, гигиене полости рта и кометах [ЕАА.1898.1.60, б.с.]. В 1914 г. эти лекции проводились с использованием картинок, брошюр, народного хора и граммофона [ЕАА.1898.1.64, б.с.]. За всю эту работу священник получал 1300 рублей в год, старший псаломщик 300 рублей, а младший – 200 [ЕАА.1898.1.11.1-1об].

Мирная жизнь прихода была потревожена в 1911–1912 г. вследствие крупного скандала, в который было вовлечено православное духовенство. 1 декабря 1911 г. тело Зинаиды Троицкой, жены о. Александра Троицкого, было обнаружено у стен церкви. В результате расследования по подозрению в её убийстве был арестован старший псаломщик Иван Болтов. Благодаря этому стали известны нелицеприятные факты обо всём духовенстве Олешницы. Зинаида изменяла о. Александру с рядом мужчин, включая младшего псаломщика Семёна Карпина. Священник знал об этих связях и имел по меньшей мере две своих: два других священнослужителя и брат самого Троицкого поясняли, что «поведение Зинаиды Троицкой было весьма легко-

мысленным и ходили слухи об её многократных изменах мужу, причём последний знал это и оставался вполне равнодушен, так как в течении многих лет не имел с Зинаидой Троицкой супружеских отношений и, по его словам “искал удовлетворения на стороне”, по виду чего с женой связывали его только хозяйственные интересы и он заботился о соблюдении внешних приличий» [ЕАА.105.1.11294.8об]. Болтов, который, по-видимому, опасался оказаться в беспомощном положении по отношению к священнику, нанял эстонского мастера по ремонту, чтобы украсть серию порнографических изображений, принадлежащих о. Александру, изображений, на которых священник был запечатлён в компрометирующем положении со своими любовницами: ими он планировал шантажировать священнослужителя. В ходе процесса в Нарве Болтов был признан невиновным, отчасти благодаря тому, что другие члены общины 18 декабря 1911 г. направили в суд прошение, в котором утверждалось, что Болтов «был человек богобоязливый и без укоризненного повидания и даже самого малого ребёнка никогда ни оскорблял и так же не пьяница» [ЕАА.105.1.11294.70].

Первая мировая война принесла Рижской епархии серьёзные трудности. Немецкое наступление 1915 г. повлекло за собой массовую эвакуацию православного духовенства из Балтийских губерний вглубь России. Тем не менее, Олешница всё ещё находилась довольно далеко от линии фронта. Ситуация изменилась в 1917–1919 годах со свершением русской Революции и сопутствующим ей продвижением немцев вглубь Балтийского региона. Революция положила конец имперским порядкам и дала волю тому, что историк П. Рогозный назвал «Церковной революцией», в ходе которой были изгнаны непопулярные священники и епископы-«распутинцы», а Святейший Синод оказался, по существу, бессилён предотвратить падение своего авторитета: приходские советы и местные церковные собрания формировались прихожанами [Рогозный, 2008]. Уход архиепископа Иоанна (Смирнова) создал в Балтийских губерниях ситуацию властного вакуума, который был заполнен в ходе совета епархии 25 и 26 мая 1917 г., выявившего глубокие противоречия между русской, эстонской и латышской частями духовенства. В июле эстонские проголосовали за учреждение Таллинского викариата и назначение Платона (Кульбуша) викарным епископом: Платон был рукоположен в епископы 31 декабря 1917 г. Однако он был убит большевиками 17 января 1919 г. Временный епархиальный совет созвал в марте 1919 г. церковный собор, который избрал двух епископов и епархиальный совет, требуя автокефалии от Московского патриархата, и принял, в основном без изменений, приходские уставы, утверждённые Всероссийским Поместным Церковным Собором 1917–1918 годов. В мае 1920 г. патриарх Московский Тихон (Беллавин) учредил автономную Таллинскую епархию: последовавший за этим собор избрал епископом Александра (Паулуса), рукоположив его в ноябре 1920 г.

Это время лишений и хаоса отразилось и на Олешнице. 10 октября 1917 г. о. Михаил Назаревский сообщал, что он переживает материальные трудности: «члены названного причта, как не имеющие наличных средств приобретать себе хлеб по таковой цене не в силах, а потому, естественно, голодают» [ЕАА.1898.1.67.96]. В 1918 г. немецкая оккупация и распад централизованной церковной власти привели к образованию приходского собрания и совета в Олешнице 7(20) января 1918 г., установивших Назаревскому плату в размере 200 рублей в месяц. Однако прошлые проблемы прихода теперь проявились в полной мере. Как сообщает Назаревский, «Прибыв в 1912 году в Олешницкий приход, я, между прочим, обнаружил здесь существование особой партии приверженцев священника Троицкого, партии ко мне относящейся довольно враждебно, но так как я получал жалованье от казны <...>, то и на существование подобной партии не обратил внимание» [ЕАА.1655.2.2590.2об]. Теперь, тем не менее, прихожане платили ему зарплату, и эта группа дала о себе знать. На приходском собрании 6(19) мая 1918 г. партия Троицкого потребовала снижения жалования о. Назаревского до 100 рублей в месяц: «они, очевидно, полагали, что я не соглашусь остаться в приходе за столь ничтожное вознаграждения и уеду» [ЕАА.1655.2.2590.3].

Начали циркулировать секретные обращения с требованиями устранить Назаревского из прихода. В этот момент в ситуацию оказались вовлечены немецкие оккупационные власти. Согласно о. Назаревскому, случилось это потому, что, когда

он рассказал своей жене о секретных обращениях, она расплакалась: плач привлёк внимание немецкого лейтенанта, квартировавшего у них. Узнав причину горя, лейтенант заявил, что происходящее в отношении Назаревского незаконно, и сообщил о ситуации местным властям. Троицкий был изгнан из региона [ЕАА.1655.2.2590.3об]. Между тем, сторонники Троицкого в приходе утверждали, что Назаревский был виновен «ложными доносами пред германскими властями, в 1918 году оккупировавшими Эстонию» [ЕАА.1655.2.2590.18]. Казалось, после изгнания Троицкого ситуация начала успокаиваться, но как только Эстонская освободительная армия в январе 1919 г. взяла регион под контроль, Троицкий появился снова. Наконец, приходской совет провёл в ноябре 1919 г. выборы и большинством голосов проголосовал против Назаревского: 26 голосов за, и 264 – против [ЕАА.1655.2.2590.16]. Хотя Назаревский и пытался остаться в приходе до того, как появилась бы возможность провести расследование, он твёрдо решил уйти весной 1920 г. Кризис завершился лишь 2 января 1921 года с единогласным избранием о. В. Шамардина.

Прочное положение приходских институтов было подкреплено новыми правилами, изданными в 1922 г. поместным собором ЭАПЦ, окончательно установившими, что священнослужители всех уровней должны избираться прихожанами. Это было связано с финансовой ситуацией. Эстонская Республика была одним из наиболее секулярных государств Европы. Республика не поддерживала приходы или священников финансово. Хотя национализация и перераспределение земель в основном коснулись крупных владений балтийских немцев, затронуты оказались и церкви, участки которых были конфискованы. Всё это означало, что ЭАПЦ теперь имела, в сущности, единственный источник финансирования – прихожан. В некоторых отношениях Олешница пострадала не так сильно, как другие приходы: она не получила земель в имперский период, а потому эстонскому государству нечего было национализировать, и приход сохранил право собственности на приходской дом, в котором жило духовенство. Тем не менее, на приход повлияла секуляризация образования в республике. В 1919 г. местное правительство изъяло школы из ведения православных общин: главная приходская школа Олешницы стала государственной школой [ЕАА.1898.1.68].

5 июля 1923 г. делегация эстонских православных священников попросила Патриарха Мелетия IV принять их церковь в лоно Константинопольского патриархата, а не Московского: Александр (Паулус) стал митрополитом Таллинским и всея Эстонии. В то же время сложности с русскоязычным крылом Церкви приобрели серьёзный характер. Русские прихожане требовали определённой автономии с 1920 г., с этого же года их интересы представлял Духовный совет православных русских приходов Эстии. В 1922 г. продолжающиеся требования дальнейшей автономии (особенно с учётом того, что Синод не контролирует русские приходы) привели к серьёзному разрыву между эстонской и русской частями церковью [Rimestad, 2012, 92–104]. В результате Духовный совет православных русских приходов Эстии был разогнан силовым способом в сентябре 1922 г. Частично ситуация разрешилась в 1924–1925 гг., когда ЭАПЦ была разделена на отдельные епархии, эстоноязычную Таллинскую и русскоязычные Печорскую и Нарвскую.

К 1925 г. новые порядки православной церкви в Эстонии прочно установились в Олешнице. Враждебные отношения между духовенством и прихожанами в годы войны и революции не возобновлялись. Приходское собрание регулярно созывалось для голосований по ключевым вопросам, утверждения финансовых документов, подготовленных приходским советом, для избрания членов приходского совета и должностных лиц. В целом приходские собрания посещались плохо: из нескольких сотен человек, обладавших правом присутствия и голоса, присутствовали лишь несколько десятков. Исключением явилось приходское собрание 10 июня 1926 г., на котором присутствовало 317 человек: основным вопросом было голосование по поправкам к приходскому уставу ЭАПЦ и начало приготовлений к государственной регистрации. Собираясь ежемесячно, приходской совет в основном занимался подготовкой финансовых документов. В этой финансовой работе совету помогала ревизионная комиссия, трое членов которой избирались на трёхлетний срок. На протяжении межвоенных лет состав приходского совета оставался относительно

неизменным, он контролировался несколькими местными семьями. Члены приходского совета занимали свои должности по три года. Избираться могли и мужчины, и женщины, как это видно из факта избрания в совет Ольги Щебеориной в 1934 г.

В целом совет вполне справлялся со своими функциями, составляя протоколы по требованию Нарвского епархиального совета и не получая серьёзных выговоров. Вместе с тем в адрес приходского совета выдвигались некоторые обвинения. Мария Болтова, жена псаломщика и просфорница, в 1930 г. заявляла, что «на каждом собрании [приходского совета] в квартире священника выпивали больше 5 литров водки, чем прихожане были не довольны» [ЕАА.1655.2.2739, б.с.]. Отношения между советом и духовенством могли периодически ухудшаться в зависимости от конкретных фигур. В 1930 г. о. А. Лавров имел конфликт с бывшим председателем приходского совета Николаем Пакком: «при всяком разговоре со священником или причтом, при всяком собрании совета недоброжелательство Пакка проявляется и передаётся совету» [ЕАА.1655.2.2740, б.с.].

В 1935 г. ЭАПЦ ограничила роль приходского собрания: теперь оно собиралось крайне редко. Большая часть его обязанностей перешла приходскому совету, состав которого расширился (в Олешнице до 14 членов): тем временем, исполнительные функции, ранее возложенные на приходской совет, были переданы новой организации, приходскому правлению. Согласно правилам, священник должен был возглавлять правление, а псаломщику надлежало быть секретарём. Хотя эта реформа существенно ограничила приходскую демократию, она, тем не менее, без возражений была принята в Олешнице.

В пункте 11 приходского устава ЭАПЦ подчёркивалось, что «на обязанности прихожан лежит забота о материальном содержании причта и об обеспечении его квартирами» [ЕАА.1655.2.2622.29], достигнуто это должно было быть за счёт членских взносов в приходе. Эти взносы были основным источником выплат духовенству: в Олешнице их платили все члены общины возрастом от 14 до 65 лет. В середине 1920-х гг. взносы составляли 8 марок в год, к 1930-м они увеличились до 15 центов, чтобы покрыть повышение зарплат священнослужителям, пока не снизились до 10 центов несколько лет спустя. Уклонение от уплаты приходских пошлин, по-видимому, стало существенной проблемой в Олешнице. В 1933 г. о. А. Лавров и приходской совет попытались решить эту проблему. Они предложили запретить людям с крупными задолженностями вступать в церковный брак: венчание могло быть разрешено только в случае погашения долга. Однако это немедленно привело к скандалу: «В половине седьмого вечера приехал свадебный поезд, настоятель распорядился открыть храм и прошёл в алтарь, приказав сторожу произвести все расчёты с женихом. Минут через пять после этого, в алтарь вошли, без разрешения священника, трое мужчине; из них священник узнал только одного и двое неизвестных были нетрезвы. На вопрос священника, что им угодно, один из них спросил об условиях платы за требу <...> Тогда один из стоявших на расстоянии шага от Св. Престола, надел шапку, дважды выругался площадной бранью по адресу Совета» [ЕАА.1655.2.2740, б.с.]. Нарвский епархиальный совет был вынужден разъяснить Лаврову и приходскому совету, что они не имеют права запрещать бракосочетания из-за наличия долгов по членским взносам. Коррупция также могла сказываться на сборе взносов в приходе. В 1932 г. Михаил Корнильцев, нанятый приходом для сбора взносов, был уличён в присвоении 108 крон [ЕАА.1655.2.2740, б.с.].

Оплата труда священнослужителей составляла заметную статью приходских расходов. Духовенство, кроме того, получало бесплатные комнаты в приходском доме. Однако это вознаграждение (1000 марок в месяц для священника и 500 марок в месяц для псаломщика в 1921 г., увеличившееся до 35 крон и 20 крон, соответственно, в 1930 г.) было недостаточным, особенно в свете того, что часть платы выдавалась натурой. Олешницкое духовенство страдало от задержки выплат со стороны приходских институтов: 7 марта 1922 г. они жаловались на то, что не получили обещанных жалований. Священнослужители попросили Духовный совет православных русских приходов Эстии обратиться к правительству за предоставлением финансовой поддержки. Однако Духовный совет отказался сделать это, заявив, что «вследствие провозглашённого в Эстонской Республике принципа отделения церк-

ви от государства, содержание священно- и церковнослужителей ни в какой степени не должно составлять обязанности государства или местных органов самоуправления и возбуждение подобного ходатайства Духовным Советом было бы совершенно неуместно» [ЕАА.1655.2.2591, б.с.]. О. Лавров утверждал, что приход мог позволить платить больше, если бы сократились расходы на алкоголь: «я еще не встречал среди деревенских жителей таких пьяниц, как в Олешнице» [ЕАА.1655.2.2740, б.с.].

Как и в имперский период, это вынуждало духовенство полагаться на вознаграждения, плату за различные религиозные требы. Вместе с тем, духовенству приходилось торговаться с прихожанами по поводу размера таких платежей и ходить по улицам в поисках припасов: «О. Василий Шамардин систематически с мешком за плечами и с корзинкой в руках обхаживал деревни, т.е. выражаясь обыденным языком нищенствовал» [ЕАА.1655.2.2740, б.с.]. О. Лавров пытался решить эту проблему, предложив ввести «налог» на исповеди: однако приходское собрание проголосовало против такого решения и было поддержано Нарвским епархиальным советом [ЕАА.1655.2.2740, б.с.]. Нет сомнений в том, что духовенство испытывало нужду. О.В. Шамардин попытался досрочно выйти на пенсию (православные священнослужители в Эстонии имели право на получение государственной пенсии в связи с их ролью в регистрации рождений и смертей), но ему было отказано, поскольку он не достиг возраста 60 лет. О.А. Лавров был вынужден просить помощи у Синода, чтобы заплатить за обучение своего сына в Нарвской городской русской гимназии [ЕАА.1655.2.2741, б.с.]. О.А. Ротковский оказался в долгу, когда ему пришлось оплачивать похороны своего 19 летнего сына, что заставило его просить финансовой поддержки у митрополита [ЕАА.1655.2.2742, б.с.].

У духовенства были и другие способы увеличить свои доходы, такие как руководство хором, выполнение приходской секретарской работы, преподавание. Впрочем, преподавательская деятельность представляла проблему для священнослужителей Олешницы. Все священники межвоенного периода (за исключением Назаревского) были переселенцами из России, а потому не имели эстонского гражданства: технически это означало, что они не имели права преподавать в государственных школах. Получить эстонское гражданство тоже было непросто: о. Г. Горский дважды предпринимал такие попытки, первый раз в 1926, второй – в 1930 г. [ЕАА.1655.2.2739, б.с., and ЕАА.1655.2.2740, б.с.]. В 1936 г. о. А. Лавров, ранее не получивший учительской должности из-за отсутствия у него эстонского гражданства [ЕАА.1655.2.2742, б.с.], был отстранён от преподавания стараниями директора школы в Олешнице Николая Каубиша. Этот человек выстроил против о. Лаврова обвинения, утверждая, что тот в пьяном виде пел дореволюционную застольную студенческую песню «Там, где Крюков канал» перед женщинами-прихожанками [ЕАА.1655.2.2742, б.с.]. Тем не менее, расследование, инициированное Нарвским епархиальным советом, привело к выводу о невиновности Лаврова по всем пунктам обвинения.

Наиболее серьёзный конфликт этого периода возник из-за поведения псаломщика Ивана Болтова (того самого Болтова, что был обвинён в убийстве жены о. А. Троицкого в 1911–1912 гг.). Судя по всему, отношения между Болтовым и о. Г. Горским не были тёплыми. Жена Болтова сообщала, что двое мужчин первоначально ладили, однако «через несколько времени приехала к нему из России монахиня и жизнь нашу совсем испортила. Ваше Высокопреосвященство, это такая безнравственная женщина, она позорит сама и наших монахинь Пюхтицкого монастыря» [ЕАА.1655.2.2739, б.с.]. 4 августа 1929 г. Горский и приходской совет созвали приходское собрание, чтобы разжаловать Болтова. Болтов обжаловал своё увольнение, в то время как совет представил обширный перечень обвинений, включавший пьянство, плохое пение, домогательства к женщине-учителю во время Пасхальных празднеств [ЕАА.1655.2.2739, б.с.] и незаконную продажу алкоголя из своей квартиры. По большей части расследовавший дело о. Н. Цветаев нашёл Болтова невиновным. Однако сам Болтов сознался в тяге к спиртному и продаже алкоголя. В результате Нарвский епархиальный совет подтвердил его отстранение. Тем не менее, Болтов отказался покидать приходской дом. Сторонники Болтова в общине также писали обращения и, по-видимому, оказывали давление на занимавшегося расследованием о. Цветаева. Наконец, приходское собрание решило не проводить выборы

нового псаломщика, ведь партия Болтова создавала слишком много проблем, чтобы голосование прошло спокойно.

Вместе с тем, вызывающее поведение и характер Болтова были скорее исключениями в среде православного духовенства Олешницы межвоенного периода. Всеми о. Горский характеризовался как аскет. О. Лавров проявлял выраженный интерес к миссионерской деятельности и педагогике, представив доклад о последней на Нарвском епархиальном съезде, проходившем 28–30 декабря 1938 г. [см. ЕАА.1898.1.10, б.с.]. Псаломщик М. Троицкий в 1920-х гг. обучался медицине в университете Тарту [ЕАА.1655.2.2740, б.с.].

Что касается выборов духовенства, то их в межвоенный период состоялось несколько. В 1925 г. состоялись конкурентные выборы, в которых участвовали отцы Г. Горский, М. Ласкеев и Н. Молчанов. На приходском собрании 20 декабря 1925 г. под председательством о. М. Кляровского были зачитаны заявки и биографии кандидатов. После этого о. Кляровский произнёс речь, в которой посоветовал прихожанам обратить «внимание не на душевные только качества избираемого священника, но и на его образование, т.к. в настоящее время корабель церковный обуреваются и необходимы поэтому такие служители, которые смело могли бы противостоять бурям и довести своё судно до наделённой и тихой пристани» [ЕАА.1655.2.2738, б.с.]. Присутствующих кандидатов попросили покинуть помещение, где проходило голосование. Горский победил и затем произнёс благодарственную речь в адрес прихода и председателя собрания.

В 1930 г., после смерти Горского, Епископ Иоанн (Булин) выдвинул кандидатуру о. А. Лаврова, предположительно в связи с его опытом миссионерского противостояния с «сектантством» [ЕАА.1655.2.2740, б.с.]. О. Лавров 17 декабря 1930 г. написал отчёт о баптистах в регионе: «Открыто секта проявилась в Олешницком приходе года 2-2½ тому назад. Здесь, в Олешнице, лет 10 проживает некая Копалыгина 58 лет, бывшая сестра милосердия, давняя сектантка <...> за всё время своего проживания в Олешницах (имеет здесь свой домик и усадьбу) она жила тем, что оказывала медицинскую помощь населению, но в последнее время она оставила свою практику и занялась открытой пропагандой баптизма» [ЕАА.1655.2.2740, б.с.]. В целях борьбы с сектой Лавров рекомендовал регулярно проводить лекции в деревнях, входивших в Олешницкий приход, и расширять приходскую библиотеку. Вместе с тем, позже у Лаврова возникли проблемы с некоторыми из этих баптистов: отмечая 6 марта 1934 г., что «сектантка Цыганова, жена учителя местной школе, в многих местах (вне прихода) клеветала на меня и мою жену, что мы живём очень плохо между собою, что я бью свою жену и что власти вмешались в нашу семейную жизнь и я и жена моя были арестованы и водворены для исправления в Печерский и Пюхтицкий монастыри» [ЕАА.1655.2.2741, б.с.].

В то время как антагонизм между православием и баптизмом был продолжением противостояния, существовавшего до революции, имело место и сотрудничество между бывшими конфессиональными врагами. В 1930-х гг. о. Лавров и приходские организации Олешницы скооперировались с лютеранским пастором из Ййсаку по вопросу русских и православных захоронений на кладбище лютеранской церкви Ййсаку. Эти захоронения принадлежали людям, погибшим в ходе войны за независимость Эстонии и последующей пандемии. Лавров и приходской совет подтвердили, что «за истекшие десятилетие могилы православных никем не наблюдались, кресты обвалились, холмики осыпались» [ЕАА.1655.2.2740, б.с.]. За этим последовала «вселенская панихида» 24 июня 1930 г. «при большом стечении эстонцев-лютеран» был учреждён комитет (в который входил лютеранский пастор) с целью создания «братского памятника» в память о мёртвых.

Как и в имперский период, духовенство и приходские организации оставались преданы делам благотворительности и образования среди паствы. В конце 1920-х гг. возник кружок женщин, чьей задачей была уборка помещений церкви. Также они проводили чайные вечера, перечисляя доход в пользу нищих прихода. Духовенство проповедовало и руководило как церковным хором, так и общенародным пением. О. А. Лавров и его жена одновременно возглавляли воскресную школу и детскую площадку [ЕАА.1655.2.2742, б.с.].

Заключение

Первоначально созданный в русле попытки распространить русское и православное влияние в восточной части Эстляндской губернии в период русификации, православный приход Олешница продолжил существовать в межвоенный период. Для прихода и прихожан изменилось многое. В имперский период прихожане и приходские институции не имели серьёзного влияния в приходе (власть находилась в руках епископа и консистории). Однако в межвоенный период приходские организации стали гораздо более влиятельны: так, в 1919–1920 гг. они доказали, что способны принудить к отставке своего священника. Это было связано с изменившимся политическим и экономическим статусом православной церкви в регионе. Если раньше церковь и её духовенство поддерживались имперским правительством, то Эстонская Республика была категорически светской – и её руководство не помогало религиозным организациям: действительно, некоторые из его политических шагов, такие как секуляризация и национализация образования, перераспределение земель, работали в ущерб ЭАПЦ и её священнослужителям. ЭАПЦ оказалась зависима от финансовых ресурсов прихожан, что придало последним значительное влияние.

Тем не менее, необходимо сделать две оговорки. Во-первых, ситуация стабилизировалась к середине 1920-х гг. В оставшиеся годы межвоенного периода продолжительных конфликтов между церковными властями, духовенством и приходскими организациями практически не возникло. Немногочисленные конфликты, которые всё же возникали, не угрожали расколом, разрывом отношений между приходом, духовенством и высшими церковными органами или отставкой духовенства. В конечном счёте приходские организации признали право иерархов ЭАПЦ устанавливать правила, которым необходимо подчиняться.

Во-вторых, между имперским и межвоенным периодами существует позитивная преемственность. Хотя приход и лишился собственной образовательной системы, а переселившиеся священнослужители сталкивались с трудностями при устройстве на работу в светские школы, они, определённо, не оставляли своей приверженности образованию молодёжи и участию в культурной и благотворительной работе. Несмотря на то, что сотрудничество с лютеранами, возможно, расширилось, евангелический протестантизм по-прежнему воспринимался как угроза. Приходское духовенство по-прежнему было бедно и зависимо от вознаграждений за отправление обрядов.

Таким образом, рассмотрев случай отдельного православного прихода, мы можем проследить, как духовенство и миряне Балтийских губерний пытались адаптироваться к изменяющимся временам и обстоятельствам.

Благодарность

Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда № 21-78-10119.

Acknowledgement

This research was supported by the Russian Science Foundation (RSF) grant 21-78-10119.

Список сокращений

ЕАА – Национальный архив Эстонии

Библиографический список

1. Беглов, А.Л. Православный приход на закате Российской империи: состояние, дискуссии, реформы / А.Л. Беглов. – М.: Издательство «Индрик», 2021. – 1048 с.
2. Гаврилин, А.В. Очерки истории Рижской епархии 19 век / А.В. Гаврилин. – Рига: Филокалия, 1999. – 368 с.
3. Мусаев, В.И. Православие в Прибалтике в 1890–1930-е гг. / В.И. Мусаев. – СПб.: Издательство Политехнического университета, 2018. – 336 с.
4. Полунов, А.Ю. Империя, православие и проблема реформ в Прибалтике: к истории религиозно-политической борьбы 1880-х – первой половины 1890-х гг. / А.Ю. Полунов //

- Православие в Прибалтике: религия, политика, образование 1840-е – 1930-е гг. Под ред. И. Пярт. – Тарту: Издательство Тартуского университета, 2018. – С. 207–227.
5. Рогозний, П.Г. Церковная революция 1917 года: высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции / П.Г. Рогозний. – СПб.: Лики России, 2008. – 224 с.
6. Gibson, C. Apostasy in the Baltic Provinces: Religious and National Indifference in Imperial Russia / C. Gibson, I. Paert // *Past & Present*. – 2022. – № 255 (1). – P. 233–278.
7. Paert, I. Orthodox Education in the Baltic Provinces of Imperial Russia and Independent Estonia from 1840s till 1941 / I. Paert, T. Schvak // *Quaestio Rossica*. – 2014. – № 3. – P. 142–158.
8. Raudsepp, A. Riia Vaimulik Seminar 1846–1918 / A. Raudsepp. – Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 1998. – 160 p.
9. Rimestad, S. The Challenges of Modernity to the Orthodox Church in Estonia and Latvia (1917–1940) / S. Rimestad. – Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012. – 333 p.
10. Ryan, D.C. Rumor, Belief, and Contestation amid the Conversion Movement to Orthodoxy in Northern Livonia, 1845–1848 / D.C. Ryan // *Folklore*. – 2008. – № 28. – P. 7–23.
11. Schvak, T. Oigeusu kirik Narvas ja selle konflikt Eesti riigiga aastatel 1918–1920 / T. Schvak // *Vabadussõja lõpp Narvas 1920*. Editor Igor Kopõtin. – Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2021. – P. 186–201.
12. Shevzov, V. Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution / V. Shevzov. – Oxford: Oxford University Press, 2004.
13. Tøllefsen, T.O. Navigating an Orthodox Conversion: Community, Environment, and Religion on the Island of Ruhnu, 1866–7 / T.O. Tøllefsen, J.M. White // *Scandinavian Journal of History*. – 2021. – № 46(5). – P. 642–664.
14. White, J.M. Russian Orthodox Monasticism in Riga Diocese, 1881–1917 / J.M. White // *Canadian Slavonic Papers*. – 2020. – № 62(3–4). – P. 373–398.

Текст поступил в редакцию 04.07.2023.

Принят к печати 02.08.2023.

Опубликован 28.03.2024.

References

1. Beglov A.L. *Pravoslavnyi prikhod na zakate Rossiiskoi imperii: sostoyanie, diskussii, reform* [The Orthodox parish on the eve of the Russian Empire: condition, discussions, reforms]. Moscow: “Indrik” Publ., 2021 (in Russian).
2. Gavrilin A.V. *Ocherki istorii Rzhskoi eparkhii 19 vek* [Essays on the history of Riga diocese in the nineteenth century]. Riga: “Filokaliya” Publ., 1999 (in Russian).
3. Gibson C., Paert I. Apostasy in the Baltic Provinces: Religious and National Indifference in Imperial Russia. *Past & Present*. 2022, no. 255 (1), pp. 233–278.
4. Musaeu V.I. *Pravoslavie v Pribaltike v 1890–1930-e gg* [Orthodoxy in the Baltic region, 1890s – 1930s]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Politehnicheskogo universiteta, 2018 (in Russian).
5. Paert I., Schvak T. Orthodox Education in the Baltic Provinces of Imperial Russia and Independent Estonia from 1840s till 1941. *Quaestio Rossica*. 2014, no. 3, pp. 142–158.
6. Polunov A.Yu. *Pravoslavie v Pribaltike: religiya, politika, obrazovanie 1840-e – 1930-e gg*. [Orthodoxy in the Baltic States: religion, politics, education in the 1840s – 1930s.]. Ed. I. Pyart. Tartu: Izdatel'stvo Tartuskogo universiteta, 2018, pp. 207–227 (in Russian).
7. Raudsepp A. *Riia Vaimulik Seminar 1846–1918* [Riga Spiritual Seminary in 1846–1918]. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 1998 (in Estonian).
8. Rimestad S. *The Challenges of Modernity to the Orthodox Church in Estonia and Latvia (1917–1940)*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012.
9. Rogoznyi P.G. *Tserkovnaya revolyutsiya 1917 goda: vysshee dukhovenstvo Rossiiskoi Tserkvi v bor'be za vlast' v eparkhiyakh posle Fevral'skoi revolyutsii* [The church revolution of 1917: the higher clergy of the Russian church in the struggle for power in the dioceses after the February revolution]. St. Petersburg: “Liki Rossii” Publ., 2008 (in Russian).
10. Ryan D.C. Rumor, Belief, and Contestation amid the Conversion Movement to Orthodoxy in Northern Livonia, 1845–1848. *Folklore*. 2008, no. 28, pp. 7–23.
11. Schvak T. *Vabadussõja lõpp Narvas 1920* [The end of the war of independence in Narva in 1920]. Ed. Igor Kopõtin. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2021, pp. 186–201 (in Estonian).
12. Shevzov V. *Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
13. Tøllefsen T.O., White J.M. Navigating an Orthodox Conversion: Community, Environment, and Religion on the Island of Ruhnu, 1866–7. *Scandinavian Journal of History*. 2021, no. 46 (5), pp. 642–664.
14. White J.M. Russian Orthodox Monasticism in Riga Diocese, 1881–1917. *Canadian Slavonic Papers*. 2020, no. 62 (3–4), pp. 373–398.

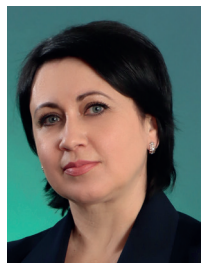
Submitted for publication: July 04, 2023.

Accepted for publication: August 02, 2023.

Published: March 28, 2024.

Такова А.Н.¹, Лаврова Н.С.²¹ Кабардино-Балкарский научный центр РАН² Кабардино-Балкарского государственного университета имени Х.М. Бербекова¹ 360000, Россия, г. Нальчик, ул. Пушкина 18² 360000, Россия, г. Нальчик, ул. Чернышевского 173¹ sanatakova@yandex.ru; ² lawrowa.natali2012@yandex.ru

А.Н. Такова



Н.С. Лаврова

Религиозная политика немецко-фашистской администрации в отношении ислама на оккупированных территориях на примере Кабардино-Балкарской АССР (август 1942 – январь 1943 гг.)

Аннотация. В работе на основе анализа архивных материалов, опубликованных источников и исследований историков предпринята попытка рассмотреть роль и место религии в деятельности немецко-фашистских оккупационных властей в период Великой Отечественной войны в одной из автономных республик Северного Кавказа – Кабардино-Балкарии. При этом в религии видится своего рода политический инструмент, направленный на достижение определённых, продиктованных историческим моментом целей. Активное апеллирование к религии немецких оккупационных властей в рассматриваемом субрегионе должно было способствовать достижению лояльности местного населения, восприятия им новой власти как власти, соответствующей их собственным интересам. Для достижения этой цели был задействован весь имевшийся на вооружении у фашистов пропагандистский потенциал – от плакатов соответствующей тематики и воззваний представителей местного населения, перешедших на сторону врагов, до постановки ярких зрелищных мероприятий, приуроченных к ключевым праздникам, совпавшим по времени с периодом оккупации республики. В статье делается вывод о том, что, несмотря на все усилия немецких оккупационных властей по достижению посредством обращения к религии, исповедуемой большинством местного населения субрегиона, лояльности жителей, эффект не был впечатляющим. Это связано как с очевидными просчётами и ошибками немецких аналитиков, преуменьшавших степень советизации кавказских автономий и игнорировавших факт наличия в них выраженной дифференциации населения по признаку религиозности, так и с тем, что, несмотря на пропагандируемую лояльность, немецкая администрация практиковала в Кабардино-Балкарии, возможно в чуть меньшей по сравнению с прочими регионами страны масштабах, стандартные фашистские приёмы и методы управления покорёнными территориями. Они убедительно демонстрировали истинную деструктивную сущность новой власти и лживость исходящей от неё пропаганды.

Ключевые слова: Кабардино-Балкария, Великая Отечественная война, религиозная политика, оккупационный режим, социум, пропаганда, конфессиональная политика

Aleksandra N. Takova¹, Natalya S. Lavrova²¹ Kabardino-Balkarian Research Center RAS; ² Kabardino-Balkarian State University n.a. H.M. Berbekov;¹ 18 Pushkin str., Nalchik, 360000, Russia; ² 173 Chernyshevsky str., Nalchik, 360004, Russia;¹ sanatakova@yandex.ru; ² lawrowa.natali2012@yandex.ru

Religious Policy of the German Fascist Administration in Relation to Islam in the Occupied Territories on the Example of the Kabardino-Balkarian ASSR (August 1942 – January 1943)

Abstract. Based on the analysis of archival materials, published sources and research by historians, an attempt is made to consider the role and place of religion in the activities of the Nazi occupation authorities during the Great Patriotic War in one of the autonomous republics of the North Caucasus Kabardino-Balkaria. At the same time, religion is seen as a kind of political tool aimed at achieving certain goals dictated by the historical moment. The active use of religion by the German occupation authorities in the region under consideration was intended to help achieve loyalty from the local population and their perception of the new

government as being in line with their own interests. To succeed in it, the entire propaganda potential available to the fascists was utilized, from posters about relevant subjects and appeals from representatives of the local population who had defected to the enemy's side, to staging colorful spectacular events timed to coincide with key holidays that were celebrated during the occupation period of the republic. The article concludes that, despite all the efforts of the German occupying authorities to gain the loyalty of the residents by appealing to the religion practiced by the majority of the locals in the subregion, the effects were not impressive. This was due to both the obvious miscalculations and mistakes made by German analysts, who downplayed the extent of Sovietization in the Caucasian autonomous regions and ignored the fact that there was pronounced differentiation among the population based on their religiosity, and also to the fact that, despite promoting loyalty, the German administration employed standard fascist techniques in Kabardino-Balkaria and perhaps other regions of a somewhat smaller scale than other regions in the country. They convincingly demonstrated the destructive nature of the new regime and the falseness of the propaganda coming from it.

Key words: Kabardino-Balkaria, the Great Patriotic War, religious policy, occupation regime, society, propaganda, confessional policy

Введение

Использование религии в качестве инструмента для достижения политических целей – явление, часто встречающееся в мировой истории. В настоящем исследовании предпринята попытка рассмотреть его практическую реализацию на примере деятельности немецко-фашистской администрации в одной из автономных республик Северного Кавказа – Кабардино-Балкарии, субъектообразующие этносы которой – кабардинцы и балкарцы, – являлись этническими мусульманами. Хронологические рамки работы ограничены в основном августом 1942 г. – январём 1943 г. – то есть периодом нахождения республики в оккупации, с небольшими временными отступлениями, необходимость которых обусловлена её логикой. Основными методами исследования являются анализ архивных материалов, дедукция, индукция, микроанализ, социальная психология.

Наиболее богатый пласт источников по изучаемой теме дают архивные документы, извлечённые авторами из различных хранилищ, большая часть из которых впервые вводится в научный оборот. Также используются ссылки на уже опубликованные документы и исследования ряда авторов, в которых так или иначе затрагиваются различные аспекты изучаемой темы. Среди них важны работы Д. Мотаделя, А.А. Татарова, Н.М. Емельяновой, Д.Н. Прасолова, Е.И. Журавлева и др. [Мотадель, 2020; Татаров, 2013; Емельянова, 1999; Прасолов, 2013; Журавлев, 2009].

Конфессиональное пространство Кабардино-Балкарии в предшествующий Великой Отечественной войне период

Для понимания того, что привнесли в религиозную сферу Кабардино-Балкарии оккупационные власти и как они посредством апеллирования к религии пытались реализовать свои политические цели, необходим краткий экскурс, касающийся процессов, происходивших в ней в предшествующий Великой Отечественной войне период.

В кабардино-балкарском обществе, как обществе традиционном, религия занимала важное место, так или иначе присутствуя в большинстве его сфер. В период революции и Гражданской войны её роль даже несколько возросла, так как действовавшие в субрегионе политические акторы, придерживавшиеся разных политических взглядов, добивались путём апеллирования к религии решения текущих утилитарных задач, продиктованных историческим моментом. Здесь даже сложился своего рода стратегический альянс между большевиками и некоторыми мусульманскими лидерами, поддержанный частью населения, внёсший, в итоге, решающий вклад в победу в Кабардино-Балкарии советской власти.

В первые годы после Гражданской войны, когда актуальной являлась задача упрочения позиций молодой советской власти, в отношении ряда особенностей, плохо согласующихся с ключевыми принципами строящегося советского общества, к коим, безусловно, относился и высокий уровень религиозности местного населения, власть руководствовалась принципом «учитывания». Поэтому в первой половине 20-х гг. XX в., несмотря на то, что курс на атеизацию в масштабах всей страны был уже вполне определённым, позиции религии в субрегионе продолжали оставаться прочными, так как лобового натиска власти на неё не происходило. Однако

при реализации масштабных преобразований в различных сферах происходило и опосредованное воздействие на религию ввиду того, что она была вплетена в абсолютное их большинство. Так, например, внедрение новой народной системы образования способствовало полной ликвидации религиозных школ. Схожим образом создание системы народных судов привело к упразднению шариатских и пр.

Водоразделом, знаменовавшим начало этапа силовой атеизации кабардино-балкарского общества, стали массовые крестьянские выступления второй половины 20-х – начала 30-х гг. XX в., произошедшие вследствие проведения в субрегионе непопулярных хозяйственных преобразований. В идеологии восставших крестьян КБАО религиозная составляющая занимала важное место, выступая в качестве одного из главных мобилизующих их участников элемента. Кроме того, организаторами и активными участниками данных выступлений нередко являлись служители религиозного культа и актив верующих. Ввиду этого в исторической науке указанные события на протяжении всего советского периода трактовались как «...антисоветские выступления, организованные и спровоцированные кулаками и реакционным духовенством» [История, 1967, 160].

Вследствие данных событий религия в Кабардино-Балкарии на официальном уровне стала рассматриваться как часть идеологии классовых врагов советской власти. Поэтому приёмы и методы государственной политики в её отношении ожидаемо ужесточились. Начались преследования служителей культа, правда, официально не по религиозным, а по политическим мотивам, открытые и латентные притеснения в отношении верующих и пр. Тем самым, по мнению ряда исследователей, «...реализовывался сепарационный вид модели конфессиональной политики, выразившийся в последовательном отстранении вероисповедных групп от участия в государственных делах» [Письменная, Рябков, Манузин, 2015, 60]. В широком смысле, как писал по этому поводу Д.Н. Прасолов, «...целью такой политики было «зачищение» этнокультурного пространства от традиционных компонентов для более целостного насаждения новых ценностей советского социокультурного комплекса» [Прасолов, 2013, 357].

Реализация атеистической политики в субрегионе в эти годы, однако, была сопряжена и с рядом важных нюансов, существенно влияющих на её результат. Так, широко распространён был формализм в практической деятельности её конкретных исполнителей. Вследствие этого «нужный» властям результат в данной сфере достигался далеко не всегда. Последний тезис как нельзя лучше иллюстрирует ситуация с культовыми зданиями. На указанном вопросе необходимо остановиться чуть подробнее ввиду того, что он напрямую связан с фактами, которые будут изложены ниже.

Как известно, одним из методов антирелигиозной работы в предвоенный период являлось массовое закрытие культовых зданий и их перепрофилирование под светские нужды (музеи, клубы, библиотеки, реже – помещения хозяйственного назначения). Данные по закрытию культовых зданий рассматривались как один из важнейших показателей успешности реализации на местах атеистической работы. Согласно сведениям архивов Кабардино-Балкарии, к началу Великой Отечественной войны в субрегионе уже не оставалось ни одной действующей мечети [УЦГА АС КБР. Ф. Р-780. Оп. 1. Д. 110. Л. 148]. Правда, ряд исследователей, ссылаясь на документы центральных архивов, приводит иные данные. К примеру, Н.М. Емельянова указывает, что в 1938 г. в республике «...функционировали и были юридически оформлены 36 мечетей» [Емельянова, 1999, 72–73]. Схожие цифры в своей работе даёт и И.Л. Бабич [Бабич, 2001, 131].

Объяснение такой большой разницы в оценке столь, в общем-то, «простого» фактологического вопроса, по нашему мнению, кроется в том, что, вопреки проводившейся на официальном уровне политике, направленной на поступательное сокращение числа культовых зданий, которая на бумаге реализовывалась успешно, немалая их часть де-факто перепрофилирована так и не была. Косвенно данный вывод подтверждает один интересный документ. Так, на заседании Президиума Верховного Совета КБАССР 20 мая 1939 г., был отмечен и подвергнут яростной критике факт повсеместного игнорирования на местах предписаний о перепрофилировании

культовых зданий [УЦГА АС КБР Ф. Р-717. Оп. 1. Д. 177. Л. 8 об]. В приведённом документе не содержалось каких-либо количественных данных. Однако его обсуждение на самом высоком уровне свидетельствует, как минимум, об общественно значимых масштабах рассматриваемого явления. Определённо утверждать, что происходило в этих официально закрытых, но по каким-то причинам не перепрофилированных культовых зданиях, не представляется возможным. Исследователь Н.М. Емельянова, к примеру, утверждает, что к концу 30-х гг. XX в. в Кабардино-Балкарии «...60 мечетей действовали без разрешения властей, на свой страх и риск» [Емельянова, 1999, 72–73]. По нашему мнению, есть основания допустить возможность того, что в предвоенный период в части официально закрытых культовых зданий продолжала вестись деятельность, соответствующая их прямому назначению.

Ситуация с культовыми зданиями – это лишь один из ярких примеров, иллюстрирующих сложность в оценке процессов, происходивших в религиозной сфере республики в предвоенный период. При их анализе необходимо иметь в виду частое несоответствие официальных данных, заточенных на подачу информации в «нужном» ключе. Безусловно, к началу 40-х гг. XX в. роль и место религии в социуме Кабардино-Балкарии, по сравнению с началом советского периода, изменились. Её функционирование, ввиду ликвидации всех официальных каналов трансляции религиозной культуры стало, конечно, менее упорядоченным. Однако религиозная жизнь в субрегионе в целом сохранялась и продолжала занимать важное место в его повседневности.

Религиозный аспект в планах немецко-фашистских завоевателей

Использование религии в качестве инструмента политики не являлось новшеством периода Великой Отечественной войны и встречается в мировой истории часто. У лидеров Третьего рейха в этом отношении имелся довольно основательный задел, так как попытки использовать религию активно предпринимались руководством кайзеровской Германии ещё в период Первой мировой войны.

Реалии войны с СССР, сложившиеся в результате срыва блицкрига, осознание того, что война принимает затяжной характер, а для обеспечения её ведения необходимы стратегические сырьевые ресурсы и, в первую очередь, нефть, предопределили выделение Северного Кавказа в качестве одного из основных направлений в кампании 1942 г., воплощённой в стратегической операции «Эдельвейс». Основные задачи данной операции были изложены в Директиве № 45, подписанной Гитлером 23 июля 1942 г. [Исторические документы, 2023]. Согласно ей, предполагался прорыв на южном участке фронта, уничтожение советских войск западнее Дона, захват нефтеносных районов Кавказа, последующее продвижение в Закавказье и, как генеральная цель, – овладение бакинскими нефтяными месторождениями. Для осуществления данной операции группа армий «Юг» была разделена на группы «А» и «Б». На группу «А» было возложено проведение операции «Эдельвейс», на группу «Б» – захват Сталинграда. На реализацию операции «Эдельвейс» немцами были брошены огромные силы, включавшие в себя 168 тыс. солдат и офицеров Вермахта и более 1.5 тыс. танков. Кроме того, вместе с военными на Кавказ было направлено около 14 тыс. специалистов-нефтяников [Мужехоева, 2020, 293].

Выделение Северного Кавказа в качестве одного из главных направлений удара немецких сил естественным образом способствовало актуализации вопроса выработки «правильной» тактики отношений с населением региона. Растянность и нестабильность линии фронта, гористый рельеф местности, объективно осложнявшие контроль над территорией, делали вопрос достижения максимально стабильной обстановки в зоне оккупации архиважным. Желаемым результатом при этом являлось обеспечение благосклонности местного населения. Поэтому на Кавказе немцы усиленно педалировали идею своей высокой «освободительной» миссии, внедряя в общественное сознание, посредством всего имеющегося у них на вооружении пропагандистского потенциала, идею о том, что новая власть «...соответствует интересам самих кавказских народов» [Нюрнбергский процесс, 1966, 209].

Пропагандистская деятельность немецко-фашистских оккупационных властей на Северном Кавказе в целом была проникнута данной идеей. В процессе её реализации апеллированию к религии уделялось важное место, что являлось продуманным ходом, подкреплённым, со свойственной немцам педантичностью, аналитическими

работами. В монографии Д. Мотаделя «Ислам в политике нацистской Германии 1939–1945 гг.» [Мотадель, 2020], в частности, упоминается ряд подобных трудов. Так, в конце 1941 г. политическим отделом НСДАП был выпущен меморандум, в котором, в частности, анализировались перспективы использования религиозного фактора в войне против СССР. В нём «...подчёркивалось значение ислама для войны и утверждалось, что <...> статус “защитника ислама” обещает Третьему рейху большие политические успехи» [Мотадель, 2020, 102]. Схожие суждения содержались и в меморандуме «СССР и ислам», подготовленном в мае 1942 г. военной разведкой Вермахта [Мотадель, 2020, 103]. В этой работе содержался подробный анализ советской политики в отношении ислама после Октябрьской революции, делался вывод о том, что «...в Советской России коммунистическая пропаганда не смогла ослабить ислам... Соответственно, мусульманские религиозные чувства и тесно связанный с ними племенной национализм необходимо “эксплуатировать”» [Мотадель, 2020, 103]. Увы, обе указанные работы, представляющие несомненный интерес для исследователей, на русский язык не переведены.

Религиозная политика немецко-фашистской администрации в Кабардино-Балкарии в период оккупации

Наступление немецких частей на Кавказ развернулось летом 1942 г. Бои на территории Кабардино-Балкарии начались с середины августа 1942 г. По мере отступления частей Красной армии республика оказалась в оккупации, продлившейся до первой декады января 1943 г. По данным А.А. Татарова, «...районы Кабардино-Балкарии находились под оккупацией разное время (Зольский, Баксанский, Терский, Майский, Курпский, Прохладненский, Кубинский, Прималкинский – 5 месяцев; г. Нальчик, Лескенский, Чегемский, Хуламо-Безенгиевский, Черекский и Эльбрусский – более 2 месяцев)» [Татаров, 2013, 102].

Уже в период наступления на Кавказ среди немецких солдат был распространён ряд инструкций и директив, исходящих от военного командования, задействованного в операции «Эдельвейс», разъясняющих специфику региона и регламентирующих характер взаимоотношений с местным населением. Религиозной составляющей в них уделялось особое внимание. Хорошо иллюстрирует последний тезис директива командующего группой армий «А» В. Листа. В ней говорилось о необходимости «...рассматривать мирное население как союзников, с терпимостью относиться к местным верованиям и обычаям, а также уважать честь женщин Кавказа» [Мотадель, 2020, 194]. «В области религии: полнейшая терпимость, не отдавать предпочтения ни одной из религий <...> необходимо учитывать особое значение ритуалов и обычаев ислама. Церковные здания вернуть в распоряжение населения», – говорилось в документе [ГАРФ. Ф. 7445. Оп. 2. Д. 99. Л. 240]. В выпущенном позже приказе П.-Л.-Э. фон Клейста, сменившего В. Листа, прямо предписывалось «...разрешить открывать церкви всех вероисповеданий. Устраивать богослужения, уважать права и обычаи» [Ставрополье, 2000, 34].

В практическом разрезе, действительно, важным направлением деятельности оккупационных властей в республике стало массовое открытие культовых зданий. В архивных документах упоминается о нескольких мечетях в крупных населённых пунктах (селениях Верхний Куркужин, Нижний Куркужин, Баксаненок, Кызбурун II, Алтуд, Заюково, Шалушка, а также двух в с. Каменномостское) [УЦГА АС КБР Ф. Р-780. Оп. 1. Д. 54. Л. 73–74]. Есть основания утверждать, что открытых немецкими оккупационными властями культовых зданий было значительно больше. Так, по сведениям уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СНК СССР, полученным уже после освобождения Северного Кавказа, отмечалось, что немцы в 1942 г. «...открыли по 2–3 мечети в каждом населённом пункте республики» [Дегтярев, 1995, 131]. Возможно предположить, что речь шла не новых зданий, построить которые за столь непродолжительное время априори не удалось бы, а о тех самых упомянутых выше официально закрытых, но зачастую так и не перепрофилированных культовых зданиях, которые де-факто функционировали в республике и до войны, хотя де-юре считались ликвидированными.

Необходимо, однако, подчеркнуть, что если до войны данные культовые здания действовали скрыто, то теперь их функционирование стало свободным. Кро-

ме того, оккупационные власти не просто поощряли, а даже всячески старались повысить религиозную активность масс. К примеру, в декабре 1942 г. вышел приказ, касающийся Нальчикского района, объявлявший пятницу выходным днём для мусульман, а воскресенье – для христиан. Интересно отметить, что в данном документе говорилось, что в эти дни «...мусульмане обязаны посещать свои мечети, православные свои молитвенные дома и церкви» [УЦГА АС КБР Ф. Р-290. Оп. 1. О. 12. Л. 11]. Восстанавливались должности мулл. Они наделялись широкими правами и солидным денежным довольствием, приравненным, по мнению Е.И. Журавлева, «...к главам администраций городов и сельских населённых пунктов» [Журавлев, 2009, 139].

После длительного периода латентных, а иногда и открытых притеснений, которым подвергалась религия и её носители в субрегионе в предвоенные годы, население в целом «... с интересом, а значительная его часть и с одобрением, относилось к таким актам» [Журавлев, 2009, 137]. Для оккупационных же властей положительная оценка их действий в религиозной сфере со стороны местного населения была крайне важной, так как согласовывалась с политикой привлечения жителей региона на свою сторону.

В целом на оккупированных территориях немецкая идеологическая машина в полном объёме развернула свой пропагандистский потенциал. Важно отметить, что оккупационные власти предпринимали усилия для максимально широкого распространения своих пропагандистских материалов. Они рассылались всем бургомистрам, старостам, управляющим, которых обязывали зачитывать жителям немецкие газеты и листовки, доводить до их сведения приказы и распоряжения немецкого командования [Безугольный, Бугай, Кринко, 2012, 227].

Пропаганда исходила не только от самих немцев, но и от поддержавших их представителей местного населения, инкорпорированных в созданные новые управленческие структуры. Хорошим примером в этом отношении является «Воззвание к мусульманским народам», распространённое в ноябре 1942 г. от лица кадия Кабардино-Балкарии Хаджи Хозе Хотекова [Лики, 1996, 105]. В нём говорилось: «Правовверные мусульмане! Жидо-большевики свыше 20 лет душили религию наших дедов, оскверняли веру во Всемогущего Аллаха, завещанную нам его пророком Магомедом. Запрещали чтение и слушание Корана, закрывали мечети, расстреливали и сыслагали наших мулл» [Лики, 1996, 105]. В тексте также подчёркивалась большая заслуга Адольфа Гитлера, «...спасшего вольнолюбивый народ Кабардино-Балкарии от цепей рабства и безбожия...». Предлагалось вознести «...молитвы к всемогущему Аллаху за полное очищение вселенной от нечисти безбожия и безверия, за окончательный разгром большевизма, за нашего фюрера Адольфа Гитлера» [Лики, 1996, 105].

Возможно, религиозная составляющая в общей канве пропагандистской деятельности немецко-фашистских властей периода оккупации не была бы столь рельефной, если бы не тот факт, что она по времени совпала с двумя главными мусульманскими праздниками – Ураза-Байрамом (9–11 октября 1942 г.) и Курман-Байрамом (18 декабря 1942 г.). В довоенный период именно к ним приурочивались ключевые атеистические мероприятия, проводимые властями. Однако эти праздники продолжали для большинства жителей субрегиона оставаться важной частью их духовной жизни, значимым элементом идентичности. Поэтому неудивительно, что оккупационный режим, как справедливо отметил исследователь А.А. Татаров, «...определил исламским праздникам особую роль в демонстрации своих “благих намерений” и пропаганде среди горцев» [Татаров, 2015].

О важности, придаваемой оккупационными властями данным праздникам, свидетельствует факт того, что их ход был запечатлён на киноплёнку. В монографии Д. Мотаделя праздники в г. Нальчике описаны очень подробно [Мотадель, 2020, 199–200]. Документы, извлечённые из архивохранилищ республики, также подтверждают, что торжествам по их случаю оккупационными властями был предан небывалый размах. Они сопровождались красочными шествиями в центре города, торжественным обменом дорогими подарками, митингами, центральной идеей которых было «...освобождение Кабардино-Балкарии от большевиков» [УЦДНИ АС КБР Ф. 1. Оп. 1. Д. 1381. Л. 169]. Активное участие в них принимали представители немецко-

го военного командования. Так, например, на торжества по случаю Курман-Байрама в декабре 1942 г. в столицу республики – г. Нальчик – специально прибыл уполномоченный министерства оккупированных восточных территорий О. Бройтигам. Он, в частности, выступил с речью, «...заверяющей в дружбе и сотрудничестве» [УЦГА АС КБР Ф. Р-290. Оп. 1. О. 12. Л. 22]. Таким образом, торжества, приуроченные к главным мусульманским праздникам в 1942 г. усилиями оккупационных властей, стали своего рода площадками для антисоветской пропаганды, обретя форму политических мероприятий.

После снятия оккупации советскими органами был произведён детальный анализ факта данных празднеств. Нередко они интерпретировались в качестве «...вершины подхалимствующего раболепства перед оккупантами» и «массового антисоветского сборища» [Чекисты Кабардино-Балкарии, 1987, 102]. В случае же с балкарцами, депортированными в марте 1944 г., празднование Курман-байрама и вовсе выступило как одно из доказательств их вины [Некрич, 1978, 60].

Религия как фактор войны в практической деятельности немецких оккупационных властей: теоретический и практический ракурсы

В конце декабря 1942 г., во избежание создания южного суперкотла, перспективы которого, по мере развития ситуации под Сталинградом, вырисовывались всё более отчётливо, руководством Рейха было принято решение об отводе армий с Кавказа. 4 января 1943 г. от немецких частей была освобождена столица Кабардино-Балкарии – г. Нальчик. А в 4 утра 11 января 1943 г. части Красной Армии завершили освобождение территории Кабардино-Балкарской АССР [Гугова, 2021, 259].

Несмотря на то, что период оккупации республики нельзя назвать длительным – от 2 до 5 месяцев, в течение него немецкая военная администрация предприняла, пожалуй, наиболее последовательную попытку использовать религию в политических целях. Однако она всё-таки не стала универсальным ключом, обеспечивающим благосклонность и симпатию местного населения по отношению к немецким оккупационным властям, на что последние изначально рассчитывали. Несмотря на все усилия Германии по предоставлению уступок в религиозной сфере, наступательной пропаганде и постановке ярких зрелищ, реальные успехи не были слишком впечатляющими.

Последнее во многом объясняется тем, что основы, на которых строилась религиозная политика немецко-фашистской администрации на оккупированных территориях, далеко не всегда грамотно соотносились с действительностью, часто грешили упрощениями анализируемого предмета, в результате чего терялась объективность его оценки. К примеру, недооценивался уровень советизации кавказских автономий, а ислам ошибочно воспринимался как некая антибольшевистская по своей природе идеология. Из этого делался неверный вывод о наличии непреодолимого антагонизма между советской властью и исповедующими ислам народами региона. Это не соответствовало действительности ввиду того, что всё же «...подавляющее большинство населения Кавказа было склонно рассматривать советский строй как справедливое государственное устройство» [Напсо, 2006, 24]. Таким образом, «...создаваемый немецкой пропагандой образ врага не соответствовал опыту взаимодействия большинства населения Северного Кавказа с советской властью» [Хорольская, 2018, 53]. Ошибочным было также игнорирование фактора неоднородности уровня религиозности населяющих регион народов. Усилия советской власти по снижению уровня религиозности кавказских социумов, активно предпринимавшиеся в предвоенные годы, несмотря на отмеченные в начале работы нюансы, не прошли даром. Их следствием стало появление заметной дифференциации по данному признаку. Так, А. Беннингсен в монографии «Мусульмане в СССР» выделяет 6 групп, сложившихся к рассматриваемому периоду по степени религиозности: 1) верующие по убеждению; 2) традиционные верующие; 3) колеблющиеся; 4) неверующие, но соблюдающие некоторые обряды; 5) соблюдающие обряды под давлением своего окружения; 6) атеисты [Беннингсен, 1999, 40–41]. Несмотря на то, что тяготы войны, безусловно, способствовали иррациональному всплеску религиозности в советском обществе в целом, результаты целенаправленной деятельности властей по массовому насаждению атеистического мировоззрения, активно проводившиеся в предвоенные годы,

нельзя недооценивать. Их прямым следствием стало появление в социумах Северного Кавказа внушительной прослойки индифферентных по отношению к религии людей. Поэтому немецкая пропаганда, основанная на апеллировании к религии, была ожидаемо малорезультативной.

Сразу после освобождения республики стали проводиться мероприятия по ликвидации нововведений, привнесённых немецко-фашистской администрацией. В отношении новшеств в религиозной сфере ситуация была шекотливой. Дело в том, что в масштабах всей страны начался процесс так называемой религиозной «оттепели», в результате которой произошла легализация религии в советском обществе, активно шёл процесс её встраивания в правовое поле страны. Ввиду этого открытые фашистами в Кабардино-Балкарии культовые здания, несмотря на то что в документах отмечалось, что все они «...действуют по существу незаконно» [ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Л. 144], продолжали функционировать. А после принятия исторического Постановления СНК СССР «О порядке открытия церквей» (1943 г.) [Постановление, 2023], часть из них, соответствовавшая новым формальным требованиям, была зарегистрирована в официальном порядке.

Заключение

Таким образом, политика фашистской администрации в отношении ислама на территории Кабардино-Балкарской АССР в период её оккупации (август 1942 – январь 1943 гг.) являлась ярким примером использования религии в качестве политического инструмента в условиях военного конфликта. Она представляла собой комплекс взаимосвязанных мер, направленных на всемерное поощрение религиозной активности масс и преподносимое методами наступательной пропаганды как проявление «добрых» намерений оккупационных властей. Последние, при этом, позиционировали себя в качестве «избавителей» народов субрегиона от опостылевшего им большевистского «ига». Целью данного рода действий являлось достижение лояльности и благосклонности местного населения. Однако практический эффект данного направления политики оккупационных властей был не столь впечатляющим. Немцы явно не учли, что, несмотря на все сложности во взаимоотношениях горских народов с советской властью, имевшие место в предвоенный период, эту власть народ всё же морально принимал и своё будущее связывал исключительно с ней. Кроме того, в период оккупации республика, несмотря на широко декларируемую немцами лояльность к местному населению, не избежала всего объёма проявлений фашизма – массовых расстрелов, экспроприаций, гнёта и террора, убедительно демонстрировавших его деструктивность и человеконенавистническую сущность.

Список сокращений

- ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации
 КБАО – Кабардино-Балкарская автономная область – административно-территориальная единица в РСФСР, существовавшая в 1922–1936 гг.
 КБАССР – Кабардино-Балкарская автономная Советская Социалистическая Республика – административно-территориальная единица в РСФСР, существовавшая в 1936–1992 гг. В период с 8 апреля 1944 г. по 11 февраля 1957 г. – Кабардинская АССР (период депортации балкарского народа)
 УЦГА АС КБР – Управление центрального государственного архива Архивной службы Кабардино-Балкарской республики
 УЦДНИ АС КБР – Управление центра документации новейшей истории Архивной службы Кабардино-Балкарской республики

Библиографический список

1. Бабич, И.Л. Ислам в современной Кабардино-Балкарии правовые аспекты / И.Л. Бабич // Этнографическое обозрение. – 2001. – № 2. – С. 131–143.
2. Безугольный, А.Ю. Горцы Северного Кавказа в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.: проблемы истории, историографии и источниковедения / А.Ю. Безугольный, Н.Ф. Бугай, Е.Ф. Кринко. – М.: Центрполиграф, 2012. – 479 с.
3. Беннигсен, А. Мусульмане в СССР / А. Беннигсен. – Казань: Иман, 1999. – 85 с.

4. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Л. 144.
5. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 7445. Оп. 2. Д. 99. Л. 240.
6. Гугова, М.Х. Освобождение территории Кабардино-Балкарии от немецко-фашистских войск в 1943 году / М.Х. Гугова // Социально-гуманитарные знания. – 2021. – № 6. – С. 255–259.
7. Дегтярев, Ю.М. Открывал ли Сталин церкви? / Ю.М. Дегтярев // Религиозные организации Советского Союза в годы Великой Отечественной войны. 1941–1945 гг.: материалы «Круглого стола», посвящённого 50-летию Победы. – М., 1995. – С. 130–142.
8. Емельянова, Н.М. Мусульмане Кабарды / Н.М. Емельянова. – М.: Граница, 1999. – 142 с.
9. Журавлев, Е.И. Коллаборационизм, немецкий «новый порядок» и религиозный вопрос на юге России в годы оккупации (1942–1943 гг.) / Е.И. Журавлев // Вестник Санкт-Петербургского университета. – Сер. 2. – Вып. 1. – 2009. – С. 135–141.
10. Исторические документы. Документы немецко-фашистских войск. Сталинградская битва [Электронный ресурс]. – URL: <http://battle.volgadmin.ru/Documents/Deutsch/02.aspx> (дата обращения 15.04.2023).
11. История Кабардино-Балкарской АССР под ред. Г.Х. Берикетова. – Т. 2. – М.: Наука, 1967. – 439 с.
12. Лики войны: Сборник документов по истории Кабардино-Балкарии в годы Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.). – Нальчик: Эльбрус, 1996. – 498 с.
13. Мотадель, Д. Ислам в политике нацистской Германии 1939–1945 гг. / Д. Мотадель: Пер. с нем. – М.: Институт экономической политики имени Е.Т. Гайдара, 2020. – 416 с.
14. Мужехоева, М.Б. План «Эдельвейс» / М.Б. Мужехоева // Образование и право. – 2020. – № 11. – С. 293–295.
15. Напсо, Н.Т. Северокавказские воинские формирования в германских вооружённых силах (1941–1945 гг.) / Н.Т. Напсо // Вестник Адыгейского государственного университета. – 2006. – № 4. – С. 20–24.
16. Некрич, А.М. Наказанные народы / А.М. Некрич. – Нью-Йорк: Хроника, 1978. – 173 с.
17. Нюрнбергский процесс над главными немецкими военными преступниками: Сборник материалов под общ. ред. Р.А. Руденко. – Т. 2. – М.: Юридическая литература, 1966. – 800 с.
18. Письменная, Т.Г. Особенности модели конфессиональной политики на Северном Кавказе в отношении исламских объединений в 1917–1930-х гг. / Т.Г. Письменная, А.Н. Рябков, Е.В. Манузин, А.В. Штымбалок // Историческая и социально-образовательная мысль. – 2015. – Т. 7. – № 8. – С. 56–62.
19. Постановление СНК СССР «О порядке открытия церквей». Москва, Кремль, 28 ноября 1943 г. [Электронный ресурс] // Электронная библиотека исторических документов – URL: <http://docs.historyrussia.org...snk-sssr-o...otkrytiya...1943...> (дата обращения 15.04.2023).
20. Чекисты Кабардино-Балкарии / Сборник под ред. А.Ж. Губашиева. – Нальчик: Эльбрус, 1987. – 226 с.
21. Прасолов, Д.Н. Восстания в Кабардино-Балкарии конца 1920-х гг.: социальное содержание и этнокультурные последствия / Д.Н. Прасолов // История сталинизма: Жизнь в терроре. Социальные аспекты репрессий: Материалы международной научной конференции. – М., 2013. – С. 354–363.
22. Ставрополье в период немецко-фашистской оккупации (август 1942 – январь 1943 гг.): Документы и материалы. – Ставрополь: Книжное издательство, 2000. – 173 с.
23. Татаров, А.А. Мусульманские праздники в политике Третьего рейха среди горцев Северного Кавказа в 1942–1944 гг. / А.А. Татаров // Политематический сетевой электронный научный журнал Кубанского государственного аграрного университета. – 2015. – № 110 (06).
24. Татаров, А.А. Особенности немецко-румынского оккупационного режима в Кабардино-Балкарии в годы Великой Отечественной войны / А.А. Татаров // Труды молодых учёных Владикавказского научного центра Российской академии наук. – 2013. – № 3. – С. 97–106.
25. Управление центрального государственного архива Архивной службы Кабардино-Балкарской республики (УЦГА АС КБР). Ф. Р-290. Оп. 1. Д. 12. Л. 11.
26. Управление центрального государственного архива Архивной службы Кабардино-Балкарской республики (УЦГА АС КБР). Ф. Р-290. Оп. 1. Д. 12. Л. 22.
27. Управление центрального государственного архива Архивной службы Кабардино-Балкарской республики (УЦГА АС КБР). Ф. Р-717. Оп. 1. Д. 177. Л. 8 об.
28. Управление центрального государственного архива Архивной службы Кабардино-Балкарской республики (УЦГА АС КБР) Ф. Р-780, Оп. 1, Д. 54, Л. 73–74.
29. Управление центрального государственного архива Архивной службы Кабардино-Балкарской республики (УЦГА АС КБР) Ф. Р-780. Оп. 1. Д. 110. Л. 148.
30. Управление Центра документации новейшей истории Архивной службы КБР (УЦДНИ АС КБР) Ф. 1. Оп. 1. Д. 1381. Л. 169.
31. Хорольская, М.В. Нацистская пропагандистская работа среди населения Северного Кав-

каза в годы Великой Отечественной войны / М.В. Хорольская // Локус: люди, общество, культуры, смыслы. – 2018. – № 2. – С. 45–55.

Текст поступил в редакцию 18.05.2023.

Принят к печати 17.06.2023.

Опубликован 28.03.2024.

References

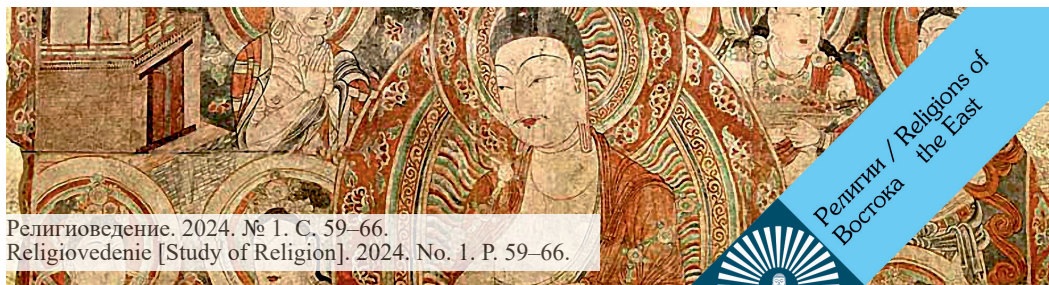
1. Babich I.L. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review]. Moscow, 2001, no. 2, pp. 131–143 (in Russian).
2. Bennigsen A. *Musul'mane v SSSR* [Muslims in the USSR]. Kazan': Iman, 1999, 85 p. (in Russian).
3. Bezugol'nyj A.Yu. Bugaj N.F., Krinko, E.F. *Gorcy Severnogo Kavkaza v Velikoj Otechestvennoj vojne 1941–1945 gg.: problemy istorii, istoriografii i istochnikovedeniya* [Highlanders of the North Caucasus in the Great Patriotic War of 1941–1945: problems of History, historiography and source studies]. Moscow: Centropoligraf, 2012, 479 p. (in Russian).
4. *Chekisty Kabardino-Balkarii. Sbornik pod red. A.ZH. Gubashieva* [Security officers of Kabardino-Balkaria. Collection edited by A.Z. Gubashiev]. Nal'chik: El'brus, 1987, 226 p. (in Russian).
5. Degtyarev Yu.M. *Otkryval li Stalin cerkvi?* [Religious organizations of the Soviet Union during the Great Patriotic War. 1941–1945]. Moscow, 1995, pp. 130–142 (in Russian).
6. Emel'yanova N.M. *Musul'mane Kabardy* [Kabarda Muslims]. Moscow: Granica, 1999, 142 p. (in Russian).
7. *Gosudarstvennyj arhiv Rossijskoj Federacii* [State Archive of the Russian Federation]. Fund 6991. Inventory 2. File 664. Fol. 144 (in Russian).
8. *Gosudarstvennyj arhiv Rossijskoj Federacii* [State Archive of the Russian Federation]. Fund 7445. Inventory 2. File 99. Fol. 240 (in Russian).
9. Gugova M.H. *Social'no-gumanitarnye znaniya* [Social and humanitarian knowledge]. Moscow, 2021, no. 6, pp. 255–259 (in Russian).
10. *Istoricheskie dokumenty. Dokumenty nemecko-fashistskih vojsk. Stalingradskaya bitva* [Historical documents. Documents of the German Fascist troops. The Battle of Stalingrad]. Available at: <http://battle.volgadmin.ru/Documents/Deutsch/02.aspx> (accessed on April 15, 2023) (in Russian).
11. *Istoriya Kabardino-Balkarskoj ASSR pod red. G.H. Beriketova* [History of the Kabardino-Balkarian ASSR, edited by G.H. Beriketov]. Moscow: Nauka, 1967, 439 p. (in Russian).
12. Khorol'skaya M.V. *Lokus: lyudi, obshchestvo, kul'tury, smysly* [Locus: people, society, cultures, meanings]. Moscow, 2018, no. 2, pp. 45–55 (in Russian).
13. *Liki vojny: Sbornik dokumentov po istorii Kabardino-Balkarii v gody Velikoj Otechestvennoj vojny (1941–1945 gg.)* [Faces of War: A collection of documents on the history of Kabardino-Balkaria during the Great Patriotic War (1941–1945)]. Nal'chik: El'brus, 1996, 498 p. (in Russian).
14. Motadel' D. *Islam v politike nacistsoj Germanii 1939–1945 gg.* [Islam in the Politics of Nazi Germany 1939–1945]. Moscow: Institut ekonomicheskoy politiki imeni E.T. Gajdara, 2020, 416 p. (in Russian).
15. Muzhekhoeva M.B. *Obrazovanie i pravo* [Education and law]. Moscow, 2020, no. 11, pp. 293–295 (in Russian).
16. Napso N.T. *Vestnik Adygejskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Adygea State University]. Majkop, 2006, no. 4, pp. 20–24 (in Russian).
17. Nekrich A.M. *Nakazannye narody* [Punished peoples]. N'yu-York: Hronika, 1978, 173 p. (in Russian).
18. *Nyurnbergskij process nad glavnymi nemeckimi voennymi prestupnikami: Sbornik materialov pod obshch. red. R.A. Rudenko* [The Nuremberg trial of the main German war criminals: A collection of materials under the general editorship of R.A. Rudenko]. Moscow: YUridicheskaya literature, 1966, 800 p. (in Russian).
19. Pis'mennaya T.G., Ryabkov A.N., Manuzin E.V., SHymbalyuk A.V. *Istoricheskaya i social'no-obrazovatel'naya mysl'* [Historical and socio-educational thought]. Krasnodar, 2015, no. 8, pp. 56–62 (in Russian).
20. *Postanovlenie SNK SSSR «O poryadke otkrytiya cerkvej»*. Moskva, Krem', 28 noyabrya 1943 g. [Resolution of the Council of People's Commissars of the USSR "On the procedure for opening churches". Moscow, Kremlin, November 28, 1943]. Available at: <http://docs.historyrussia.org...snk-sssr-o...otkrytiya...1943...> (accessed on April 15, 2023) (in Russian).
21. Prasolov D.N. *Istoriya stalinizma: Zhizn' v terrore. Social'nye aspekty repressij* [The History of Stalinism: Life in Terror. Social aspects of repression]. Moscow, 2013, pp. 354–363 (in Russian).
22. *Stavropol' e v period nemecko-fashistskoj okkupacii (avgust 1942 – yanvar' 1943 gg.): Dokumenty i materialy* [Stavropol' region during the Nazi occupation (August 1942 – January 1943): Documents and materials]. Stavropol': Knizhnoe izdatel'stvo, 2000, 173 p. (in Russian).
23. Tatarov A.A. *Politematicheskij setevoy elektronnyj zhurnal Kubanskogo gosudarstvennogo agrarnogo universiteta* [Polythematic online electronic scientific journal of the Kuban State Agrarian University]. Krasnodar, 2015, no. 110 (06) (in Russian).
24. Tatarov A.A. *Trudy molodyh uchenyh Vladikavkazskogo nauchnogo centra Rossijskoj akademii nauk* [Works of young scientists of the Vladikavkaz Scientific Center of the Russian Academy of Sciences]. Vladikavkaz, 2013, no. 3, pp. 97–106 (in Russian).

25. *Upravlenie centra dokumentacii novejshej istorii Arhivnoj sluzhby Kabardino-Balkarskoj respubliky* [Office of the Center for Documentation of Modern History of the KBR Archive Service]. Fund 1. Inventory 1. File 1381. Fol. 169 (in Russian).
26. *Upravlenie central'nogo gosudarstvennogo arhiva Arhivnoj sluzhby Kabardino-Balkarskoj respubliky* [Department of the Central State Archive of the Archival Service of the Kabardino-Balkar Republic]. Fund R-290. Inventory 1. File 12. Fol. 11 (in Russian).
27. *Upravlenie central'nogo gosudarstvennogo arhiva Arhivnoj sluzhby Kabardino-Balkarskoj respubliky* [Department of the Central State Archive of the Archival Service of the Kabardino-Balkar Republic]. Fund R-290. Inventory 1. File 12. Fol. 22 (in Russian).
28. *Upravlenie central'nogo gosudarstvennogo arhiva Arhivnoj sluzhby Kabardino-Balkarskoj respubliky* [Department of the Central State Archive of the Archival Service of the Kabardino-Balkar Republic]. Fund R-717. Inventory 1. File 177. Fol. 8 (in Russian).
29. *Upravlenie central'nogo gosudarstvennogo arhiva Arhivnoj sluzhby Kabardino-Balkarskoj respubliky* [Department of the Central State Archive of the Archival Service of the Kabardino-Balkar Republic]. Fund R-780. Inventory 1. File 54. Fol. 73–74 (in Russian).
30. *Upravlenie central'nogo gosudarstvennogo arhiva Arhivnoj sluzhby Kabardino-Balkarskoj respubliky* [Department of the Central State Archive of the Archival Service of the Kabardino-Balkar Republic]. Fund R-780. Inventory 1. File 110. Fol. 148 (in Russian).
31. Zhuravlev E.I. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta* [Bulletin of St. Petersburg University]. St. Petersburg, 2009, no. 1, pp. 135–141 (in Russian).

Submitted for publication: May 18, 2023.

Accepted for publication: June 17, 2023.

Published: March 28, 2024.



Религиоведение. 2024. № 1. С. 59–66.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2024. No. 1. P. 59–66.

DOI: 10.22250/20728662_2024_1_59

Тагиев Акиф Сахавет оглы

Университет религий и конфессий
Иран, г. Кум
tahiev@mmg.mpg.de

Хумс в шиитской религиозной традиции

Аннотация. Несмотря на то, что хумс является одним из основных налогов в исламе, эта тема почти не исследована в востоковедении и религиоведении. В данной статье проведено сравнительное исследование основных аспектов определения хумса в шиитской и суннитской религиозных традициях. Анализируя постановления современных муджтахидов, религиозную практику и жизнь шиитов, мы приходим к выводу, что самым популярным налогом в шиизме является хумс. Хотя закят является одним из наиболее исследованных видов мусульманских «налогов», в современном шиизме очень мало мусульман на самом деле выплачивают его. В свою очередь хумс не получил широкого распространения среди суннитов и трактуется последними по-разному. Особое внимание уделено «природе» хумса. Обязательство выплаты хумса прежде всего вытекает из аятов Священного Корана и хадисов от пророка Мухаммеда (и имамов в шиизме). Сейчас, в эпоху «великого сокрытия» имама Махди, шииты-двунадесятники платят половину или весь хумс муджтахидам, которым они следуют (марджа ат-таклид). Наибольший интерес представляет сила религиозного авторитета этих марджа ат-таклид. Никаких санкций с юридической точки зрения за невыплату хумса не предусматривается, поскольку соблюдение закона полностью базируется на богобоязненности мусульман и религиозном авторитете соответствующего муджтахида. Именно во многом благодаря хумсу шиитские клерики являются экономически независимыми сегодня.



Ключевые слова: хумс, ислам, шиизм, суннизм, муджтахид, марджа ат-таклид, исламское право, исламская экономика

Akif Tahiev

University of Religions and Denominations
Qom, Iran
tahiev@mmg.mpg.de

Khums in the Shia Religious Tradition

Abstract. Despite the fact that Khums is one of the main taxes in Islam, this topic has been poorly studied in the fields of Oriental and Religious Studies. This article presents a comparative study of the major aspects of the definition of Khums in Shia and Sunni religious traditions. By analysing the rulings of contemporary mujtahids and the religious practices and lives of Shi'ites, the author concludes that the most popular tax among Shi'ites is Khums. Despite Zakat is one of those taxes that have been most widely studied among Muslims, very few Shi'ite Muslims actually pay it. On the other hand, Khums is not well-known outside of Shi'a communities and Sunnis interpret it in a different way. Particular emphasis is placed on the "nature" of Khums. The obligation to pay Khums primarily derives from verses in the Holy Quran and hadiths from the Prophet Muhammad and the imams of Shi'ism. During the period of Imam Mahdi's Major Occultation, the Twelvers pay half or all the Khums to their maraji. Of greatest interest is the strength of the religious authority of these maraji. From a legal perspective, no sanctions are imposed for non-payment of Khums, as its payment is completely dependent on the piety of Muslims and the religious leadership of the relevant marja'. It is largely thanks to Khums that Shiite clerics are economically independent today.

Key words: Khums, Islam, Shi'ism, Sunnism, mujtahid, marja' at-taqlid, Islamic law, Islamic economics

Несмотря на то, что *закят* является одним из наиболее исследованных мусульманских «налогов», в современном шиизме лишь немногие мусульмане выплачивают его. Это обусловлено спецификой понимания данного налога, проявляющейся в том, что в шиизме мусульманин обязан выплачивать закят только из следующих девяти видов имущества: пшеница, ячмень, финики, изюм (кишмиш), золото, серебро, бараны, коровы, верблюды [Ширази, 2010, 345–346]. Учитывая то, что в современных условиях не так много людей владеют чем-либо из вышеперечисленного, то, соответственно, количество субъектов, обязанных платить закят, уменьшается. Тезис о приравнивании золота и серебра к современным формам денег не получил широкого распространения в шиитской правовой мысли. Поэтому, анализируя постановления современных *муджтахидов* (религиозные деятели, способные выводить нормы на основе Корана и Сунны) и шиитскую религиозную практику, мы видим, что самым популярным налогом в шиизме является *хумс*. В свою очередь данный вид выплат не получил широкого распространения в среде суннитов и последними он трактуется по-разному. По причине того, что вопрос о выплате хумса почти не изучен в востоковедении и исламских исследованиях, эта статья посвящена специфике понимания хумса и особенностям его выплаты. Анализ специфики хумса позволяет показать, как шиитская религиозная мысль адаптируется к изменяющимся условиям и решает вопросы религиозной власти в условиях «сокрытия» Имама (отсутствия физических контактов с главой общины).

Основным методом исследования является сравнительный метод, который был применён при исследовании общих и отличительных характеристик данного налога в суннитской и шиитской традициях. Также были использованы герменевтический (толкование Корана и хадисов), исторический и биографический методы (анализ исторических событий, религиозных деятелей и их взглядов).

Хумс в Коране и Сунне

Обязательство выплаты хумса в первую очередь вытекает из 41 аята суры «Добыча» (или «Трофей») Священного Корана. Рассмотрим несколько вариантов перевода данного аята:

«И знайте, что если вы взяли что-либо в добычу, то Аллаху – пятая часть, и посланнику, и родственникам, и сиротам, и бедным, и путнику, если вы уверовали в Аллаха и в то, что Мы низвели Нашему рабу в день различения, в день, когда встретились два сборища. Поистине, Аллах мощен над всякой вещью!» [Крачковский, 1991, 130];

«Знайте, что если вы захватили трофеи, то пятая часть их принадлежит Аллаху, Посланнику, близким родственникам Посланника, сиротам, беднякам и путникам, если вы уверовали в Аллаха и в то, что Мы ниспослали Нашему рабу в день различения, в день, когда встретились две армии при Бадре. Воистину, Аллах способен на всякую вещь» [Кулиев, 2012, 129];

«Знайте, что если вы захватили [на войне] добычу, то пятая часть её принадлежит Аллаху, Посланнику, [вашим бедным] родственникам, сиротам, беднякам и путникам, если [только] вы веруете в Аллаха и в то, то Мы ниспослали рабу Нашему (т. е. Мухаммаду) в день различения [истины от лжи], в день, когда сошлись две рати. Ведь Аллах над всем сущим властен» [Османов, 2014, 113].

И в конце приведём шиитский перевод данного аята: «И знайте, что [из всего], что добудете вы, – поистине, [принадлежит] Аллаху пятая часть его, и Посланнику, и ближайшей [родне Пророка], и сиротам, и беднякам, и путникам [бедным], если уверовали вы в Аллаха и в то, что ниспослали Мы рабу Нашему в день различения [истины ото лжи], в день, когда встретились две группы [в битве при Бадре]. Поистине, Аллах над всякой вещью Могущий!» [Зейналов, 2016, 85].

Анализируя все эти переводы, мы можем увидеть различия не только между шиитским и суннитскими переводами, но и между разными вариантами суннитских. Например, в разных переводах мы видим разных субъектов получения хумса – близкие родственники то Пророка, то самих мусульман и т.д. Но всё же основным спорным моментом в этом аяте есть значение слова «ганима» (араб. *غنيمة*), которое упоминается под глаголом «ганимтум». «Гунм» (араб. *غَنِم*) и буквально переводится как «добыча», «нажива», «трофей», «приобретение» [арабско-русский переводчик],

но иногда сюда включают также любую прибыль, которую человек получает, будь то работа, заработок или какая-то другой доход. Это не единственный вид разного понимания Коранической лексики – многие аяты Священного Корана имеют разные толкования среди суннитских и шиитских экзегетов, но этот вопрос не является предметом данного исследования.

При толковании Корана следует учитывать различные подходы, также заключающиеся в применении экзегетических хадисов. Так и сунниты, и шииты часто апеллируют к хадисам от Пророка. У шиитов также есть хадисы от признанных ими имамов. Например, в сборнике Аль-Кафи есть следующий хадис: «Передаёт Самаа: “Я спросил имама Казима, да будет мир с ним, о том, из чего выплачивается хумс”. Он сказал: “Из всех полученных людьми доходов – малых и больших”» [Кулейни, 2003, 77, хадис 390].

Также следует отметить, что кроме Корана хумс упоминается и в ряде суннитских хадисов. В «Сахихе» Бухари приводится хадис: «Передал Ибн Аббас: Представители племени Абдул-Кайс пришли и сказали: «О Посланник Аллаха! Мы из племени Рабиа, и между вами и нами стоят неверные из племени Муджлар, потому мы не можем прийти к вам, кроме священных месяцев. Итак, пожалуйста, дай нам некоторые инструкции, чтобы мы могли применить их к себе, а также призвать наших людей, которых мы оставили». Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: “Я повелеваю вам (делать) четыре (вещи) и запрещаю вам четыре: совершать намаз (молитву) (ас-саят); выплачивать закят; придерживаться савм (поста) в месяц Рамадан и платить хумс (т.е. одну пятую) с военной добычи, отданную на пути Аллаха и я запрещаю вам ад-дубба, ан-накир, аль-хантам и аль-музаффат (посуда, используемая для приготовления алкогольных напитков)”» [Бухари, 2007, 206, хадис 3095]. С точки зрения шиизма при толковании этих хадисов проблема с интерпретацией текста состоит в том, что слово «ганима» здесь интерпретируется суннитами как военная добыча, то есть так же, как при толковании аята о хумсе.

Понятие «хумса»

Слово «хумс» в переводе с арабского языка означает одну пятую часть, и в исламской религиозной практике под словом «хумс» подразумевается выплата пятой части определённого имущества. Согласно фетвам великого аятоллы Макарема Ширази, хумс необходимо выплачивать «с семи вещей».

1. С полученного дохода.
2. С месторождений.
3. С найденного клада.
4. С разрешённого имущества, смешанного с запрещённым имуществом.
5. С драгоценностей, извлечённых из моря путём ныряния.
6. С военных трофеев.
7. С земли, которую иноверец покупает у мусульманина (в соответствии с обязательной предосторожностью) [Ширази, 2010, 324–325].

Учитывая, что находка клада, владение месторождением, получение военных трофеев и другие факторы являются не столь частым явлением в современном мире, первый вид имущества является самой частой причиной выплаты хумса. В фетвах великого аятоллы Али Систани находим следующее: «Одно из обстоятельств, с которыми люди сталкиваются чаще всего – это получение прибыли (т.е. превышение годового дохода человека и его семьи над их расходами)» [Систани, 1999, 49]. Здесь же присутствует определение понятия «прибыли». Очевидно, что удовлетворение собственных материальных и духовных потребностей для человека важно. Исходя из этого, «каждый человек в течение года может удовлетворять собственные потребности, за счёт той прибыли, которую он имеет в течение года, и если в течение года он не имел прибыли, то уплата хумса для него необязательна, но если после расходов на собственные и семейные нужды, в той мере, в какой он в этом нуждается и не расточительствовал, но и не ущемлял себя, и если в конце года окажется прибыль, то одну пятую часть он должен выплатить, а четыре пятых оставить себе» [Систани, 1999, 49]. Подобную же позицию находим в хадисах от (шиитских) имамов. На вопрос Ибн Аби Насра: «Когда выплачивается хумс – до необходимых для жизни расходов или после?» имам Джавад написал: «После необходимых для жизни расходов»

[Кулейни 2003, 77, хадис 391]. Это, в принципе, общее правило для выплаты хумса. Из него есть исключения, подробно описанные в фетвах современных муджтахидов.

Сунниты, как и шииты, верят в обязательность хумса не только для военных трофеев, но между четырьмя основными мазхабами существуют разные мнения по этому вопросу. Ханафиты считают хумс обязательными для добытого в шахтах и сокровищ (то есть найденного клада). Маликиты, шафииты и ханбалиты утверждают, что хумс обязателен из золотых и серебряных рудников в разной степени (в каждом из мазхабов по-разному) [Сабзевари, 2016].

Специфика распределения хумса

Определив сумму данного «налога», следует перейти к разъяснению того, как он выплачивается и на что тратится. В приведённом выше аяте указаны субъекты получения хумса, а в хадисах от Пророка и имамов и постановлениях муджтахидов эта информация разъяснена. Имам Бакир «сказал, разъясняя слова Всевышнего Аллаха “И знайте, что если вы обрели что-нибудь, то пятая часть Аллаха, и Посланнику, и родственникам”»: “Это родственники Посланника Аллаха, да благословит Аллах его и его род. Хумс принадлежит Аллаху, Посланнику и нам”» [Кулейни 2003, 77, хадис 388]. Таким образом, хумс должен достаться следующим шести «субъектам»:

- 1) Аллах;
- 2) его посланник;
- 3) близкий родственник Посланника (Ахль аль-Бейт);
- 4) сирота;
- 5) человек, нуждающийся в помощи;
- 6) человек, оказавшийся далеко от родного города и не имеющий средств вернуться назад [A Shi'ite Encyclopedia 2013, 653].

Доля Аллаха достаётся Его Посланнику, чтобы он потратил его на пути Аллаха. После того, как Пророк умер, и во времена первых 11 имамов первые 3 части расходовались имамом из Ахль аль-Бейт, чтобы они были потрачены на пути Аллаха. В эпоху «великого сокрытия», когда прекратились контакты с имамом Махди, чаще всего религиозные учёные (клерики) получают первые три доли (составляющие половину от общего количества хумса), которые тратят от имени Аллаха, Его Посланника и его Ахль аль-Бейт на пути Аллаха (например, расходы идут на богословские школы или любые другие вещи, которые они считают необходимыми в религиозных вопросах). Также, если у учёного нет ни одного источника дохода и все его усилия направлены на служение религии, он может потратить лишь часть того, что он получает как хумс, на свои обычные расходы, которые могут обеспечить ему средний или ниже среднего образ жизни. Учёный не обязательно должен быть потомком Пророка, чтобы иметь право на получение хумса. Последние три части не достаются учёным. Их можно потратить непосредственно на людей, которые в этом нуждаются и являются потомками Пророка [A Shi'ite Encyclopedia 2013, 654]. Это обусловлено спецификой закята, ведь существует запрет давать закят и делать пожертвования потомкам Пророка. Интересно, что подобная норма существует и в суннитской юриспруденции. Так, в «Сахихе» Муслима в книге Закята есть глава 50, которая называется «Закят запрещён для Посланника Аллаха и его семьи...» [Муслим, 2007, 128–131]. Таким образом, доходы от закята и благотворительные пожертвования идут всем нуждающимся, которые не являются потомками Пророка, тогда как половина хумса достаётся тем людям, которые в этом нуждаются и являются его потомками.

В суннизме также была своя специфика по распределению хумса.

1. Согласно ханафитскому мазхабу, хумс должен был быть разделён лишь между тремя из пяти категорий, упомянутых в суре 8:41, то есть сиротами, нуждающимися и путешественниками. Абу Юсуф утверждал, что ханафитские юристы считали, что хумс должен быть разделён только на три части: одна для Пророка и должна добраться до халифа после его смерти; другая – семье Пророка; а третья должна быть разделена между сиротами, бедняками и странниками. Однако, согласно аль-Байдави, Абу Ханифа утверждал, что части, принадлежащие Пророку и его семье, аннулируются и недействительны после его смерти; и доля Пророка, в

частности, должна была быть израсходована на войска и оружие, поскольку это было практикой первых двух халифов [Саджедина, 1980, 278].

2. Согласно учению маликитов, контроль над хумсом после смерти Пророка был правом имама, то есть халифа, и он был свободен по своему усмотрению распоряжаться им для продвижения общих интересов мусульманского сообщества. Например, он мог бы разделить его поровну между бедными и богатыми. Однако также утверждалось, что имам может, по желанию, отдать часть хумса семье Пророка.

3. Шафиитское учение стояло на том, что необходимо делить хумс на пять частей в соответствии с распоряжением Корана. После смерти Пророка хумс должен быть распределён между четырьмя категориями получателей: часть для семьи Пророка, а остальные три – на благо всех мусульман.

4. Ханбалитские богословы утверждали, что Бог и Пророк должны были получить одну часть хумса, поскольку пункт о Боге является лишь прелюдией к другим частям, которые подразумевают то, что всё действительно принадлежит ему, и это не должно выделяться как отдельная доля [Саджедина, 1980, 279].

Выплата хумса в эпоху «сокрытия» двенадцатого Имама

Следует отметить, что в шиизме джафаритского мазхаба (самом распространённом в современном шиизме) большие разногласия начали возникать по вопросу о выплате хумса в эпоху «великого сокрытия» имама Махди, касающиеся вопросов религиозного и юридического авторитета. Мнение большинства современных шиитских богословов/юристов заключается в том, что хумс должен тратиться на дела, на которые сам Имам тратил, если бы присутствовал среди нас. Эти случаи чаще всего включают укрепление ислама, поддержку исламских семинарий (то есть сферу образования), распространение ислама, строительство мечетей, решение проблем библиотек и школ, помощь бедным, а также любую благотворительность и добрые дела исходя из их приоритета и важности [Khums, <https://en.wikishia.net/view/Khums>]. Хотя в прошлом существовали другие точки зрения по поводу особенностей выплаты хумса в эпоху сокрытия Имама, но они не снискали популярности и широкого признания. А. Саджедина в своём исследовании, посвящённом хумсу в имамитской шиитской правовой мысли (одно из названий джафаритского мазхаба или двенадцатников), приводит следующие мнения ведущих шиитских богословов Шейха Туси и Мухсина Табатабаи аль-Хакима.

1. Согласно первой мысли, в эпоху сокрытия хумс разрешён в некоторых условиях, и в целом шииты освобождаются от его уплаты до возвращения Имама. Таким образом, шииты свободны распоряжаться долей, принадлежащей Иمامу. Шейх Туси не соглашался с этим мнением, поскольку оно противоречит принципу «предварительной осторожности», требующему, чтобы лицо воздерживалось от действий без ограничений в распоряжении товарами, принадлежащими другим.

2. Второе мнение заключается в том, что нужно сохранять хумс, пока человек жив, а когда к этому человеку приближается смерть, он должен оставить завещание одному из своих доверенных единоверцев, чтобы он передал его Иمامу, когда он снова явится; и если этот последний человек тоже умрёт не увидев Имама, он, в свою очередь, должен совершить передачу имущества другому надёжному человеку, пока хумс не дойдёт до Имама. Шейх Туси не возражал против этой позиции, но аль-Хаким выступал против из-за угрозы уничтожения имущества (т.е. доли хумса), принадлежащего Иمامу. Также он указывал, что хранение доли Имама было бы уместным только в том случае, если бы желание Имама по распоряжению им было неизвестно, но, поскольку предписание по его распространению хорошо установлено прецедентом, нет необходимости сохранять хумс с помощью множества завещаний (т.е. очевидно, что Имам потратил свою долю на поддержку мусульманской общины, образовательных учреждений, строительство мечетей и т.п.).

3. Согласно третьему мнению, необходимо закопать хумс, потому что земля принесёт свои сокровища, когда восстанет Махди. Данная позиция схожа с предыдущей. Если Туси не возражает против этого, возражения Аль-Хакима обуславливались наличием опасности уничтожения этого имущества и слабостью хадиса, цитируемого в поддержку этой точки зрения.

4. Согласно четвёртому мнению, приведённому Туси, хумс следует разделить на шесть частей. Три части, принадлежащие Иمامу, следует закопать, или передать надёжному лицу в форме завещания. Другие три части должны быть распределены среди хашимитов (т.е. потомков Пророка): их сирот, бедняков и путешественников. Ат-Туси соглашался с этой позицией, а также одобряет возможность объединения всех частей, аль-Хаким же утверждал, что три части Имама не могут быть добавлены к другим трём и распределены среди потомков Пророка, поскольку нет прецедента одобрения такого действия и ничто в источниках не говорит о том, что Имам увеличивал количество частиц остальных трёх категорий из своей части [Саджедина, 1980, 287–288].

Анализируя мнения учёных, следует учитывать тот факт, что Шейх Туси жил в XI веке, то есть через 1 век после «сокрытия» Имама, а Мухсин Табатабаи аль-Хаким – в XX веке, когда контактов с Иمامом не было более 1000 лет. Собственное мнение аль-Хакима о судьбе хумса в эпоху «сокрытия» Имама аргументировалось тем, что, хотя Имам и был «сокрыт», можно было узнать, каким образом он хотел бы, чтобы хумс распределялся. Таким образом, по его мнению, хорошо подготовленный в религиозных науках муджтахид может выступать в качестве представителя Имама и собирать хумс от его имени. Этот представитель должен был быть наиболее осведомлённым и праведным (справедливым) юристом и должен был разделить полученный хумс на две части: первая часть, включающая три доли Бога, Пророка и Имама, должна была использоваться для распространения веры и других подобных действий, а вторая – для путешественников, больных и нуждающихся среди потомков Пророка [Саджедина, 1980, 288]. Муджтахид тратит долю Имама так, как, по его мнению, было бы приемлемо для нынешнего имама Махди. В настоящее время эти средства чаще всего тратятся на:

- обеспечение необходимых расходов бедных и нуждающихся в шиитах; также они могут использоваться муджтахидом во время стихийных бедствий, таких как землетрясение, голод, война и т.п.;
- распространение исламской религии среди мусульман и немусульман;
- обеспечение домашних и академических расходов «улемов» (религиозных учёных), посвящающих свою жизнь и усилия обучению и проповедованию религии среди людей;
- обеспечение расходов религиозных учреждений, духовных школ, учителей и учащихся [Ризви, 2019, 21].

Подобная точка зрения нами уже приводилась, и мы можем видеть, что мнение аль-Хакима лежит в основе общепринятой позиции среди шиитов двенадцатников усулитского направления, составляющих большинство среди шиитов современности.

Выводы

В данной статье были исследованы основные аспекты определения хумса в шиитской и суннитской религиозных традициях. Выяснено, из каких источников следует обязательность его выплаты, при каких условиях мусульмане разных направлений должны его выплачивать и как распределяются данные средства. В современном мире в эпоху сокрытия имама Махди шииты-двенадцатники выплачивают часть или весь хумс муджтахидам, которым они следуют. С юридической точки зрения наибольший интерес представляет сила религиозного авторитета этих муджтахидов. Эти муджтахиды чаще всего называются великими аятоллами и являются марджей ат-таклид – источником подражания, т.е. формируют обязательные для соблюдения религиозные нормы в виде фетв и постановлений. Никаких санкций со светской точки зрения за несоблюдение этих норм не предусматривается, поскольку их соблюдение полностью базируется на богобоязненности мусульман и религиозном авторитете соответствующего муджтахида. Именно это и представляет особый интерес, поскольку такие постановления не подкреплены государственным принуждением или санкциями в отличие от других видов форм светского права. Таким образом, хумс выплачивается на полностью добровольной основе и, учитывая, что он составляет 20% от прибыли шиитов, довольно часто это очень большие денежные суммы. Некоторые марджа имеют миллионы последователей,

поэтому справедливо будет резюмировать, что они руководят большим оборотом средств, что подтверждает их значимость в различных аспектах – историческом, экономическом, политическом и т.д. В общем, доходы от хумса являются источником власти и самостоятельности муджтахидов и обеспечивают им политическую и экономическую независимость. Саид Мухаммад Ризви в аспекте распределения хумса упоминал религиозный образовательный центр (хавза) в г. Кум, Иран. В начале 1980-х годов в этой хавзе было не менее пятнадцати тысяч студентов и преподавателей. Все они финансировались коллективно ведущими муджтахидами того времени. Саид Мухаммад Ризви указывал, что, даже если предположить, что пятьдесят долларов составляли ежемесячную стипендию пятнадцати тысяч студентов и преподавателей, то общий ежемесячный бюджет составил бы семьсот пятьдесят тысяч долларов [Ризви, 2019, 21]. Доход этого учреждения (и многих других) формировался и по сей день формируется из хумса и средств других благотворительных фондов.

Библиографический список

1. Арабско-русский переводчик [Электронный ресурс]. – URL: https://bars.org.ru/search?utf8=%E2%9C%93&q=%D8%BA%D9%86%D9%85&commit=%D0%9D%D0%B0%D0%B9%D1%82%D0%B8&input_lang=&search_type= (дата обращения 23.03.2023).
2. Зейналов, Н.А. Священный Коран. Перевод и комментарий / Н.А. Зейналов. – Петербургское востоковедение, 2016.
3. Крачковский, И.Ю. Коран / И.Ю. Крачковский. – МНПП «Буква», 1991.
4. Кулейни, М. Аль-Кафи. Сборник хадисов. Избранные хадисы. Книга довода (китабуль-хужжа) / М. Кулейни. – 2003.
5. Кулиев, Э.Р. Коран. Перевод смыслов / Э.Р. Кулиев. – Умма, 2012.
6. Османов, М.Н.О. Коран / М.Н.О. Османов. – Изд-во «Диля», 2014.
7. Сабзевари, М.Б.Ш. Отношение к правилам хумса с точки зрения суннитов и шиитов [Электронный ресурс] / М.Б.Ш. Сабзевари // Журнал Исламских Исследований. – 2016. – URL: <https://hawzah.net/fa/Magazine/View/5387/5606/54399/%D9%86%DA%AF%D8%B1%D8%B4%DB%8C-%D8%A8%D8%B1-%D8%A7%D8%AD%DA%A9%D8%A7%D9%85-%D8%AE%D9%85%D8%B3-%D8%A7%D8%B2-%D9%86%DA%AF%D8%A7%D9%87-%D8%AA%D8%B3%D9%86%D9%91%D9%86-%D9%88-%D8%AA%D8%B4%DB%8C%D9%91%D8%B9> (дата обращения 23.03.2023).
8. Систани, А.Х. Практические заповеди Ислама / А.Х. Систани / Пер. Н.А. Зейналова. – Организация «Имам Али», 1999.
9. Ширази, Н.М. Разъяснение шариатских положений, в соответствии с фетвами великого аятоллы Макарема Ширази / Н.М. Ширази / Пер. Айрата Баешева. – Изд. Имам Али ибн Аби Талиб, 2010.
10. Buhari Chapter 2. The payment of Khumus is a part of religion. Book 57. The book of the obligations of Khumus. – Maktaba Dar-us-Salam, 2007. – Vol. 4.
11. Khums [Электронный ресурс]. – URL: <https://en.wikishia.net/view/Khums> (дата обращения 17.08.2022).
12. Khums (one Fifth). A Shi'ite Encyclopedia. Al-Islam.Org [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.al-islam.org/shiite-encyclopedia/khums-one-fifth> (дата обращения 24.08.2022).
13. Muslim. Chapter 50. Zakât Is Forbidden for The Messenger of Allah and His Family, and They Are Band Hâshim And Banü Al-Muttalib, and No One Else. 12 The Book of Zakât. – Maktaba Dar-us-Salam, 2007. – Vol. 3. – P. 128–131.
14. Rizvi, S.M. Khums, An Islamic Tax [Электронный ресурс] / S.M. Rizvi. – URL: www.al-islam.org/khums-islamic-tax-sayyid-muhammad-rizvi (дата обращения 24.08.2023).
15. Sachedina, A. Al-Khums: The Fifth in the Imâmī Shī'ī Legal System / A. Sachedina // Journal of Near Eastern Studies. – 1980. – Vol. 39. – No. 4. – P. 275–289.

Текст поступил в редакцию 19.04.2023.

Принят к печати 17.05.2023.

Опубликован 28.03.2024.

References

1. *Arabsko-russkij perevodchik* [Arabic-Russian translator]. Available at: https://bars.org.ru/search?utf8=%E2%9C%93&q=%D8%BA%D9%86%D9%85&commit=%D0%9D%D0%B0%D0%B9%D1%82%D0%B8&input_lang=&search_type= (accessed on March 23, 2023) (in Russian).
2. Zejnalov N.A. *Svyashchennyj Koran. Perevod i kommentarii* [Holy Qur'an. Translation and commentary]. St. Petersburg: "Peterburgskoe vostokovedenie" Publ., 2016 (in Russian).
3. Krachkovskiy I.Yu. *Koran* [The Qur'an]. Moscow: MNPP "Bukva", 1991 (in Russian).
4. Kuleyni M. *Al'-Kafi. Sbornik khadisov. Izbrannyye khadisyy. Kniga dovoda (kitabul'-khudzhzha). Glava o trofeyakh, dobyche i khumse* [Al Kafi. Collection of hadith. Selected Hadith. Book of argument (kitabul-hujja). The chapter on trophies, booty and khums]. Moscow: Imam Ali ibn Abi Talib (mir emu) Publ., 2003 (in Russian).
5. Kuliyeu E.R. *Koran. Perevod smyslov* [Qur'an. Translation of meanings]. Moscow: Umma Publ., 2012 (in Russian).
6. Osmanov M.N.O. *Koran* [Qur'an]. Moscow: "Dilya" Publ., 2014 (in Russian).
7. Sabzevari M.B.Sh. Attitude to the rules of khums from the point of view of Sunnis and Shi'ites. *Journal of Islamic Studies*. 2016. Available at: <https://hawzah.net/fa/Magazine/View/5387/5606/54399/%D9%86%DA%AF%D8%B1%D8%B4%DB%8C-%D8%A8%D8%B1-%D8%A7%D8%AD%DA%A9%D8%A7%D9%85-%D8%AE%D9%85%D8%B3-%D8%A7%D8%B2-%D9%86%DA%AF%D8%A7%D9%87-%D8%AA%D8%B3%D9%86%D9%91%D9%88-%D8%AA%D8%B4%DB%8C%D9%91%D8%B9> (accessed on March 23, 2023) (in Farsi).
8. Sistani A.H. *Praktičeskie zapovedi Islama* [Practical Precepts of Islam]. Transl. by N.A. Zejnalova. Organizaciã "Imam Ali", 1999 (in Russian).
9. Širazi N.M. *Raz"ãshnenie šariatskih položenij, v sootvetstvii s fetvami velikogo aiatolly Makarema Širazi* [Explanation of Sharia provisions, in accordance with the fatwas of the great Ayatollah Makarem Shirazi]. Transl. by Airat Baeshev. Moscow: Imam Ali ibn Abi Talib (da budet mir s nim) Publ., 2010 (in Russian).
10. Buhari Chapter 2. The payment of Khumus is a part of religion. Book 57. The book of the obligations of Khumus. Vol. 4. In Sahih (English translation of Sahih Buhari). Maktaba Dar-us-Salam, 2007.
11. Khums. *Wikishia*. Available at: <https://en.wikishia.net/view/Khums> (accessed on August 17, 2022).
12. Khums (one Fifth). *A Shi'ite Encyclopedia*. Available at: <https://www.al-islam.org/shiite-encyclopedia/khums-one-fifth> (accessed on March 24, 2023).
13. Muslim. Chapter 50. Zakât Is Forbidden for The Messenger of Allah And His Family, And They Are Band Hâshim And Banü Al-Muttalib, And No One Else. 12 The Book of Zakât. Vol. 3. In Sahih (English translation of Sahih Muslim) (pp. 128–131). Maktaba Dar-us-Salam, 2007.
14. Rizvi S.M. Khums, An Islamic Tax. *Al-Islam.Org*. 2019. Available at: www.al-islam.org/khums-islamic-tax-sayyid-muhammad-rizvi (accessed on March 24, 2023).
15. Sachedina A. Al-Khums: The Fifth in the Imãmî Shī'ī Legal System. *Journal of Near Eastern Studies*. 1980, vol. 39, no. 4, pp. 275–289.

Submitted for publication: April 19, 2023.

Accepted for publication: May 17, 2023.

Published: March 28, 2024.



Религиоведение. 2024. № 1. С. 67–77.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2024. No. 1. P. 67–77.

DOI: 10.22250/20728662_2024_1_67

Суворова А.А.

Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена
191186, Россия, г. Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, 48
suvorova_anna@mail.ru

Религиозные идеи и образы в визионерском и вернакулярном энвайронменте и архитектуре

Аннотация. В период XX – начала XXI века вернакулярный и визионерский энвайронмент и архитектура становятся одними из наиболее заметных феноменов аутсайдерского искусства и маргинальной культуры. Значительная часть данных объектов связана с различными религиозными верованиями, часто представляющими синтез традиционных религий и новых религиозных течений. Пространственные комплексы сооружения, включающие архитектурные формы, скульптуру, ландшафтные объекты, создаваемые художниками-самоучками и визионерами, репрезентуют в своём роде «личные религии» авторов. В этих своеобразных пространственно-архитектурных «бриколажах» аутсайдеры и визионеры соединяли символику, иконографию и визуальные коды традиционного религиозного искусства, эстетику и образность народной культуры, мотивы и темы профессионального искусства и современных авторов масс-медиа. Исследование представляет анализ визионерских и вернакулярный энвайронментов и архитектуры, выбранных по принципу полярности высказывания и презентующих индивидуалистские религиозные концепты. Теоретическая база исследования опирается на религиоведческие категории (официальная, народная и индивидуальная религия), а также на корпус исследований визионерского и аутсайдерского искусства и вернакулярной архитектуры. Методами исследования определены дискурс-анализ, семиотический и иконографический анализ. Материалом исследования послужили американские и европейские любительские и визионерские энвайронменты и вернакулярная архитектура XX – начала XXI веков (*Идеальный дворец Фердинанда Шевала, Маленькая капелла брата Деода, Райский Сад Говарда Финстера, Дом Второго пришествия Исайи Робертсона* и др.). В ходе исследования выявлены дискурсивные закономерности данного круга объектов, их типические и специфические характеристики: гибридность и синтетизм энвайронментов, мультикультурализм и реализацию идей индивидуальной религии, мессианство авторов.



Ключевые слова: вернакулярный энвайронмент, визионерский энвайронмент, вернакулярная архитектура, аутсайдерское искусство, ар брют, маргинальная культура, индивидуальная религия

Anna A. Suvorova

Herzen University
48 Moika Emb., St. Petersburg, 191186, Russia
suvorova_anna@mail.ru

Religious Ideas and Images in Vernacular and Visionary Environment and Architecture

Abstract. In the 20th – early 21st centuries, the visionary and vernacular environment and architecture became noticeable phenomena of outsider art and marginal culture. Significant part of these objects is associated with various religious beliefs, often representing a synthesis of traditional religions and new religious movements. Spatial complexes, including architectural forms, sculpture, and landscape objects created by self-taught artists and visionaries, in their own ways represent the “personal religions” of the authors. In these unique spatial and architectural “bricolages”, outsiders and visionaries combine symbolism, iconography, and visual codes from traditional religious art, aesthetics and imagery from folk culture, motifs, and themes from professional art and mass media. This study examines an analysis of the visionary environment and architecture selected according to the principles of discourse analysis, which represent individualistic religious concepts. The theoretical approach of the article is based on religious categories (official, folk, and individual religion), as well as studies of visionary and outsider art and vernacular architecture. The study is based on discourse analysis, semiotic, and iconographic analyses, and examines American and European vernacular, visionary, and architectural environments from the 20th to early 21st centuries (such as Ferdinand Cheval’s *Ideal Palace*, Brother Deodat’s *Little Chapel*, Howard Finster’s *Garden of Eden*, and Prophet Isaiah Robertson’s *Second Coming House*).

The study presents the discursive patterns and typical and specific characteristics of these objects: hybridity, syncretism, multiculturalism, and the realization of individual religious ideas, such as a messianic message from the authors.

Key words: vernacular environment, visionary environment, vernacular architecture, outsider art, art brut, marginal culture, individual religion

Визионерский и вернакулярный энвайронмент и архитектура

В контексте визионерского и аутсайдерского искусства под *вернакулярным* (любительским), *визионерским энвайронментом* и *вернакулярной архитектурой* подразумеваются масштабные арт-инсталляции (арт-среды), а также здания или парки скульптур, авторами которых являются творцы-визионеры и художники-самоучки. Визионерские и любительские энвайронменты воплощают картину мира их создателей и обладают высокой степенью субъективности, поэтому в системе искусства эти объекты обычно имеют маргинальный статус, что позволяет включить их в поле аутсайдерского искусства. Масштабные пространственные сооружения, созданные непрофессиональными мастерами, «чудаками» или визионерами входят в контекст культуры ещё в первой трети XX века. Но если институционализация, музеефикация и изучение ар брютта и других феноменов аутсайдерского искусства активно идёт уже в 1970–1980-е годы [см., например, Becker, 1982], то визионерский и вернакулярный энвайронмент остаётся менее изученной частью аутсайдерского искусства. В 1990–2010-е годы публикуются несколько изданий, посвящённых объектам такого типа [Beardsley, 1995; Manley, Sloan, 2005; Outsider Art Sourcebook, 2002 и др.], появляются электронные ресурсы, посвящённые отдельным энвайронментам, а также сайты справочного характера. В понимании данного феномена могут помочь и исследования, посвящённые вернакулярной архитектуре, её философским, социокультурным и стилистическим аспектам [Вентури, 2015; Володина, 2022; Репина, Романова, 2017; Oliver, 2003; Richardson, 2001 и др.].

Специфичность исследуемых объектов связана не только с аутсайдерским статусом их авторов, их социальной изолированностью и исключённостью из мира искусства и архитектуры, отсутствием чётких, прямых связей с доминирующими художественными стилями и тенденциями, но и «вернакулярностью» статуса этих объектов, не имеющих обычно привычных институциональных рамок. Несмотря на масштабность этих сооружений, стихийно расположенных на заднем дворе или пустыре, эти вернакулярные арт-среды часто не имеют чёткого статуса ни в контексте искусства, ни с точки зрения социокультурного функционирования или правовых отношений. Неопределённость положения подобных объектов, их художественная, культурная, правовая маргинальность создаёт ситуацию особой уязвимости вернакулярного энвайронмента. Многие из них находились (и находятся) под угрозой разрушения или очень долго получали статус охраняемых объектов.

Индивидуальная религия и творчество аутсайдеров

Аутсайдерское искусство, часто являясь проекцией представлений человека в сконструированном им мире, обращается к различным полям и мировоззренческим концептам: идеологии и политическим доктринам, феноменам науки и квазинаучным идеям, гендерным историям и социальным феноменам, изобразительному искусству и архитектуре, а также массовой культуре. Многие из произведений аутсайдеров и визионеров связаны с религиозными концепциями, как конфессионально устойчивыми, так и с феноменами «личной религии». Авторы подобных объектов часто используют иконографию, символику и эстетику традиционного религиозного искусства и самостоятельно «изобретают» новую образность, опираясь на идеи индивидуальной религии [Suvorova, 2020].

В понимании образности визионерских и вернакулярных энвайронментов и архитектуры важно анализировать специфику формирования религиозной образности и семантики. Как описывают исследователи религии, современный религиозный дискурс представляет из себя не только некоторую гомогенную структуру традиционных верований и практик, но также и некоторую уникальную систему персональной веры [Bowman, Valk, 2014]. Также в контексте настоящего исследования

смыслово релевантным является понятие вернакулярной религии и её связей с религиозным фольклором [Primiano, 1995].

В понимании роли и значения любительского и визионерского энвайронмента и вернакулярной архитектуры в логике религиозного мировоззрения можно обратиться к данной классификации:

1) *официальная религия* (которая имеет институциональные формы, изменяющиеся в зависимости от времени и контекста);

2) *народная религия* (которая следует определённым практикам и верованиям вне зависимости от институциональных форм);

3) *индивидуальная религия* (некоторый совокупный продукт официальной и народной религии, в персональной интерпретации, которая опирается на индивидуальный опыт) [Bowman, 2004].

Разворачивая представление о функционировании религии, исследователи акцентируют внимание на том, что религия живёт и трансформируется так, как люди её воспринимают, интерпретируют и используют [Primiano, 1995, 44]. Он также указывает на то, что процесс трансформации является двунаправленным. Народная религия – это способ общения, мышления, поведения в определённых культурных условиях и приспособления к ним [Primiano, 1995, 42]. То есть при всей сложности определения веры, её выражение можно проанализировать в поведенческих практиках, ритуалах, обычаях, искусстве и музыке, в текстах и других формах.

Данные дефиниции веры смыкаются с творчеством аутсайдеров и визионеров, создающих свои объекты как некоторые проявления и свидетельства мистических, магических, религиозных идей, часто в состоянии транса, руководствуясь визионерскими откровениями, снами или, как описывают сами авторы, влиянием духовных существ или сил. Религиозные темы, мотивы и образность искусства визионеров и самоучек, создающих энвайронменты, могут быть как частью существующей религиозной традиции, так и проявлением *индивидуальной религии*. Более того, обращаясь к истокам как религиозных и магических практик, так и самой идеи искусства, возможно выявить единство и синкретичность, а также адаптивность религиозных представлений, их изменчивость (исходя из существующей, современной авторам, социальной, политической, экономической прагматики).

Религиозная образность и концепции проявляются в различных видах и жанрах аутсайдерского творчества: картинах, рисунках, объектах. Специфика аутсайдерского искусства связана с формированием странной, далёкой от общепринятой картины мира художника-аутайдера. Она определяется культурными кодами личности творца, которые складываются на протяжении детства и юности, а также особенностями личностной акцентуации и/или ментального и социального статуса. Исходя из этого, религиозные мотивы в искусстве аутсайдеров могут иметь более выраженные черты традиционных религий и быть близки к каноническим интерпретациям. Но более распространено в творчестве аутсайдеров формирование индивидуальной религиозности, которая часто объединяет элементы нескольких религий, контекст современной им массовой культуры и другие феномены.

Идеальный дворец Фердинанда Шеваля

Понимая синкретичность искусства и его связность с магическими ритуалами и религиозными верованиями во многих культурах, можно предположить, что религиозные мотивы проявляются в визионерских энвайронментах на протяжении всей истории их появления. Но учитывая то, что сфера аутсайдерского искусства дискурсивно обусловленно складывается в период первой трети XX века, первые упоминания появляются также в этот период. Один из первых вошедших в контекст культурной рефлексии – визионерский энвайронмент *Идеальный дворец* Фердинанда Шеваля – стал некоторым дискурсивным эталоном для понимания феномена любительского энвайронмента.

Идеальный дворец получил признание во многом благодаря интересу со стороны художников авангарда, которые на этапе формирования дискурса аутсайдерского искусства стали говорящими субъектами, наделяющими те или иные объекты и творцов-визионеров ценностью в контексте культуры. *Идеальный дворец* и история его создателя были отрефлексированы и, тем самым, включены в текст культуры

знаковыми деятелями авангарда и актуального искусства: Андре Бретоном, Максом Эрнстом, Бернардом Бюффе, Ники де Сент-Фалль, Пабло Пикассо. Один из наиболее известных оммажей *Идеальному Дворцу* и Фердинанду Шевалю создаёт Макс Эрнст в 1932 году. Его коллаж *Почтальон Шеваль* включает отсылки к женским образам, структуре дворца и профессии Шевалья: изображение птицы (символизирующей вестника) и письма. Несколько позже, в 1937 году, Пабло Пикассо создаёт серию рисунков, в которых изображает Шевалья.

Фотографии *Идеального дворца* показываются на выставке *Fantastic Art, Dada, and Surrealism* 1936 году в нью-йоркском MoMA, а фотографии самого Фердинанда Шевалья и его *Идеального дворца* открывают раздел «Фантастическая архитектура», где уже вслед за постройкой Шевалья следуют работы знаменитого Антонио Гауди. Эта логика свидетельствует о начале процесса легитимации любительского и визионерского энвайронмента и вернакулярной архитектуры, и особой значимости этого феномена в глазах легендарного куратора и первого директора MoMA Альфреда Барра. Но на момент 1930-х годов вопрос о музеефикации и особой охране объектов подобного типа ещё не возникает, только 1969 году Андре Мальро, министр культуры Франции, ранее входивший в *Общество Ар Брюта*, объявляет *Идеальный дворец* Фердинанда Шевалья объектом культуры. То есть *Идеальный дворец* стал одним из наиболее ранних легитимированных объектов визионерского энвайронмента.

В чём заключается связь *Идеального дворца* и религии? Фердинанд Шеваль начинает строительство этого энвайронмента в апреле 1879 года, в возрасте 43 лет. В биографии Шевалья момент появления идеи о строительстве дворца описывается как момент некоторого откровения, которое случилось с ним вовремя происшествия на прогулке. Почтальон, споткнувшись о камень, вспоминает свой давний сон:

Во сне я построил дворец, замок или пещеру, я не могу хорошо это описать <...> Я никому об этом не рассказывал из страха быть высмеянным и сам чувствовал себя смешным. Затем, пятнадцать лет спустя, когда я почти забыл свой сон, когда я совсем не думал о нем, моя нога напомнила мне об этом. Моя нога споткнулась о камень, и я чуть не упал. Я хотел знать, что это было <...> Это был камень такой странной формы, что я положил его в карман, чтобы любоваться им. На следующий день я вернулся на то же место. Я нашёл больше камней, даже более красивых, полный восторга, я собрал их... Это песчаник, отшлифованный водой и закалённый силой времени. Он стал твёрдым, как галька. Он представляет собой скульптуру, настолько странную, что человеку невозможно подражать. Я сказал себе: раз уж природа желает делать скульптуру, я займусь каменной кладкой и архитектурой [Цитю по Becker, 1982, 263–64].

В течение следующих тридцати трёх лет Шеваль собирал камни во время своей ежедневной работы и приносил их домой, чтобы возводить стены будущего дворца. В описаниях *Идеального дворца* акцент часто делается на специфике материалов сооружений (гальки, пористого туфа) и сходстве построек Шевалья с барселонской *Саграда Фамилия* Антонио Гауди. Это становится одним из важных легитимирующих оснований для признания *Идеального дворца*. Но также в этой связи особо акцентируется, что Шеваль никогда не путешествовал и не видел постройки Гауди. Гениальность самоучки или визионера становится, если следовать закономерностям теории дискурса, решёткой спецификации для аутсайдерского искусства.

В чём же заключается близость образности названных сооружений? Эстетика и *Идеального дворца* Шевалья, и *Саграда Фамилия* Гауди базируются на визуальных и символических кодах средневековой культовой архитектуры, в которой соединяются экстазический вертикализм шпилей и усложнённая архитектурная композиция и скульптурного убранства. В визуальности скульптуры *Идеального дворца* сочетаются изображения животных и растений, в том числе и фантастически переосмысленных. Восточный фасад *Идеального дворца* строился дольше всего, около двадцати лет. В структуру этой части *Идеального Дворца* вошли *Храм Природы*, похожее на собор сооружение с массивными колоннами, отсылающее к стилистике египетских храмов, и два водопада, называемых *Источник Жизни* и *Источник Мудрости*. В этом можно увидеть реминисценцию к христианской религиозности,

в которой вера часто изображалась как источник, к которому устремляется всякая земная тварь. *Идеальный дворец* соединяет различные религиозные основания: от мотивов древних религиозных верований до христианства и индуизма, а также практики религиозной обрядности, проявившейся в коммеморативном сооружении – усыпальнице Шеваля, строившейся им на протяжении нескольких лет.

Таким образом, *Идеальный дворец*, ставший одним из первых легитимированных и включённых в контекст культуры вернакулярных энвайронментов, обнаруживает различные религиозные элементы – от формально-стилистических аспектов сооружения до опосредованной связи с религиозной иконографией и религиозными практиками. Эти аспекты являются не результатом следования конкретной системе *официальной религии*, но проявлениями *индивидуальной религии*, соединяющей различные элементы религиозных верований.

Маленькая капелла брата Деода

История *Маленькой капеллы* брата Деода (имя означает «отданный Богу») начинается в декабре 1913 года, когда он приезжает на Гернси, небольшой остров в проливе Ла-Манш. Человек достаточно закрытый, он не был полностью принят монашеским орденом, хотя и исполнял временные обеты. Эта ситуация отчуждения продолжалась на протяжении всего времени пребывания брата Деода на острове. Мотив некоторой социальной и ментальной изоляции автора может также быть одним из оснований определения данного объекта как принадлежащего полю аутсайдерского искусства. Отчуждение от ордена повлияло на появление у брата Деода идеи создания храма. Деятельность его монашеского ордена была во много связана с воспитанием, что отчасти обусловило строительства храма как некоторого дидактического объекта. Вскоре после прибытия на остров брат Деода попросил предоставить ему место, где он мог бы построить миниатюрную копию Базилики и Грота Богоматери Лурдской [Muzelle, 2006]. Место ему было выделено, и с того момента брат Деода посвящал всё своё свободное время выполнению этой задачи. Первая капелла (а здание в общей сложности возводилась братом Деода трижды) была завершена в марте 1914 года, но не устроила создателя и сразу была разрушена им [Muzelle, 2006].

После брат Деода немедленно приступает к созданию новой капеллы. Работа над второй версией была прервана началом Первой мировой войны, хотя брат Деода и не был призван в действующую армию. На этот раз помимо церкви брат Деода строит ещё и грот. Капелла просуществовала до сентября 1923 года, пока не была снесена Деода. Причиной стало то, что Епископ Портсмута отказался проводить мессу в храме, потому что не смог пойти через дверь [Muzelle, 2006].

К тому времени, когда брат Деода завершил большую часть работы над третьей, ныне существующей версией *Маленькой капеллы*, ему было шестьдесят лет. Брат Деода в связи с болезнью был вынужден уехать обратно во Францию [The Little Chapel, <http://www.thelittlechapel.org/history.asp/>]. Но на этом работа над храмом не остановилась, брат Севес с энтузиазмом продолжил работы по декорированию церкви и закончил их только в 1965 году [Там же].

Крошечная церковь может вместить десять человек и сегодня воспринимается как некое игрушечное симулятивное пространство, но она, тем не менее, использовалась для богослужений. Визуальный облик храма вторит мотивам реальной храмовой архитектуры европейского средневековья. Образ *Маленькой капеллы* брат Деода создаёт, следуя очертаниям величественного собора в французском Лурде: над входом возвышался шпиль, а также две башни, подобие лурдском храму просматривается и в очертаниях портала. Внешняя и внутренняя облицовка храма – мозаичная, она включает в себя безыскусно изображённые христианские символы (прежде всего крест).

Маленькая капелла брата Деода – случай, занимающий пограничное положение между вернакулярным энвайронментом и культовой архитектурой. Разница с традиционно понимаемыми культовыми христианскими объектами проявляется в нежелании освящения капеллы, что подтверждает неопределённый статус *Маленькой капеллы* в глазах церкви. В вернакулярных энвайронментах часто возникает мотив повторения существующих в искусстве форм, имитационное копирование

объектов полностью или их отдельных частей. При этом в *Маленькой капелле* присутствует большая вольность в деталях храма и использованных материалах.

Джеймс Хэмптон

и Трон Третьего Неба Генеральной Ассамблеи тысячелетия

Вернакулярный энвайронмент *Трон Третьего Неба Генеральной Ассамблеи тысячелетия* Джеймса Хэмптона – один из знаковых примеров обращения к религиозной проблематике в творчестве визионеров. Личная история Хэмптона отчасти связана с религиозным контекстом: его отец был баптистским проповедником и, хотя он рано оставил семью, эти обстоятельства имели влияние на Джеймса. Жизнь Хэмптона протекала, преимущественно, в изоляции, он мало общался с семьёй и не имел друзей. В 1931 году у Хэмптона начинаются визионерские откровения: ему является бог и другие сверхъестественные сущности [Wojcik, 2008]. Эти видения и стали некоторым смысловым, концептуальным основанием для создания *Трона Третьего Неба Генеральной Ассамблеи тысячелетия*, который мыслился Хэмптоном частью подготовки ко второму пришествию Христа на землю.

В 1950 году в арендованном гараже Джеймс Хэмптон начинает строительство масштабного многокомпонентного пространственного объекта *Трон Третьего Неба Генеральной Ассамблеи тысячелетия*. Одержимость его созданием, поглощённость автора этой идеей проявляется в масштабности и длительности работы: на создание комплекса у Хэмптона ушло 14 лет, порой он тратил на это 5–6 часов ежедневно после работы. Структурно описываемый энвайронмент состоит из большого центрального трона, окружённого несколькими меньшими, колонн, алтарей, кафедр, корон и других элементов. В целом, весь комплекс состоит из 177 объектов, созданных фактически из мусора: пустых бутылок, пачек от сигарет, упаковки, тщательно обёрнутых золотой и серебряной фольгой.

Символика этих объектов связана с Ветхим и Новым Заветом. Правая часть энвайронмента отсылает нас к Новому Завету и Иисусу, элементы левой части – к Старому Завету и Моисею. Некоторые объекты снабжены надписями на английском языке или на изобретённом Хэмптоном криптографическом письме [Wojcik, 2008, 184]. Идея создаваемого объекта была основана на вере Хэмптона в библейские пророчества, например, в Видение Иоанна Богослова: «Бог, восседающий на серебряном и золотом престоле в окружении ангелов» [Wojcik, 2008, 184].

В случае с *Троном Третьего Неба Генеральной Ассамблеи тысячелетия* возможно определить характерную для визионеров одержимость сверхидеями, которая формируется в результате видений, базой которым послужили история жизни и полученные ранее знания религиозных текстов. Важно, что в логику религии у Хэмптона внедряются элементы светского характера, например, понятие Генеральной Ассамблеи, знаковой для Вашингтонца. Таким образом, *Трон Третьего Неба Генеральной Ассамблеи тысячелетия* можно рассматривать как проявление индивидуальной религии, основанием которой в случае с Джеймсом Хэмптоном являются концепции и тексты официальной религии, и визионерские откровения автора.

Преподобный Говард Финстер и Райский Сад

Случай *Райского Сада* Говарда Финстера связан с последовательной религиозностью автора, которая проявлялась в его деятельности в институционализированных религиозных течениях христианства и в некоторых специфических личных религиозных практиках. На протяжении нескольких десятилетий своей жизни Финстер создавал *Райский Сад* – масштабный пространственный энвайронмент, занимающий площадь в два акра и включающий тысячи скульптур и картин.

Для Говарда Финстера, священника по роду деятельности, создание скульптур и картин было чем-то вроде визуальной проповеди, только более действенной и запоминающейся, чем устная: «Я лучше изложу одну [проповедь] в искусстве, чем пятьдесят из своих уст <...> Проповедь приносит мало пользы. Но я считаю, что сообщение, сделанное в искусстве, когда человек это увидит, будет отпечатано в клетках его мозга» [Цит. по: Wojcik, 2008, 181]. Духовный авторитет Финстера признавался членами его религиозной общины, которые покупали его произведения, стремясь таким образом приблизиться к вере. В более ранних исследованиях выявляется пограничный характер *Райского сада* и его связь с различными полями.

С одной стороны, искусство Говарда Финстера определённо уникально и может показаться странным для тех, кто не знаком с его евангельским мировоззрением, с другой стороны, идея *Райского Сада* Финстера основана на устойчивых для религиозного контекста апокалиптических образах из книги Откровений Иоанна Богослова.

Образность *Райского Сада* также обнаруживает соединение религиозной семантики и сюжетов, с мотивами американской массовой культуры, от изображений политиков, актёров, певцов – Джорджа Вашингтона, Джона Кеннеди, Элвиса Пресли, Мерлин Монро – до знаковых для каждого американца героев и брендов – Санта Клауса, НЛО, кока-колы [Wojcik, 2008, 182]. В этом также проявляется развитие данного энвайронмента как репрезентации индивидуальной религии (а не официальной религии), несмотря на принадлежность Говарда Финстера к сложившемуся религиозному течению и его статус священника, а также гибридный, мультикультурный характер рассматриваемого объекта.

Бишоп Касл в Колорадо

Другой, также связанный с американской культурой, пример обращения к религиозной визуальности и формальным решениям церковной архитектуры – *Бишоп Касл* в Колорадо. Идея этой постройки появляется в сознании тогда ещё тинейджера Джима Бишопа в 1959 году, а десятью годами позже он приступает к строительству, которое велось на протяжении нескольких десятков лет. В длительности создания подобных комплексов возможно выявить некоторую общую закономерность: понимание объектов как некоторого жизненного проекта, внутренней миссии, которая руководит индивидом. В видении Джима Бишопа строительство замка, владение им было в своём роде воплощением американской мечты.

В ходе строительства Джим Бишоп поясняет возможность реализации масштабного замысла помощью Создателя. Процесс создания сооружения Бишоп описывает как что-то «большее», чем просто строительство: «Создатель работал посредством него в этом великолепном начинании, которое, казалось, имело собственный дух» [Bishop Castle, <http://www.bishopcastle.org/about/>]. Собственно, эту визионерскую связь с высшими силами отражает и данное Джимом название сооружения – «Построенный одним человеком с Божьей помощью» [Там же]. Мотив обращения к богу, осмысления собственных действий как проявления божественного участия, также имеет связи и с полем религии, и с полем визионерского искусства. В случае Джимом Бишопом возможно выявить индивидуальные религиозные представления, которые оказались встроены в культурный конструкт американской мечты.

В основе *Бишоп Касла*, возведённого из камня, прочитываются визуальные коды христианской готической архитектуры: акцентированные вертикальные окна, башни основного фасада, напоминающие о вестверках соборов; имитация системы контрфорсов и нервюр. Те же отсылки к готике, пусть в специфической, современной интерпретации, присутствуют и в витражах. К средневековой образности Джим Бишоп апеллирует и в характере облицовки здания: поверхности стен представляют открытую каменную кладку. При этом образ *Бишоп Касла* далёк от какого-либо канона или конкретного образца, более того, здание включает множество элементов далёких от образности христианских храмов: центральный фасад венчает изображение головы дракона, выполненного в металле, который при помощи особого устройства стал огнедышащим; башни завершаются сетчатыми металлическими конструкциями; изображения витражей включают стилизованные цветы, пейзажи, светские символы и тексты.

Важно отметить, что Джим Бишоп подразумевал светский характер использования возведённого им замка: посещение туристами, проведение свадебных церемоний и других праздников.

Гибридность Бишоп Касла, его связь одновременно с религиозным и светским контекстом, проявляется на разных уровнях: в идее сооружения (американская мечта и участие бога в создании); специфике визуальности, его символике, приёмах и материалах. *Бишоп Касл* демонстрирует ассимиляцию религиозных идей и образности светскими культурными концептами, но при этом возможно выявить и презентацию индивидуальной религии и визионерских откровений Джима Бишопа.

**Апокалипсис на Ниагарском водопаде
и Пророк Исайя Робертсон**

Для Исайи Робертсона отправной точкой творчества и создания энвайронмента стала личная трагедия – смерть матери, когда ему было 12 лет. Как пишет Исайя, незадолго до смерти матери ей было видение о том, что господь имеет особые планы для её сына [Scruton, 2013]. Именно благодаря матери Исайя получает религиозное воспитание, её влиянием можно объяснить молитвы Исайи Робертсона о спасении и сверхценность самой идеи спасения, а также библейски ориентированную историю его жизни (подобно Христу Исайя становится плотником, не проходя при этом специального обучения) [Scruton, 2013]. Мотив детской травмы, потери родителей или других близких является одним из характерных аспектов биографии аутсайдеров и визионеров. Творчество в разных его проявлениях для таких индивидов становится компенсацией горестей и невзгод жизни и попыткой конструирования нового универсума и своего места в нем.

В 24 года Исайя Робертсон эмигрирует с Ямайки в Канаду, где работает в строительной сфере, а в 2004 году переезжает из Онтарио в США. В Соединенных Штатах основным занятием Робертсона становится реновация и продажа домов [Scruton, 2013]. В 2006 году Робертсон становится прихожанином баптистской церкви на горе Эри, которая находится в нескольких кварталах от его дома на Ниагарском водопаде. Именно святилище этого храма становится местом его первого пророчества – визионерского откровения, ставшего поворотной точкой в личной истории Исайи и началом создания визионерского энвайронмента. После пророчества Исайя декорирует стены святилища инкрустацией из разноцветных переплетённых деревянных панелей, как некоторый знак снизошедшего на него откровения. По мысли Робертсона, именно в рисунке волокон дубовой фанеры таятся библейские послания; абстрактным формам поверхности дерева и инкрустаций он придаёт свои значения. Например, упрощённая форма с прямыми и изогнутыми линиями представляет Агнца Божьего [Scruton, 2013].

Идея творчества для Исайи Робертсона строится на убеждении, что его рукой водит Господь [Prepping, 2015, <https://thelandbehind.com/2015/10/24/prepping-for-the-rapture-prophet-isaiah-robertsons-house/>]. Эта позиция является устойчивой для визионерского искусства, многие визионеры объясняют создание своих творческих объектов божественной волей и участием. В видеинтервью Робертсон, указывая на свой дом, поясняет: «Итак, все, что здесь, мой брат, это чтение пророчеств Ветхого и Нового Завета» [Там же]. Посетители энвайронмента Робертсона так пересказывают его пророчества: в последние времена все души пройдут мимо его дома к водопаду, который превратится в огненную яму, где душа предстанет перед судом. На Козьем острове, островке на американской стороне водопада, бог отделит овец – последователей, от козлищ – всех остальных, которых бросят в горящую яму [Prepping, 2015, <https://thelandbehind.com/2015/10/24/prepping-for-the-rapture-prophet-isaiah-robertsons-house/>]. В этом откровении Исайи присутствует один из наиболее значимых для христианства концептов: отделение праведных от неправедных, метафорически описанный в Евангелии от Матфея: «Перед Ним будут собраны все народы, и Он отделит одних людей от других, как пастух отделяет овец от козлов. Овец Он соберёт по правую сторону от Себя, а козлов – по левую» [Евангелие, <https://www.biblegateway.com/passage/?search=matt+25%3A31-46&version=NRT>]. Мотив про огонь, куда низвергаются козлищ, также является канонически обусловленным: «Тогда Он скажет и тем, кто будет по левую сторону: “Идите от Меня, проклятые, в вечный огонь, приготовленный для дьявола и его ангелов”» [Там же].

Помимо построек в комплекс *Дома Второго пришествия* Исайи Робертсона входит и масштабный, почти восьмиметровый крест, покрытый резьбой и включающий знаки, числа и символы Второго пророчества Исайи.

В визуальности построек Робертсона соединяются знаки и иконография разных религий: помимо христианских символов (различных модификаций крестов) можно увидеть Звёзды Давида, исламские символы, «счастливые» числа. Все эти элементы закомпонированы по принципам декоративной орнаментики, с акцентом на центральную симметрию и симметрию по двум осям (в концентрических элементах). Цве-

товое и тональное решение визионерского энвайронмента приближается к эстетике народного искусства в насыщенности и цветовых контрастах.

Таким образом, концепция Исаяи Робертсона, специфическим образом воплощённая им в построенных и декорированных объектах, является проявлением *индивидуальной религии*, которая базируется на ключевых догматах христианства и канонических религиозных текстах. Но при этом визионерские откровения Исаяи Робертсона, отличаясь от принятых норм и правил, не вступают в конфликт с позициями *официальной религии*.

Заключение

Итак, на основе анализа европейских и американских визионерских и вернакулярных энвайронментов и архитектуры XX – начала XXI века, связанных с религиозной образностью, выбранных по принципу полярности высказывания, выявлены следующие закономерности и особенности данного феномена:

- значительная часть обозначенного круга объектов является проявлением индивидуальной религии, синтезом официальной и народной религии, в персональной интерпретации авторов;

- ряд любительских и визионерских энвайронментов, связанных с религиозной образностью, заимствуют иконографию, символы и приёмы традиционной культовой архитектуры и религиозного искусства;

- анализируемые энвайронменты мыслились авторами как некоторый жизненный проект, воплощение собственной миссии, часто имеющий глубинный сакральный смысл, реализация которого продолжалась на протяжении десятилетий;

- часть обозначенных объектов создавались, базируясь на визионерских откровениях, снах, влиянии духовных существ или сил (как объясняют авторы энвайронментов), в основе которых лежат догматы, концепты, тексты официальной религии;

- вернакулярные и визионерские энвайронменты анализируемого круга имеют гибридный характер, то есть в разных вариациях соединяют элементы религиозной и светской культуры, образы, знаки и символы нескольких религий. Таким образом проявляется адаптивность религиозных представлений, исходя из существующей социальной, политической, экономической прагматики;

- представленный круг энвайронментов демонстрирует вариативное, часто очень свободное, использование образов, символов, знаков, формально-стилистических решений и материально-технических приёмов религиозных объектов (в том числе, и в случаях, когда автором выбирается конкретный прототип).

Благодарность

Исследование выполнено за счёт внутреннего гранта РГПУ им. А.И. Герцена (проект № 5ВГ).

Acknowledgement

The research was supported by an internal grant of the Herzen State Pedagogical University of Russia (project No. 5VG).

Библиографический список

1. Вентури, Р. Уроки Лас Вегаса / Р. Вентури, С. Д. Браун, С. Айзенур. – М.: Strelka Press. 2015. – 212 с.
2. Володина, А.В. Вернакулярное в культуре: общий язык локального опыта / А.В. Володина // Актуальные проблемы теории и истории искусства. – 2022. – № 12. – С. 642–653.
3. Евангелие от Матфея [Электронный ресурс]. – URL <https://www.biblegateway.com/passage/?search=matt+25%3A31-46&version=NRT> (дата обращения 07.04.2023).
4. Репина, Е.А. Эволюция профессионального интереса к феномену анонимного языка в аксиологическом аспекте / Е.А. Репина, Д.Н. Романова // Градостроительство и архитектура. – 2017. – Т. 7. – № 1. – С. 87–93.
5. Beardsley, J. Gardens of Revelation: Environments by Visionary Artists / J. Beardsley. – New York: Abbeville Press, 1995. – 224 p.
6. Becker, H.S. Art Worlds / H.S. Becker. – Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1982. – 408 p.

7. Bishop Castle [Электронный ресурс]. – URL <http://www.bishopcastle.org/about/> (дата обращения: 07.04.2023).
8. Bowman, M. Phenomenology, fieldwork and folk religion (reprinted with additional Afterword in Religion) / M. Bowman // *Empirical Studies*. Ed. Steven Sutcliffe. – Aldershot: Ashgate, 2004. – P. 3–18.
9. Bowman, M. Vernacular religion in Everyday Life / M. Bowman, Ü.Valk. – London: Routledge, 2014. – 320 p.
10. Manley, R. Self-Made Worlds: Visionary Folk Arts Environments / R. Manley, M. Sloan. – New York: Aperture, 2005. – 128 p.
11. Muzelle, C. Given to God: Déodat's The Little Chapel / C. Muzelle // *Raw Vision*. – 2006. – № 55. – N. p.
12. Oliver, P. *Dwellings* / P. Oliver. – London: Phaidon. – 288 p.
13. *Outsider Art Sourcebook. Part 2. Environments* / Ed. J. Maizels. London: Raw Vision Ltd. 2002. – N. p.
14. Prepping for the Rapture: Prophet Isaiah Robertson's house [Электронный ресурс]. – URL <https://thelandbehind.com/2015/10/24/prepping-for-the-rapture-prophet-isaiah-robertsons-house/> (дата обращения: 07.04.2023).
15. Primiano, L. Vernacular religion and the search for method in religious folklife / L. Primiano. // *Western Folklore*. – 1995. – № 54 (1). – P. 37–56.
16. Richardson, V. *New Vernacular Architecture* / V. Richardson. – New York: Watson-Guption Publishers, 2001. – 240 p.
17. Scruton, F. Apocalypse at Niagara Falls: Prophet Isaiah Robertson / F. Scruton // *Raw Vision*. – 2013. – № 80. – P. 34–39.
18. Suvorova, A. *Russian Outsider Art and Religion* / A. Suvorova. – London: Lighting Source UK Ltd.; Milton Keynes UK, 2020. – 96 p.
19. The Little Chapel [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.thelittlechapel.org/history.asp/> (дата обращения: 27.04.2022).
20. Wojcik, D. Outsider Art, Vernacular Traditions, Trauma, and Creativity / D. Wojcik // *Western Folklore*. – 2008. – Vol. 67, – No. 2/3, Special Issue in Honor of Michael Owen Jones (Spring – Summer, 2008). – P. 179–198.

Текст поступил в редакцию 17.07.2023.

Принят к печати 16.08.2023.

Опубликован 28.03.2024.

References

1. Beardsley J. *Gardens of Revelation: Environments by Visionary Artists*. New York: Abbeville Press, 1995, 224 p.
2. Becker H.S. *Art Worlds*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1982, 408 p.
3. *Bishop Castle*. Available at: <http://www.bishopcastle.org/about/> (accessed on April 7, 2023).
4. Bowman M. Phenomenology, fieldwork and folk religion (reprinted with additional Afterword in Religion). *Empirical Studies*. Ed. Steven Sutcliffe. Aldershot: Ashgate, 2004, pp. 3–18.
5. Bowman M., Valk Ü. *Vernacular religion in Everyday Life*. London: Routledge, 2014, 320 p.
6. *Evangelie ot Matfeya* [The Gospel of Matthew]. Available at: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=matt+25%3A31-46&version=NRT> (accessed on April 7, 2023) (in Russian).
7. Manley R., Sloan M. *Self-Made Worlds: Visionary Folk Arts Environments*. New York: Aperture, 2005. 128 p.
8. Muzelle C. Given to God: Déodat's The Little Chapel. *Raw Vision*. 2006, no. 55, n.p.
9. Oliver P. *Dwellings*. London: Phaidon, 2003, 288 p.
10. *Outsider Art Sourcebook. Part 2. Environments*. Ed. J. Maizels. London: Raw Vision Ltd, 2002. N. p.
11. *Prepping for the Rapture: Prophet Isaiah Robertson's house*. Available at: <https://thelandbehind.com/2015/10/24/prepping-for-the-rapture-prophet-isaiah-robertsons-house/> (accessed on July 7, 2023).
12. Primiano L. Vernacular religion and the search for method in religious folklife. *Western Folklore*. 1995, no. 54(1), pp. 37–56.
13. Repina E. A., Romanova D. N. *Gradostroitel'stvo i arhitektura* [Urban Construction and Architecture]. 2017, vol. 7, no. 1, pp. 87–93 (in Russian).
14. Richardson V. *New Vernacular Architecture*. New York: Watson-Guption Publishers, 2001, 240 p.
15. Scruton F. Apocalypse at Niagara Falls: Prophet Isaiah Robertson. *Raw Vision*. 2013, no. 80, pp. 34–39.
16. Suvorova A. *Russian Outsider Art and Religion*. London: Lighting Source UK Ltd.; Milton Keynes UK, 2020, 96 p.
17. *The Little Chapel*. Available at: <http://www.thelittlechapel.org/history.asp/> (accessed on April 27, 2022).

18. Venturi R., Brown S.D., Izenour S. *Uroki Las Vegasa* [Learning from Las Vegas]. Moscow: Strelka Press. 2015, 212 p. (In Russian).
19. Volodina A. V. *Aktual'nye problemy teorii i istorii iskusstva* [Recent Problems of Theory and History of Art]. 2022, no. 12, pp. 642–653 (in Russian).
20. Wojcik D. Outsider Art, Vernacular Traditions, Trauma, and Creativity. *Western Folklore*. 2008, vol. 67, no. 2/3, Special Issue in Honor of Michael Owen Jones (Spring – Summer, 2008), pp. 179–198.

Submitted for publication: July 17, 2023.
Accepted for publication: August 16, 2023.
Published: March 28, 2024.



Религиоведение. 2024. № 1. С. 78–89.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2024. No. 1. P. 78–89.

DOI: 10.22250/20728662_2024_1_78

Sarra Saadna

*RUDN University
6 Miklukho-Maklaya str., Moscow, 117198, Russia
1042225294@rudn.ru*



The Influence of Religion on the Speech Act of Request in Algerian Arabic: The Case of Classroom Discourse

Abstract. Although the relationship between the cultural components of religion and language is tightly linked, there was not much pragmatic research that studied the influence of religion on language use. To understand the relationship between these cultural components in Algerian society, this study aims to investigate the impact of Islam on Algerian Arabic use in a classroom context by analysing request speech act.

The data were collected through a Discourse Completion Task with the participation of 99 Algerian respondents. The data were analysed quantitatively and qualitatively drawing on the face-saving approach to politeness [Brown and Levinson, 1987] and speech act theory [Searle, 1969; 1975; 1979] and [Austin, 1962]. The results revealed that the religious lexicon plays a major role in shaping the speech act of request. Moreover, religion is used as a politeness strategy in Algeria to mitigate the face for both speakers and hearers. Also, the study proved that the society's religious values and norms motivate using religious expressions in Algerian requests.

Key words: Islam, Religious lexicon, Request speech act, language use, politeness strategy, Algerian Arabic, classroom context

Sarra Saadna

*Российский университет дружбы народов
117198, Россия, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6
1042225294@rudn.ru*

Влияние религии на речевой акт просьбы в алжирском арабском языке: на примере классной беседы

Аннотация. Несмотря на то, что взаимосвязь между культурными компонентами религии и языка оказалась наиболее тесной, было проведено не так много прагматических исследований, в которых изучалось бы влияние религии на использование языка. Чтобы понять взаимосвязь между этими культурными компонентами в алжирском обществе, целью данного исследования является изучение влияния ислама на использование алжирским арабским языка в контексте классной комнаты путём анализа речевого акта просьбы. Данные были собраны из результатов выполнения задания по завершению беседы с участием 99 алжирских респондентов. Данные были проанализированы количественно и качественно с использованием подхода к вежливости, основанного на сохранении лица (Браун и Левинсон, 1987) и теории речевых актов [Сирл, 1969; 1975; 1979] и Остин [1962]. Результаты показали, что религиозная лексика играет важную роль в формировании речевого акта просьбы. Более того, религия фигурирует в Алжире в качестве стратегии вежливости, чтобы смягчить впечатление как со стороны говорящих, так и со стороны слушателей. Кроме того, исследование доказало, что религиозные ценности и нормы общества мотивируют использование религиозных выражений в запросах алжирцев.

Ключевые слова: ислам, религиозная лексика, речевой акт запроса, использование языка, стратегия вежливости, алжирский арабский, среда в классе

1. Introduction

Many researchers dealt with the impact of culture and social variables on language use [see, for example, Spencer-Oatey, 2000; Scollon and Scollon, 2001; Wierzbicka, 2003; Ferguson, 1982; Fishman, 2006]. Still, they did not give much attention to religion's influence on everyday language and, more importantly, in societies where religion has a significant role in people's lives, such as Algeria. Therefore, studying the relationship between language and religion is required in sociolinguistics and pragmatics. Thus, this study investigates the impact that religion may have on language use, like in request, considering the effect of Islam on Algerian Arabic in particular. Because of the existence of distinct cultures with their different beliefs and values, people's communication and their use of language differentiate across cultures. In each culture, "some social constraints language users encounter in using language in social interaction and the effects their use of language has on other participants in the act of communication" [Crystal, 1997, 301].

This study concerns the reasons and factors that make Algerians use the religious lexicon besides the pragmatic force in everyday communication when performing requests. The significance of this study is that it deals with analysing the use of religious expressions in cultural contexts when performing request speech act and specifically in classroom interaction. Such analysis would contribute to the understanding of the socio-pragmatic and pragmatic features, and thus it enables to avoid communication misunderstanding in a cross-cultural context.

The Discourse Completion Task (DCT) was used to elicit Algerians' responses about nine situations in which they used requests in the classroom context. The questionnaires contained nine situations of request with different considerations of social variables of social power, distance and rate of imposition.

2. Literature Review

2.1 Religion, Culture, and Language

This study concerns the speech act theory to investigate the influence of religion on language use, particularly request speech act performance [Austin, 1962; Searle, 1969], revealing insights into the influence of religion on language use, specifically in classroom interaction. The emphasis also is given to Brown and Levinson's [Levinson, 1987] face-work because politeness and the face-work approach deal with the association between language use and social context.

2.1.1 Religion and Culture

Tillich [Tillich, 1968] concerned the relationship between religion and culture as inseparable; he stated that "Religion is the substance of culture, culture is the form of religion" [Ibid., 42]. Tillich's viewpoint was constructed upon the theological and philosophical frameworks of culture. Also, in his study, he was concerned with the systematic analysis of culture, which enabled him to discover the religious core of culture. Intercultural communication occurs between people from different cultures, but for some scholars, it is the product of face-to-face communication [Gudykunst, 2002, 179]. The influence of religion on culture differs from one culture to another according to the presence of religion as a part of the society's everyday life or its marginalisation or privatisation presence in another society [Casanova, 2008]. Thus, intercultural communication between people from different cultures is influenced by the impact of religion on those people's cultural identities and thus can lead to miscommunication and cultural conflict.

2.1.2 Language and Culture

Many researchers were interested in studying language and cultural relationships, taking the example of Whorf [Whorf, 1956] and Sapir [Sapir, 1970], who hypothesised that our perception of the world is determined by the language that influences our world image. However, they have been criticised [e.g., Au, 1983; Rosch, 1987]. Other researchers, such as Gumperz and Levinson [Levinson, 1991], came up with new suggestions focusing on language's impact on culture regarding language use in a sociocultural context. But these new studies, which were based on the linguistic relativity theory as suggested by Sapir and Whorf, were dealing with the relationship that exists between language and culture in the form of the impact that language exercises on both culture and people's world perception [Whorf, 1956; Sapir, 1970]. However, the focus of this theory is given to language and thought relationship but not vice versa; thus, it is not in concern with our study that deals

with the cultural and religious impact on language use and, in particular, request speech act.

Nida [Nida, 1998, 29] states that “[L]anguage and culture are two symbolic systems. Everything we say in language has meanings, designative or sociative, denotative or connotative. Every language form we use has meaning, carries meanings that are not in the same sense because it is associated with culture and culture is more extensive than language”.

In intercultural interaction, culture is the most important extralinguistic factor, which impacts a community’s communicative behaviour and shapes its members’ style. In intercultural communication, the individual’s communicative behaviour is determined by his cultural norms and values, which vary from one culture to another; as Larina notes, culture is a context of communication which is based on a community’s prior experience. The distinct features of each culture determine how the speakers express their thoughts. What is characteristic of one culture can often be unacceptable from the point of view of the other [Larina, 2015]. Thus, peoples’ values, politeness perceptions, and worldviews vary across cultures.

Wierzbicka [Wierzbicka, 1985, 145] claims that linguistic differences come from cultural aspects and are closely related to cultural differences, which influence the individual’s intercultural communication that can be achieved successfully by understanding these differences.

In collectivistic cultures such as Russia or Algeria, people use collectivist expressions to express themselves (e.g., using the pronoun “we” to show solidarity as in: “мы ложимся спать” or “نروحو نرقدو” which mean in English “we go to sleep” this expression that might be used by a mother talking to her child to show the solidarity).

On the other hand, in individualistic cultures, individualistic terms are employed as forms of expressions using the pronoun (I) [Triandis, 1989]; English culture, for example, values distance rather than solidarity, as we can notice from their proverbs, e.g., “He travels the fastest who travels alone” whereas, in collectivist cultures as Russia, they give much concern to closeness in their relationships which can be noticed in Russian proverbs as “It is better to have 100 friends than 100 roubles” (“Ne imey sto rubley, a imey sto druzey”). [Larina, 2008].

This notion of collectivism is also supported by Islam, which motivates unity and solidarity between the society’s members [At-twajri, Almuhaiza, 1996].

In other words, in communication, people are governed by their cultural values and norms that shape their communication utterances and enable them to make themselves understood and understand others from the same culture because they share the same cultural schemata. However, in the case of intercultural communication, people differ in their cultural beliefs and values, which may lead to communication failure [Matsumoto, Juang, 2008]. Thus, what is required in intercultural communication is to pay attention to what is sayable and what is not acceptable in others’ cultures to avoid any possible misunderstanding.

2.1.3 Language and Religion

Many researchers were concerned with studying the impact of language on religion [e.g., Chruszczewski, 2006; Mooney, 2006; Zuckerman, 2006]. Zuckerman [Zuckerman, 2006] focused on rejective or receptive phono-semantic matching, which proved that language could identify religious identity; this claim was supported by the example of Muslims in medieval Arabic in Jerusalem demonstrated their rejection of Christianity by replacing “kanisat alqiyama” (the church of resurrection) with “kanisat alqumama” (church of rubbish) using phonetic similarity.

Religion has profoundly impacted the development of human history and cultures, besides its influence on everyday life. Not only this, but religion also prompted people to settle, go to war, make achievements, etc. Thus, it is unsurprising to see the impact religion may have on people’s everyday conversations and dialogues in which religious expressions have particular pragmatic usages.

This religious impact on language can be explained by Qanbar’s research [Qanbar, 2011]; his study was focused on Yemeni Arabic and how Islam can influence language use in this society. The emphasis was given to taboo words and their relation to the

sociocultural norms of this Islamic society. The results revealed that in Yemeni Arabic, words like “pig” or “dog” are considered taboo because of the religious designation of these animals as dirty and impure. Thus, whenever Yemeni people use these words, they must associate them with expressions like “akramakum Allah” (may God dignify you). Qanbar considered these words as “minimisers” used to mitigate the face and to express politeness in some cases; for example, religious expressions such as “Allah y’aychek” or “Allah yahfdek” (may God protect you or give you long life) are used in requests to mean the word “please” and to lessen the threat on the hearer’s face.

The religious expressions, especially the lexicon of “Allah” (God), are found in most Arabs’ and Algerians’ communicative activities. Therefore, religion, as a cultural belief of Arabs in general and Algerians in particular, has been demonstrated in Algerians’ daily language. From a sociolinguistic angle, these religious formulae are used in Algerian Arabic as politeness devices to lessen the threat and mitigate the face. “This sociolinguistic phenomenon is considered unique and related only to the Arabic language” [Morrow, Castleton, 2007, 202].

The lexicon of “Allah” is used in most Muslims, including Algerians’ daily speech and activities “...tradition has found countless circumstances and formation for its delivery. Some of these phrases, reminders of Allah’s power, characteristics, capacity, and identity, have been seen to appear in conversation multiple times each day in venues from the market to the television news” [Morrow et al., 2006, 86].

Such religious expressions are remarkable in any Algerian conversation, and not observe the use of such religious terms, especially the lexicon of “Allah” (translated to “the God”) that is used implicitly or explicitly in most Algerians’ speech acts as a greeting, inviting, cursing, requesting, etc.

Morrow and Castleton [Morrow, Castleton, 2007] state that what characterises Arab Muslim identity is his religion and Arabic language. As Morrow notes: “The Arabic language is saturated with a wide variety of expressions invoking Allah explicitly or implicitly and <...> the name Allah permeates both spoken and written Arabic to the point where we can speak of the omnipresence of Allah in the Arabic language. As a result, an Arabic speaker could scarcely conceive of a conversation where the name of God would not appear” [Morrow, 2006, 45].

The overuse of Allah expressions is a kind of belongings to this Islamic culture and a way Muslims assign Allah’s influence on their life in all aspects and situations. “The Arabic language is an inseparable part of Islam” [Medhi, 1978, 109]. Thus, in Algerian Arabic, one can notice the wide range of religious lexicons used in most of their communicative functions.

2.2 Speech Act Theory

One of the areas of interest in pragmatics is the study of how language users produce and understand speech acts. Speech act theory concerns studying how words are used to present information and to carry out actions such as requesting, apologising, inviting, thanking, refusing, etc. [Austin, 1962; Searle, 1969]. The speech act theory suggests that people use an unlimited set of expressions to realise a limited set of purposes in the form of speech acts. Austin [Austin, 1962] was the first to come up with this concept, stating that words are not just used to say something or describe the world, but the speakers use words to do an action or let others do something.

Searle and Austin claimed that every speech act contains simultaneous forces that work together and complete each other. This theory deals with how many utterances are delivered for performing locutionary, illocutionary and perlocutionary acts.

1. Locutionary force is the speaker’s intention translated into words. So, it is the performance of an utterance.

2. Illocutionary force is what the speaker wants to convey. It can convey the exact intention without any extra interpretations. The intended meaning of an utterance can be expressed appropriately by thinking about the appropriate locutionary expression before the performance.

3. Perlocutionary force is the actual effect the speaker may have on the hearer by making him do something. It is the feedback the speaker gets that can be positive or negative.

This classification shows how these forces work together to achieve a specific action appropriately by realising the exact intention into words (locutionary act) to get the intended result (perlocutionary act). Searle distinguished five illocutionary acts: assertive, directive, commissive, expressive and declaration.

This theory is of concern in the present study because the illocutionary purpose request as a directive speech act is to direct the hearer to make something (perlocutionary effect). The speaker considers this classification shows how these forces work together to achieve a specific action appropriately by realising the exact intention into words (locutionary act) to get the intended result (perlocutionary act). Searle distinguished five illocutionary acts: assertive, directive, commissive, expressive, and declaration.

This theory is of concern in the present study because the illocutionary purpose of request as a directive speech act is to direct the hearer to make something (perlocutionary effect). The speaker considers request as the act that can make the hearer act. For instance, *يُحفظك اسمحلي علابالي دير ونجيتك مي تقدر تعاوني في التمرين الله* (Sorry, I know I am bothering you, but can you help me in the homework may God preserve you!). Here the speaker intends to make the hearer help him with the homework politely using indirect request with softening expression referring to God to make the hearer feels good, where the hearer's comprehension and acceptance of the exact intention of the speaker helps to get the appropriate feedback (perlocutionary effect conveyed).

An illocutionary act is a pragmatics consideration strongly linked with the illocutionary force concept, "the communicative plan or design behind a speaker's remark" [Leech, 1983, 200].

2.2.1 Request as a Face-threatening Speech Act

Drawing on Brown and Levinson's theory, requests are considered the most studied speech acts in cultural studies. The big interest in this speech act stems from the threat it causes on the hearer's face.

Thus, a request is a directive speech act that makes the hearer do something of interest to the speaker. Based on the speech acts classification suggested by Brown and Levinson [Brown, Levinson, 1987], requests are considered face-threatening acts since the hearer's face can be threatened (threatening his freedom by imposition). Requests can be achieved directly and thus threaten the face or by adopting any strategy proposed by Brown and Levinson to lessen the threat. El Hadj Said claimed that "requests imply an intrusion on the hearer's territory; it is to threaten his or her "negative face" and limit their freedom" [El Hadj Said, 2016, 74].

A request may be misunderstood, especially if the interlocutors come from different cultures. Larina [Larina, 2008] states that "the breakdown of communication and misunderstanding occurs between a foreign speaker who understands the form of the utterance and its linguistic meaning but misses its pragmatic meaning". For example, when the request is performed between Russian and English interlocutors, a pragmatic failure may occur:

A: would you like to read, B?

B: No, thank you.

In this case, the pragmatic meaning in A's sentence was not grasped by B, who just dealt with the surface meaning (Yes/No question) and ignored the deep meaning of the request because this polite request in an English classroom is not clear for Russians who thought that the speaker is consulting their preferences [Thomas, 1983, 101].

2.3. Politeness Strategies in Request

2.3.1. Face-saving Approach to Politeness

Brown and Levinson's work was considered the best approach for studying speech acts and face-saving work [Ji, 2000, Kádár, Haugh, 2013]. Brown and Levinson [Brown, Levinson, 1987] claimed that the person's face is "the public self-image that every member wants to claim for himself" and is "something that is emotionally invested, and that can be lost, maintained, or enhanced, and must be constantly attended to in interaction". They divided the person's image into two aspects:

They assumed that the person's self-image is constituted of two aspects of the face:

- a negative face is the inclination of a human being to have a particular territory and a zone to stay far from other impositions because of his property;

• a positive face deals with the person's self-image, and nobody wants to be touched.

Any interaction may involve acts that can threaten the face, called "face-threatening", like ordering, disagreement, expressing exaggerated emotions, etc.

This concept of face-threatening is universal and differs from one culture to another, where some acts may be more threatening in one culture than the other. So, it is only by politeness that the face-threatening is lessened. For Brown and Levinson [Brown, Levinson, 1978], politeness is a strategy to maintain social order and achieve successful communication between interlocutors.

According to Brown and Levinson [Brown, Levinson, 1987], face-threatening acts (FTAs) can be minimized by employing four politeness strategies:

• bald on record by which the requester is not making any redressive action to reduce the threat;

• positive politeness occurs when the requester mitigates the hearer's positive face. This can be achieved by seeking friendship with the hearer, treating him as an in-group member or by solidarity with the face;

• negative politeness is used when the speaker wants to reduce face threat to preserve the hearer's negative face from any imposition; this strategy can be achieved by asking questions using modal verbs (e.g., could, would, etc.), by apologizing in case of imposition, hesitating, impersonalizing mechanics by employing passives that enable the hearer to get "an 'out,' a face-saving line of escape, permitting him to feel that his response is not coerced" [Brown, Levinson, 1987, 70].

• off-record indirect strategy is a politeness strategy that relies upon implication, and the requester uses utterances as hints or metaphors that have various interpretations that will be interpreted by the requestee as request or not.; the face threat potential weightiness governs the preference of one strategy not the other besides the interlocutors' social power, distance, and rank of imposition. These sociocultural factors determine politeness [Brown, Levinson, 1987].

The threat can also be avoided if the speaker does not perform FTA [Brown, Levinson, 1987].

3. Research Methodology

3.1 Sample

In this study, the target population comprises 95 Algerian students as participants who were chosen randomly to avoid any bias. Students are selected to be the study's respondents because of the social variables that might be used differently in an academic context and the availability of three cases of interaction with different kinds of relations between student-teacher, teacher-student and student-student. Moreover, Algerian University students are selected as the study's participants since the objective is to investigate the influence of religion on request speech act in a classroom context.

3.2 Procedure

This study collected data via a Discourse Completion Task that included three situations. The questionnaire is organised in the following way: Section One deals with participants' information, whereas the second section includes three main cases of classroom interaction, each of which is described in terms of the social power of the interactants, the social distance between them and the ranking of imposition of the speech act. Moreover, each case contains three different situations of requests, i.e., where students and teachers performed their requests.

The obtained data were analysed quantitatively and qualitatively, drawing on speech act theory [Austin, 1962; Searle, 1969] and the face-saving approach to politeness [Brown, Levinson, 1987]. Such a method enables the researcher to discover how religious expressions are used in Algerian requests and to determine the sociocultural values that define linguistic performance.

The discourse completion task (DCT) has been adopted in this research since it is thought that the DCT is the best method to collect speech act data [Tran, 2006; Labben, 2016]. Also, it is easy to use and enables the researcher to control variables of Power, Distance and Rank of Imposition. On the other hand, many scholars have criticised the method because of the authenticity of data [Labben, 2016], which does not represent the

formulas as they occur in natural situations [Tran, 2006] in addition to the absence of turn-taking and non-verbal aspects that take place in natural interaction.

In this study, the speech act of request is investigated for its frequent occurrence in everyday speech. Its nature enables speakers to use religious expressions by referring to God as a form of politeness. Moreover, it can reveal any culture’s communicative patterns and sociocultural norms.

Most of the obtained data were translated into English since the original obtained data was in Arabic.

Table 1. Different considerations of social variables across three situations of request

<i>Cases</i>	<i>Social Power</i>	<i>Social distance</i>	<i>The degree of imposition</i>
<i>Student-teacher interaction</i>	S < H (-P)	Equal (=D)	Moderate (R°)
<i>Teacher-student interaction</i>	S > H (+P)	Equal (=D)	Moderate (R°)
<i>Student-student interaction</i>	S= H (=P)	Equal (=D)	(-R)

S= speaker, H= hearer, P= social power, D= social distance, R= rank of imposition

3.3 Data Analysis

This section starts with a quantitative analysis of the most employed politeness strategies in classroom requests throughout three different situations of requests with different weigh of social power, distance and rate of imposition between classroom participants. The analysis of the use and functions of religious expressions in requests is made qualitatively regarding the theories of Brown and Levinson [Brown, Levinson, 1978, 1987], Searle [Searle, 1969; 1975; 1979] and Austin [Austin, 1962].

4. Results and Discussion

Table 2. Percentages of politeness strategies adopted in classroom requests

SITUATIONS	STRATEGY TYPE	PERCENTAGES
S1: Student Requests the Teacher to Send the Homework by Email	N	75%
	P	19%
	ON-R	0%
	OFF-R	0%
	DON'T DO FTA	5%
S2: Teacher Requests the Student to Send the Homework by Email	N	6%
	P	2%
	ON-R	89%
	OFF-R	3%
	DON'T DO FTA	0%
S3: Student Request to Another Student to Help with the Homework	N	26%
	P	35%
	ON-R	38%
	OFF-R	1%
	DON'T DO FTA	0%

N: negative politeness, P: positive politeness, ON-R: bald-on record strategy, OFF-R: bald-off record strategy, DON'T DO FTA: don't do the face-threatening act.

4.1 The Use of Religious Expressions in Situation One

In this situation, students are the requesters, and teachers are the requestees. Thus, the power variable is focused (-P), and the direction goes from low to high. Students did

not use bald-on-record to perform requests because the request went from low (student) to high (teacher). Mainly, indirect requests were employed by students as a kind of politeness. As indicated in Table 2, 5% respondents used to mitigate their faces from embarrassment by choosing not to do FTA. 19% of students preferred to use positive politeness strategies to request their teachers by being optimistic, and 75% of the Algerian students' requests were made using negative politeness strategies to reveal their consideration and knowledge of the social variables determining their relations with teachers.

Throughout the different politeness strategies employed by Algerian students to perform requests, religious expressions were used frequently as follows:

Positive politeness strategies

(1) أستاذ ربي يعيشك ابعتلي الواجب بالإيميل حاب نخدمو اليوم

'Sir, God bless you, send me the homework I need to do today'.

(2) السلام عليكم، بارك الله فيك استاذ تبعثلي الواجب بالإيميل كيعد كنت غايب كي مديتهولهم في القسم

(Peace be upon you. God bless you, sir; send me the homework by Email because I was absent when you gave it to them in class).

Negative politeness strategies

(3) اسمحلى استاذ والله اضطرريت نبعثلك ونطلب منك إذا لم يكن هناك إشكال، إذا تقدر تبعثلي الواجب؟

بالإيميل؟

'Forgive me, sir; I swear God I was obliged to send and ask you if there is no problem if you can send me the homework by Email?'

(4) استاذ تقدر نطلب منك تبعثلي الواجب بالإيميل؟ نحتاجو ربي يحفظك

'Can I ask you to send me the homework by Email? I need it; may God protect you.'

(5) ما عيش تبعثلي الواجب بالإيميل ربي يعيشك؟

'is it OK if you send me the homework by Email? God bless you?'

(6) ربي يطول عمرك ما تقدرش تبعثلي الواجب بالإيميل استاذ

'May God give you long life, sir. Can't you send me the homework by Email?'

The first situation reveals that Algerian students tended to use negative or positive politeness strategies to request their teachers as a way to show them their respect. This choice comes from the Islamic culture in Algeria, where in Islam and Quran, the teacher has a high status and is counted as a prophet who must be glorified.

The Algerian students' data revealed another indicator of the Islamic culture in the country by mentioning Allah (God) in their requests to mean the English word "please", as in the case of positive politeness strategy by giving gifts to the hearer to promote the positive face of the hearer; and make him feel liked and admired. In the above data, students' gifts to their teachers were performed through thanking and prayer. For example, *meaning Sir, God bless you, send me the homework I need to do it today.* Moreover, it is evident from the obtained data that students employ more formal greetings with teachers, expressed by religious expression of peace be upon you. This expression in religion shows a high degree of respect used even by prophets. Similarly, throughout other strategies, students employed different forms of religious terms to show their respect to their teachers, such as swearing in the name of God, a high degree of promise in Islamic culture. Respondents also referred to God in their requests by asking God to preserve their teachers or give them long life before requesting them as the hearer cannot decline the request for which Allah's name is used because pleasing Allah is the aim of the request.

4.2 The Use of Religious Expressions in the Second Situation

The second situation is devoted to eliciting requests from teacher to student. According to Brown and Levinson, in this case, the three variables should be manipulated with a moderate rank of imposition (R^0), an equal distance exists between participants ($= D [S, H]$), and the focus is on the power [$+P (S, H)$] where the request is performed by teachers (+P) towards their students (-P).

In this situation, the bald off-record is the least strategy used by Algerian teachers' requests as asking their students to send the assignment indirectly. 7% of teachers' requests were used as negative politeness strategies as conventionally indirect requests, 8% of participants used positive politeness strategies as employing group identity markers (daughter, son, etc.). Bald-on strategies were used the most by 84% of teachers in the

form of direct imperative requests, and some teachers preferred to add some softening expressions to their direct requests.

Bald-off record strategies

(7) انتهت الحصة اليوم كي تروحوا للدار ان شاء الله علابالكم وانش ديروا كي العادة

'We finished today's lesson if God wills, when you return home, you know what to do as usual'.

Negative politeness strategies

(8) سامر تقدر تبعثلي الواجب بالاييميل الله يحفظك

'Samer, can you send your homework by Email? May God bless you?'

Positive politeness strategies

(9) بنتي معلش تبعثلي الواجب للإيميل نتاعي؟

'My daughter, can you send your homework to my Email?'

Bald-on record strategies

(10) الله يستركم الليلة ابعثوا الواجب بالاييميل

'May God preserve you, today send your homework by Email'.

So, in this situation, because the speaker (teacher) status is higher than the hearer (student), Algerian teachers showed considerable directness in frequently choosing bald on record. They preferred positive rather than negative politeness even when redressing the face threat.

This tendency in Algerian culture towards using more direct strategies, such as bald-on-record or positive politeness in requests, is related to the Algerian Islamic culture, which considers teachers as prophets who must be highly glorified. Thus, teachers in Algeria have more power than students. Moreover, from the collected data, teachers tended to use Islamic expressions in their requests even when they used direct strategies to soften the request, such as *الله يستركم/من فضلك/تعيش الله* (May God preserve you or give you long life, etc.). "Insha'Allah" is a religious expression used in Islamic countries to express indirectness [Pishghadam et al., 2012]. (*God willing*) is used by teachers to mean an optimistic prediction about the future in which students can do their tasks.

4.3 Students' Use of Religious Expressions in the Third Situation

The third case was meant to elicit requests between classmates. Unlike the previous situations in which the emphasis was put on P and D variables that determine the relationship between the requester and requestee, here, the focus is on the rank of imposition variable (R). The power and distance are equal [= P (S, H)] [= D (S, H)] because the participants are students. In comparison, the rank of imposition in this situation has a low value (-R).

In this situation, the request is made between students where the distance and power between students are equal in other communities. Most Algerian students use bald-on-record strategies in their requests to lessen the face threats by using no strategy, which means being impolite is extremely polite.

The results in the third situation revealed that 1% of the Algerian students tended to use bald off-record strategies in performing requests. The other indirect strategy students use is the negative politeness strategy in 26% of their requests. On the other hand, the rest of the participants preferred to perform requests in more direct strategies, as the positive politeness strategy was used by 35% of participants via in-group identity markers (brother, sister, etc.). Bald on record strategy was the most used by Algerian students (38%) to express their requests that are softened using some expressions such as (May you leave long, may God preserve you, may God protect you).

Bald-off record strategies

(11) كيف جاوبت انت

'How did you answer'.

Negative politeness strategies

(12) تقدر تشرحلي كيفاه ندير الواجب ربي يخليك؟

'Can you explain to me how to do the homework? May God preserve you?'

(13) اسمحلي علابالي ديرونجيتك مي تقدر تعاوني في التمرين الله يحفظك

'Sorry I am bothering you, but can you help me with the homework? May God preserve you!'

Positive politeness strategies

(14) ياخويا نحتاجك تعاوني في التمرين

'Hey brother, I need your help in doing the homework'.

(15) عاوني شوي في الواجب والله غير ماراني فاهم فيها والو

'Help me a little bit with my homework. I swear I did not understand anything'.

Bald-on record strategies

(16) ربي يحفظك فهمني في التمرين اللي منلكم

'May God preserve you, explain to me the homework you have'.

This situation is an excellent example of an informal request since it occurs between students. According to Brown and Levinson, less polite strategies are employed in case of a minor imposition is practised on the FTA.

It can be observed that Algerian students tended to use more direct strategies because the request to do a small favour does not require a high imposition. Algerian students use on-record strategies and imperatives because it is a kind of small favour which do not necessitate speakers to use indirect ways to request them in Algerian society.

In this situation, students use the religious expression /wallah/ (I swear God) to show their interlocutors the seriousness of the situation and that they need their help. In Islam, swearing shows the speaker's truthfulness, and the hearer must believe him because no one can lie when swearing. Like in previous situations, Algerian students also used religious expressions even if there was no face-threatening. However, religious culture in Algeria pushes any language users to refer to God spontaneously because it is a part of everyday speech.

Conclusion

The present study aims to reveal the impact of religion on language use, emphasising the influence of Islam and Islamic values on Algerian Arabic use by analysing religious expression employed in the speech act of request in a classroom context.

The results revealed that religious lexicons are employed repeatedly in Algerians' requests. From the obtained data, all respondents employed religious expressions in performing requests across all the situations, no matter which social variables govern the participants' relationships. In Algeria, the reference to God or any religious glossary is used to save face-threatening requests and is considered polite. The hearer will feel comfortable requesting because he believes he is requesting for God's sake or to get a reward from Allah (God). Moreover, this reliance on religion in requests is not aimed only at achieving the speaker's intention (illocutionary force) but also at creating an effect on the hearer and making him make the request and accept it (perlocutionary force).

Therefore, this study provides an understanding of culture's impact on communicative activity. Thus, communication between interlocutors can be achieved successfully in addition to the impact of the cultural feature of religion on language use among Algerian speakers of Arabic. For further studies, researchers are recommended to employ the theoretical part used in the present study to investigate the impact of religion on other types of speech acts.

Благодарность

Я хотела бы заранее поблагодарить рецензентов за время и усилия, которые они потратят на рецензирование рукописи. Я ценю все комментарии, критику и предложения, которые помогут улучшить мою работу.

Acknowledgement

I would thank the reviewers in advance for the time and effort they will make to review the manuscript. I appreciate all the comments, criticisms and suggestions that would help improve my work.

Библиографический список

1. Alsohaibani, A. Influence of religion on language use: A sociopragmatic study on the influence of religion on speech acts performance: PhD thesis / A. Alsohaibani. – University of East Anglia, 2017. – 398 p.

2. At-Twajri, M. Hofstede's cultural dimensions in the GCC countries: An empirical investigation / M. At-Twajri, I. Al-Muhaiza // *International Journal of Value-Based Management*. – 1996. – Vol. 9. – No. 2. – P. 121–131.
3. Austin, J.L. *How to Do Things with Words* / J.L. Austin. – Oxford: University Press Oxford, 1962. – 163 p.
4. Bouchara, A. The Role of Religion in Shaping Politeness During Greeting Encounters in Arabic. A Matter of Conflict or Understanding [Электронный ресурс] / A. Bouchara, B. Qorchi. – URL: https://books.google.com/books/about/The_Role_of_Religion_in_Shaping_Politene.html?id=MX7pDAAAQBAJ (дата обращения 15.02.2023).
5. Brown, P. Politeness: Some Universals in Language Usage / P. Brown, S. Levinson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1987. – 345 p.
6. Dali, Y.L. A Sociopragmatic Study on the Influence of Religion on Invitation Speech Act in Algeria / Y.L. Dali // *Journal of Social and Human Studies*. – 2022. – Vol. 14. – P. 3–14.
7. Ferguson, C. Religious factors in language spread / C. Ferguson // *Language spread: Studies in diffusion and social change* / R. Cooper (Ed.). – Bloomington, IN: Indiana University Press, 1982. – P. 95–106.
8. Fishman, J.A. A decalogue of basic theoretical perspectives for the sociology of language and religion / J.A. Fishman // *Explorations in the sociology of language and religion* / T. Omoniyi, J.A. Fishman (Eds.). – Amsterdam: John Benjamins, 2006. – P. 13–25.
9. Gumperz, J. Directions in sociolinguistics: The ethnography of communication / J. Gumperz, D. Hymes. – Oxford: Blackwell, 1986. – 612 p.
10. Gumperz, J. Rethinking linguistic relativity / J. Gumperz, S. Levinson // *Current Anthropology*. – 1991. – Vol. 32. – No. 5. – P. 613–623.
11. Kashima, Y. Culture and language: The case of cultural dimensions and personal pronoun use / Y. Kashima, E. Kashima // *Journal of Cross-Cultural Psychology*. – 1998. – Vol. 29. – P. 461–486.
12. Larina, T.V. Culture-specific communicative styles as a framework for interpreting linguistic and cultural idiosyncrasies / T.V. Larina // *International Review of Pragmatics*. – 2015. – Vol. 7. – No. 5. – P. 195–215. Special issue: Communicative Styles and Genres.
13. Larina, T.V. Directness, imposition and politeness in English and Russian / T.V. Larina // *Cambridge ESOL: Research Notes*. – 2008. – Issue. 33. – P. 33–37.
14. Leech, G. *Principles of Pragmatics* / G. Leech. – London: Longman, 1983. – 264 p.
15. Maha, L. A Cross-cultural Study of Politeness Strategies in Requests and Refusals of Requests: The Case of Algerian Arabic and British English: PhD thesis / L. Maha; University of Mentouri, Constantine 1. – Algeria, 2019.
16. Medhi, B. (Ed.). *The Arabs in America: 1492–1977: A chronology and fact book* / B. Medhi. – Dobbs Ferry, NY: Oceana, 1978. – 150 p.
17. Morrow, J.A. et al. Arabic, Islam, and the Allah Lexicon: How Language Shapes our Conception of God / J.A. Morrow et al. – Lewiston: Edwin Mellen, 2006. – 317 p.
18. Morrow, J.A. The Impact of Globalisation on the Arabic Language / J.A. Morrow, B. Castleton. – *Intercultural Communication Studies*. – 2007. – Vol. XVI. – No. 2. – P. 202–211.
19. Oyserman D. Understanding cultural syndrome effects on what and how we think: A situated cognition model / D. Oyserman, N. Sorensen // *Understanding culture: Theory, research and application* / R. Wyer, Y. Hong, C. Chiu (Eds.). – New York, NY: Psychology Press, 2009. – P. 25–52.
20. Rosch, E. Linguistic relativity / E. Rosch // *Etcetera*. – 1987. – Vol. 44. – No. 3. – P. 254–279.
21. Sapir, E. Selected essays. Culture, language, and personality / E. Sapir. – Berkeley, CA: University of California Press, 1970. – 207 p.
22. Searle, J. *Speech acts* / J. Searle. – Cambridge: Cambridge University Press, 1969. – 203 p.
23. Whorf, B. *Language thought and reality: Benjamin Lee Whorf* / B. Whorf. – Cambridge, MA: MIT Press, 1956. – 448 p.
24. Wierzbicka, A. *Cross-cultural pragmatics: The semantics of human interaction* / A. Wierzbicka. – 2nd ed. Berlin: Mouton de Gruyter, 2003. – 502 p.
25. Wierzbicka, A. Different Cultures, Different Languages, Different Speech Acts / A. Wierzbicka // *Journal of Pragmatics*. – 1985. – Vol. 9. – No. 2. – P. 145–161.

Текст поступил в редакцию 20.06.2023.

Принят к печати 19.07.2023.

Опубликован 28.03.2024.

References

1. Alsohaibani A. *Influence of religion on language use: A sociopragmatic study on the influence of religion on speech acts performance* (Ph.D. Thesis). University of East Anglia, 2017, 398 p.

-
2. At-Twajiri M., Al-Muhaiza I. Hofstede's cultural dimensions in the GCC countries: An empirical investigation. *International Journal of Value-Based Management*. 1996, no. (9)2, pp. 121–131.
 3. Austin J.L. *How to Do Things with Words*. Oxford: University Press Oxford, 1962, 163 p.
 4. Bouchara A., Qorchi B. *The Role of Religion in Shaping Politeness During Greeting Encounters in Arabic. A Matter of Conflict or Understanding*. Hamburg: Anchor Academic Publishing, 2016, 88 p. Available at: https://books.google.com/books/about/The_Role_of_Religion_in_Shaping_Politene.html?id=MX7p-DAAAQBAJ (accessed on February 15, 2023).
 5. Brown P, Levinson. S. *Politeness: Some Universals in Language Usage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, 345 p.
 6. Dali Y.L. A Sociopragmatic Study on the Influence of Religion on Invitation Speech Act in Algeria. *Journal of Social and Human Studies*. 2022, no. 14, pp. 3–14.
 7. Ferguson C. Religious factors in language spread. In Cooper R. (Ed.). *Language spread: Studies in diffusion and social change*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1982, pp. 95–106.
 8. Fishman J.A. A decalogue of basic theoretical perspectives for the sociology of language and religion. In Omoniyi T., Fishman J.A. (Eds.). *Explorations in the sociology of language and religion*. Amsterdam: John Benjamins, 2006, pp. 13–25.
 9. Gumperz J., Hymes D. *Directions in sociolinguistics: The ethnography of communication*. Oxford: Blackwell, 1986, 612 p.
 10. Gumperz J., Levinson S. Rethinking linguistic relativity. *Current Anthropology*. 1991, no. 32, pp. 613–623.
 11. Kashima Y., Kashima E. Culture and language: The case of cultural dimensions and personal pronoun use. *Journal of Cross-Cultural Psychology*. 1998, no. 29, pp. 461–486.
 12. Larina T.V. Culture-specific communicative styles as a framework for interpreting linguistic and cultural idiosyncrasies. *International Review of Pragmatics 7 (5). Special issue: Communicative Styles and Genres*. 2015, pp. 195–215.
 13. Larina T.V. Directness, imposition and politeness in English and Russian. *Cambridge ESOL: Research Notes*, 2008, pp. 33–37.
 14. Leech G. *Principles of Pragmatics*. London: Longman, 1983, 264 p.
 15. Maha L. *A Cross-cultural Study of Politeness Strategies in Requests and Refusals of Requests: The Case of Algerian Arabic and British English*. Ph.D. Thesis. University of Mentouri, Constantine 1, Algeria, 2019.
 16. Medhi B. *The Arabs in America: 1492–1977: A chronology and fact book*. Dobbs Ferry, NY: Oceana, 1978, 150 p.
 17. Morrow J.A. et al. *Arabic, Islam, and the Allah Lexicon: How Language Shapes our Conception of God*. Lewiston: Edwin Mellen, 2006, 317 p.
 18. Morrow J.A., Castleton B. The Impact of Globalisation on the Arabic Language. *Intercultural Communication Studies*. 2007, no. XVI (2), pp. 202–211.
 19. Oyserman D., Sorensen N. Understanding cultural syndrome effects on what and how we think: A situated cognition model. In Wyer R., Hong Y., & Chiu C. (Eds.). *Understanding culture: Theory, research and application*. New York, NY: Psychology Press, 2009, pp. 25–52.
 20. Rosch E. Linguistic relativity. *Etcetera*. 1987, no. 44, pp. 254–279.
 21. Sapir E. Selected essays. Culture, language, and personality. Ed. by D. Mandelbaum. Berkeley, CA: University of California Press, 1970, 207 p.
 22. Searle J. *Speech acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, 203 p.
 23. Whorf B. *Language thought and reality: Benjamin Lee Whorf*. Cambridge, MA: MIT Press, 1956, 448 p.
 24. Wierzbicka A. *Cross-cultural pragmatics: The semantics of human interaction*. 2nd ed. Berlin: Mouton de Gruyter, 2003, 502 p.
 25. Wierzbicka A. Different Cultures, Different Languages, Different Speech Acts. *Journal of Pragmatics*. 1985, no. 9, pp. 145–161.

Submitted for publication: June 20, 2023.

Accepted for publication: July 19, 2023.

Published: March 28, 2024.



Религиоведение. 2024. № 1. С. 90–103.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2024. No. 1. P. 90–103.

DOI: 10.22250/20728662_2024_1_90

Маркова Н.М.¹, Аринин Е.И.²,
Цыганов Р.В.³, Семенов И.А.⁴



Н.М. Маркова



Е.И. Аринин



Р.В. Цыганов



И.А. Семенов

^{1,2,3} Владимирский государственный университет имени А.Г. и Н.Г. Столетовых
⁴ Владимирский юридический институт Федеральной службы исполнения наказаний
^{1,2,3} 600000, Россия, г. Владимир, ул. Горького, 87
⁴ 600020, Россия, г. Владимир, ул. Большая Нижегородская, 67Е
¹ natmarkova@list.ru; ² eiarinin@mail.ru; ³ tsiganov2000@mail.ru; ⁴ iasemenov@list.ru

Комплаенс «каритативности» и «религии»: локальные коннотации философского религиоведения от Цицерона до Флоровского

Аннотация. В статье рассматривается актуальность идей Цицерона и Г.В. Флоровского для понимания развития представлений о перспективах достижения комплаенса между каритативной деятельностью (каритативностью) и религией в римской, глобальной и российской культуре с позиций философского религиоведения. Исследователи XXI века стремятся интерпретировать наследие этих двух известных интеллектуалов, выясняя их влияние на современную философию, теологию (богословие) и право, при этом сталкиваясь с вызовами, включающими в себя как избыток, так и недостаток источников, сложность интерпретации социальных процессов соответствующих эпох и необходимость актуализации отмеченных идей в современном контексте. Интерес к изучению наследия Цицерона и Флоровского очевидно возрастает, как и осознание необходимости переоценки их вклада в развитие современной «культуры согласия» в свете универсальной концепции «всеединства» (В.С. Соловьев), истоки которой восходят к глубокой древности.

Ключевые слова: Цицерон, Флоровский, комплаенс, философское религиоведение, религия, каритативность, всеединство

Natalia M. Markova¹, Evgeny I. Arinin²,
Roman V. Tsyganov³, Ivan A. Semenov⁴

^{1,2,3} Vladimir State University n.a. A.G. and N.G. Stoletovs
⁴ Vladimir Law Institute of the Federal Penitentiary Service
^{1,2,3} 87 Gorkogo St., Vladimir, 600000, Russia

⁴ 67E Bolshaya Nizhegorodskaya St., Vladimir, 600020, Russia
¹ natmarkova@list.ru; ² eiarinin@mail.ru; ³ tsiganov2000@mail.ru; ⁴ iasemenov@list.ru

Compliance with “Caritativity” and “Religion”: Local Connotations of Philosophical Religious Studies from Cicero to Florovsky

Abstract. The article examines the relevance of the ideas of Cicero and G.V. Florovsky to understand the development of ideas about the prospects for achieving compliance between charitable activity (caritativity) and religion in Roman, global and Russian culture from the standpoint of philosophical religious studies. The 21st-century scholars seek to interpret the legacy of these two famous intellectuals, elucidating their influence on modern philosophy, theology and law, while facing challenges that include both an abundance and a lack of sources, the complexity of interpreting social processes in relevant eras and the need to actualize the noted ideas in the modern context. Interest in studying the heritage of Cicero and Florovsky is obviously growing, as is the awareness of the need to reassess their contribution to the development of the modern “culture of consent” in the light of the universal concept of “all-unity” (by V.S. Solovyov), the origins of which go back to ancient times.

Key words: Cicero, Florovsky, compliance, philosophical religious studies, religion, caritativity, unity

Введение

Эксплицитно кириллические слова «религия» и «каритативный», как показывает лингвистическая база данных «Национальный корпус русского языка» (далее – НКРЯ), входят в отечественную книжную культуру (по данным на 25.10.2023) с разницей в 200 лет, поскольку первое становится заметным в текстах с начала XVIII века, а второе проявляется только в первой половине XX столетия. Эти слова получили в текстах разную степень распространения и, на первый взгляд, не имеют между собой непосредственной связи. Так, слово «религия» встречается в 5102 текстах базы НКРЯ, начиная с издания «Поденная записка Петра Великого» (НКРЯ, А.М. Макаров... Поденная записка Петра Великого, 1698–1721), где упомянуто предписание: «Протестантскую религию <...> в прежнее состояние <...> надлежит паки привести» (сохранены особенности лексики оригинала). К этим текстам добавляются ещё 29 изданий, содержащих латинскую лексему «religio», начиная с лекций Т.Н. Грановского (НКРЯ, Т.Н. Грановский. Лекции по истории позднего средневековья, 1849–1850), где было отмечено, что в эпоху Реформации выделяется особый период, когда «каждый князь свободно переходил от одной религии к другой: cuius regio, eius religio». Наряду с этим встречается ещё 77 текстов с лексемой «religion», начиная с А.И. Тургенева (НКРЯ, А.И. Тургенев. Хроника русского, 1825–1826), где он вспоминал об утверждении, что «Религия, необходимая для будущей жизни, и в этой службе нам лучшим утешением», уточняя, что речь идёт о «la religion catholique», что сам он комментировал: «как будто нам шизматикам наша и ни на что не годится!»

Согласно этимологическим исследованиям М. Фасмера (Max Julius Friedrich Vasmer, 1886–1962), кириллическое слово «религия» впервые фиксируется в путевых дневниках князя Б.И. Куракина (1676–1727), дипломата Петра Великого [Vasmer, 1955, 509]. Князь был не только одним из основоположников дипломатической службы в стране, но и высокопоставленным меценатом, специально выделив своему сыну средства для основания одного из первых в истории Российской империи частного благотворительного учреждения («Куракинская богадельня», «Странноприимный дом», построен в 1731–1745 годы).

В отличие от первого, весьма распространённого термина, слово «каритативный» встречается только в 4-х текстах этой же базы, при этом два самых первых примера принадлежат Г.В. Флоровскому (1893–1979), писавшему про «церковно-социально-каритативную работу», «каритативные почины» и т.п. (НКРЯ, Георгий Флоровский, Пути русского богословия, 1937; НКРЯ, Георгий Флоровский, Социальная проблема в восточной православной церкви, 1961). Необходимо заметить, что ещё в 10 текстах этой базы присутствует слово «Caritas», начиная с упомянутых выше заметок А.И. Тургенева (НКРЯ, А.И. Тургенев. Хроника русского, 1825–1826).

Обратившись к онлайн базе данных известного латинско-английского словаря «Charlton T. Lewis, Charles Short, A Latin Dictionary» (далее – L&S), можно выяснить, что фактически оба слова (religio и caritas) получают заметное распространение в латинских текстах начиная с Цицерона (Marcus Tullius Cicero, 106–43 гг. до н. э.), хотя первые (предельно редкие) примеры употребления слова «religio» восходят к творчеству Плавта (Titus Maccius Plautus, ок. 254–184 гг. до н.э.) [Lewis, Short, <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059:entry=religio>]. Далее мы рассмотрим взаимосвязь этих двух слов, ставших, благодаря Цицерону, Куракину, Тургеневу и Флоровскому особыми философскими терминами, получившими античные, церковные (христианские, средневековые) и светские (гражданские, в т.ч. религиоведческие) коннотации.

Для религиоведческого анализа важно различать «язык первого порядка» (Я1) наблюдателя, спонтанно откликающегося на непосредственную встречу с некоторым явлением путём высказывания определённых утверждений, фиксированных в тексте. Последние всегда можно интерпретировать с позиций «языка второго порядка» (Я2), т.е. экспертных утверждений, определяющихся позицией «наблюдателя за наблюдателями» с т.з. истории религии, психологии религии, социологии религии и т.п. специализированных дисциплин. Они, в свою очередь, будут отличаться как узкоспециальные от комплексного «языка третьего порядка» (Я3), призванного дать универсальное и системное понимание рассматриваемого феномена

как целостного и многостороннего явления, где, согласно семиотике, каждое слово обладает своими денотатами и коннотатами.

1. Слово «religio», его денотаты и коннотаты в эпоху Цицерона

Согласно этимологическим исследованиям, как отмечалось выше, слово «религия» впервые было представлено в путевых дневниках князя Б.И. Куракина (1676–1727), где зафиксирован его личный Я1, который создавался в контексте эпохи Петра Великого, когда стала признаваться законной защита прав ряда возникших в ходе Реформации местных конфессий (ранее коннотировавших, как, к примеру, «люторская ересь», с «бусурменами», «схизматиками» и т.п. многообразием проявлений т.н. «зловѣрия»), когда, к примеру, требник 1639 года включил в себя чин присоединения к православию «приходящих <...> от люторския ереси» [Смирнов, <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/protestantizm-pro-et-contra-antologija/5>]. В соответствии с новым Я2 дипломатики, включавшем общеевропейский принцип «*cuius regio, eius religio*» (1555, Pax Augustana), подтверждённый через 100 лет Вестфальским миром (1648, Westfälischer Friede) для населения «*Sacrum Imperium Romanum Nationis Germanicae*», защищают уже «протестантскую религию» (лексика оригинала), что и получило отражение в цитированном выше указании из НКРЯ («Поденная записка»). В записях самого Куракина, датированных 1705 годом, но опубликованных его родственниками только в конце XIX века, слово «религия» ещё не приобрело привычной нам унифицированной формы, выступая как совокупность нескольких сходных лексем (релий, релижий и т.п.) [Аринин, 2017б, 26]. Все они обозначали различные формы «вѣр» («исповеданий», «religio», «confessio», «religious denomination», «religion» и т.п.), лично наблюдавшихся князем в его путешествиях по странам «иновѣрцев», утвердившихся как суверенные государства в итоге кровопролитных войн эпохи Реформации (1517–1648).

Можно говорить о формировании в это время новых денотатов слова «вѣра/религия», когда некогда единая «*Καθολική Εκκλησία/Ecclesia Catholica*», более 1000 лет воспринимавшаяся как предельно возвышенное и уникальное, в силу своего призвания выступать как эксклюзивно спасительное глобальное сообщество, приобщающее любого к воображённому миру предельно справедливого, благого и прекрасного. Именно оно, как «Церковь», «вѣра» и «надежда на спасение», по словам Августина (*Aurelius Augustinus Hipponensis*, 354–430), предстало как первое в истории объединение, о котором заговорили как об «истинной религии» («*De Vera Religione*», 390). Это солидарное единство распалось на ряд конфессий («религиозных объединений», в терминах актуального российского законодательства), включая «*Ecclesia Catholica Romana*», но уже в новом статусе только одного из рядоположенных «исповеданий». Эта ситуация сохраняется и сегодня, когда, к примеру, во Владимирской области, согласно официальной информации (на 01.12.2020) под номером 26 отмечена «Местная религиозная организация Приход Святого Розария Пресвятой Девы Марии Римско-католической Церкви в городе Владимире» [Сведения, <https://mvr.avо.ru/religioznye-organizacii>]. В регионе, наряду с этой «религиозной организацией», зарегистрированы ещё 79 сообществ аналогичного юридического статуса. Вопрос о том, какое из них сегодня может быть признано «уникально спасающей вѣрой/религией» уже не имеет правового и принудительного решения в рамках норм действующей Конституции (1993), являясь личным делом свободы совести каждого. В таком контексте попытки описания денотата термина «религия» на региональном уровне сталкиваются с тем фактом, что наряду с зарегистрированными «религиозными организациями», которые фиксируются местными отделами министерства юстиции, существует неизвестное никому количество избегающих регистрации «религиозных объединений» («религиозных групп»), которые периодически могут возникать и распадаться, порой получая скандальные описания в массмедиа [Аринин, 2021, 6–7].

Таким образом, в семиотическом плане денотаты слова «религия» существенно изменились за последние 500 лет, поскольку в этот период ранее единое сообщество «*Καθολική Εκκλησία/Ecclesia Catholica*» превратилось в множество «*confessio*» («*religious denomination*», «*religion*»), включая и самую массовую на данный момент «*Ecclesia Catholica Romana*», приходы которой присутствуют почти во всех странах современного мира. Соответственно, в поствестфальской Европе изменились и воз-

вышенные коннотации ранее разделительного значения слова «religio», которое по политическим причинам эпохи Реформации сменилось новым собирательным значением с нейтральными коннотациями, способными «извне» объединить «Ecclesia Catholica Romana», «люторскую ересь» и российских «шизматиков» («схизматиков» для некоторых ревнителей «Ecclesia Catholica Romana»), как у упомянутом выше примере (НКРЯ, А.И. Тургенев. Хроника русского...). В таком контексте появляются философские («мирские», «не богословские») поиски объективных критериев «истинной религии», как, к примеру, у Декарта (René Descartes, 1596–1650), лично участвовавший в кровавых выяснениях истинности веры своей эпохи. Многообразии фактических сообществ могло семантически маркироваться в особых наименованиях, отражавших три типа коннотаций, начиная с возвышенной («церкви» и «исповедания», «братства»), до нейтральной («деноминации», «конгрегации», «толки», «согласия») и предельно негативной («секты», «ереси», «отщепенцы») [Аринин, 2017а, 141–142]. Начинаются попытки обратиться к истокам семантики самого латинского слова «religio», вошедшего в официальный текст «Biblia Vulgata» («Общепринятая Библия»), подготовленном Иеронимом (Sophronius Eusebius Hieronymu, ок. 345 – ок. 420), поклонником Цицерона.

Последний, в свою очередь, известен в религиоведении тем, что именно он превратил многозначное слово разговорной латыни в универсальный философский термин, представленный в современной Википедии на 224 языках (на 25.12.2023), положив начало современному ЯЗ философского религиоведения и дискуссиям о соответствующем феномене глобальной культуры, отделив его от «superstitio» («суеверия»), включавшего в тот период такие феномены римской культуры как «magia» («μαγεία», «магия», «колдовство» и т.п.). Только в XIX веке, начиная с пионерских идей филологов, фольклористов и Гегеля (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770–1831) «сказки» и «колдовство» начинают описываться как первая форма «религии» [Богаырёв, Масленников, 2020, 66]. Один из первых в мире религиоведов («отцов религиоведения»), Пьер Даниэль Шантепи де ла Соссе (Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, 1848–1920), называл именно Гегеля «отцом науки о религии» (Lehrbuch der Religionsgeschichte, 1887), а вскоре за ним Дж. Фрезер (Sir James George Frazer, 1854–1941), один из «отцов антропологии», отметил, что сам он, не читая Гегеля, тоже пришёл к выводу из антропологических описаний, что «магия» является универсальным общечеловеческим феноменом, описав его в классической монографии «Золотая ветвь» (The Golden Bough: A Study in Magic and Religion, 1890), отделяя её от «религии» и «науки». Вопросы разделения и единства «религии», «магии» и «науки» ещё ожидают своего современного ЯЗ.

Обратившись к упомянутому выше словарю (L&S), необходимо отметить, что он содержит 94 примера древних текстов, включающих в себя слово (лексему) «religio», начиная с постановок Плавта (2 примера), тогда как Цицерон, согласно этому источнику, использовал это слово в 52 случаях, что составило 55% всего объёма примеров в целом [Religio, <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059:entry=religio>]. Более детальные исследования одного из соавторов данного текста показывают, что в сохранившихся текстах Цицерона в действительности представлено около 600 случаев использования слова «religio» и его производных [Цыганов, 2021, 152].

В таком контексте важно обратиться более детально к творчеству Плавта, которое пришлось на переломную эпоху римской истории, когда более 100 лет шли три войны с Карфагеном (Bellum Poenicum, 264–146 гг. до н.э.), уменьшившие мужское население «вечного города» почти на треть, но одновременно превратившие в итоге крупнейший полис «латинян», сумевших победить «пунов», в могущественный центр новой цивилизации Pax Romana. Периоды войн со времён Гомера принято было описывать как наглядное проявление поддержки или «покинутости» одной из противостоящих сторон со стороны «божественных сил», непредсказуемых и неуправляемых («капризных», «таинственных» и т.п.), когда активно начинали переосмысливаться существующие древнейшие культовые практики «mos maiorum», «законы отцов» («πάτριος νόμος» и т.п.). В этом контексте интересны монографии А.В. Махлаюка (Армия Римской империи. Очерки традиций и ментальности, 2000

и Солдаты Римской империи. Традиции военной службы и воинская ментальность, 2006), где рассматриваются различные аспекты т.н. «солдатской религиозности» и «воинского этоса».

Это получало наглядное воплощение в новых солидарных практиках храмовых праздников и эпических постановок в театре, как, к примеру, «*Belli Punici carmen*» («Песнь о Пунической войне») Гнея Невия (Gnaeus Naevius, 275–201 гг. до н. э.), старшего современника Плавта. Последний стал писать и комедии («*fabula palliata*», «комедии плаща», т.е. «в греческом стиле»), где стал уже не «воспевать», но высмеивать эгоизм и «верования-суеверия» влиятельных сограждан, их корыстные внутренние распри, причём такие постановки, «составившие славу» автора, стали «и причиной его несчастий: бичуя в них пороки сильных людей с чисто аристофановской свободой», он «возбудил против себя ненависть <...> влиятельных лиц», в результате чего «был заключён в тюрьму», а после «изгнан из отечества» [Деревицкий, 1897, 799].

Римляне той поры стали частью новой глобальной «эллинистической культуры», где становился популярным сам жанр «комедии» (κωμ-ῳδία, от κῶμος «праздник в честь Диониса» + ᾠδή / ῳδή, ῳδά «песня; ода», «*Comœdia*»), который сложился как народная часть публичных древнегреческих Дионисовых празднеств (Διονυσία, Дионисии), вторых по значимости после Панафиней (*tὰ Παναθηναία ἑορτά*), главного праздника Афин, включавшего шествия и состязания музыкантов, хоров, гимнастов и конницы, лучшие из которых получали награды в качестве жертвоприношения богине-покровительнице. В отличие от серьёзности Панафиней, для Дионисий считалось благотворными «допустимые кощунства», включавшие публичную критику видных сограждан и насмешки над полисными богами. Н.П. Гринцер отметил, что социальные истоки комедии восходят к мифологическому концепту, согласно которому «если ты человека ругаешь, то дальше у него всё будет неплохо, а если хвалишь, то могут быть всякие неприятности» [Гринцер, <https://arzasmas.academy/materials/1001>]. С.Н. Астапов специально отмечал, что в римском праве прилагательные *religiosum*, *sacrum*, *sanctum* постепенно становятся «юридическими терминами», приобретая предельно точную денотацию и коннотацию, выступая как «*res religiosae*, *res sacrae*, *res sanctae*», коннотациями связанные как с посвящением высшим (небесным) богам по решению римского народа (*res sacrae*), так и с культом мёртвых (*res religiosae*), коннотирующим с опасным, темным, зловещим, запретным и нечестивым, поскольку «ночные священнодействия, чтобы кого-либо околдовать, пленить, обязать», совершаемым против воли небесных богов, и только в «христианскую эпоху значение прилагательного *religiosum* смещается с “запретного” на “святое, благочестивое”» [Астапов, 2013, 58–60, 63]. Таким образом, можно полагать, что семантика «сакрального» коннотировала с «небесным», «законным» и «благим», тогда как «религиозное» – с «хтоническим», «темным» и «зловещим», возможно, восходя к идеям борьбы «света» и «тьмы» в «благоверной» проповеди «мага Заратустры» (Ζωροάστρης, Zoroaster, VII–VI вв. до н. э.).

Словарь «L&S» содержит две ссылки на Плавта («Куркулион», «*Curculio*», 2.3 и «Купец», «*Mercator*», 5.2). Более детальные исследования соавторов показывают присутствие в этих текстах слова «*religio*» ещё в одном произведении (Ослы «*Asinaria*» 4,1). В вышеназванных источниках слово *religio* имеет следующие значения: «благочестие» («Ослы», «*Asinaria*» 4,1) [Тит Макций Плавт, 1987а, 125], «неловкость» («Куркулион», «*Curculio*», 2.3) [Тит Макций Плавт, 1987а, 480], «сомнень» («Купец», «*Mercator*», 5.2) [Тит Макций Плавт, 1987б, 60].

Во всех этих примерах слово «*religio*» используется в контексте осознания и переживания («совести») каждым своих обязательств перед богами и другими людьми, порой со стороны кажущимися чрезмерными, вызывая насмешку как «суеверия». Так, отказ от приглашения на обед (*vocat me ad cenam; religio fuit, denegare polui* / Приглашает отобедать. Отказать... неловко мне «*Curculio*», 2.3), который обсуждается как нечто, относящееся к вопросам «долга совести», когда он использует выражение «*religio fuit*», апеллируя к интуитивно ясному феномену «совести» как концепту «со-вести», «со-знания», т.е. солидарного поведения индивида, который, как в выражении «*religiosum est*», может себе запрещать определённые действия в

определённые дни не по прагматичным, но именно «религиозным» («моральным») причинам. Для римлян быть «религиозным» означало быть щепетильным и скрупулёзным в исполнении обязанностей, возложенных на гражданина при поклонении богам города-государства.

В этом экстремальном контексте военных столкновений ясно осознаются собственно моральные основания в качестве понятной рациональной причины побед и поражений в боях, а не непостижимые и таинственные «капризы богов» [Мазур Томаш, <https://illyabey.livejournal.com/37566.html>]. Поэты подчёркнуто прославляли жертвенное «объединение отдельной личности с группой», осмысливаемое как «культовое действие государственной религии», обосновывая римскую «этику и политическую религиозность “греческими” опорами – мифом и поэзией [Невий, <http://www.symposium.ru/ru/node/13622>]. В таком контексте начинают изыскиваться новые способы проявления своей «религиозности» т.е. того, что, как через 100 лет скажет Цицерон, «заставляет людей служить и поклоняться более высокому уровню природы, который они называют божественным» [Шохин, 2010, 278].

2. Слова «religio» и «caritas», их денотаты и коннотаты в эпоху Иеронима

Цицерон, впервые превратив многозначное латинское слово «religio» в особое философское понятие, утвердившееся в глобальной культуре, косвенно, возможно, оказал влияние на творчество упоминавшегося ранее Иеронима, первого известного по имени переводчика христианского Священного Писания на латинский язык, завершённого в 405 году. Он жил в эпоху, когда «обращение в христианство не вело автоматически к изменению нравов», поскольку «жителям христианской империи трудно было отказаться от величайшего наследия греко-римской науки, литературы, искусства, тесно связанных с языческой верой» и преемственными традициями 1000-летней истории «*Pax Romana*», где приверженцам «ереси назорейской» (Деян. 24:5) предстояло показать себя «носителями высоких идей и общечеловеческих ценностей» [Яблонская, 2016, 254]. В таком социальном контексте Иероним, однажды заболев, «лежал, охваченный сильной лихорадкой», пережил описанное им самим позднее яркое «видение», в котором он оказался перед «престолом Божественного Судии», и, в ответ на вопрос «кто ты?», назвал себя «христианином», на что получил грозный ответ «Лжешь! Ты цицеронианин, а не христианин» [Фокин, Э.П.И., Корольёв, <https://www.pravenc.ru/text/293730.html>].

В реалиях формирования «*Pax Christi*» («христианского мира», «христианской цивилизации») образуются новые коннотации «religio» в контексте утверждения нового евангельского идеала «*Fides, Spes et Caritas*» (вера, надежда, любовь; вѣра, надежда, любви; πίστις ἐλπίς ἀγάπη; 1Кор. 13:13), объединяющего «caritas» и «religio» как «Fides», древнеримский уникальный идеал верности и дипломатии (Доблести, Благочестия, Чести, Согласия), который обожествился в образе богини (*Fides Publica Populi Romani*), имея отдельный храм (*Aedes Fidei*), возведённый ок. 254 г. до н.э в период «*bellum Punicum primum*» (264–241 гг. до н.э.), но разрушенный через 500 лет в ходе начала новой политики «*contra paganos*» и борьбы с «*Religio rusticorum*» («религией деревенщины», «язычеством»), постепенно формировавшейся в новых элитах империи Константина (*Flavius Valerius Aurelius Constantinus*, 272–337) и Феодосия (*Flavius Theodosius*, 347–395) [Кузнецов, 2013, 31–32]. В эти годы появляются поэмы с язвительными насмешками против древних традиций не только «деревенщины», но и аристократического благочестия элиты римлян (*Carmen contra paganos*, *Carmen adversus Flavianum*, Поэма против язычников [Поэма, 2016, 23–24].

Иероним, получив поручение подготовить уточнённый перевод Писания, принятый в качестве нормативного в «*Ecclesia Catholica*», как известно, старался преодолевать своё «цицеронианство», приступив к сверке имевшегося корпуса текстов Библии на древнееврейском, древнегреческом и латыни. Дискуссия о том, в каких терминах можно корректно описать «римскую религию», «религию греков» или «религию иудеев», с которыми оказалось тесно связано описание и понимание «религии христиан», продолжается и сегодня. Проблема и сегодня далека от лингвистической однозначности, поскольку, к примеру, в языке ветхозаветного Писа-

ния, как указывает С.М. Пилкингтон, «вы не найдёте слова, которое означало бы религию», а наиболее близким по смыслу является слово «даат» («туд», «Da'at», «познание», «знание»), которое применяется в случае сообщения о традиции, к примеру, «чтобы замужняя женщина, выходя из дому, покрывала голову» [Пилкингтон, 1998, 12–13]. Тем не менее, Иероним 9 раз используя латинское слово «religio» в своём переводе Ветхого Завета и 4 раза вместо греческого слова «ἁγιότητα» в переводе Нового завета [Smith, 1978, 28, 210]. На сайте «Азбука», где представлены параллельные переводы Библии почти на 40 языках, можно рассмотреть, к примеру, шесть лингвистических версий описаний феномена, который в синодальном переводе назван «чистым и непорочным благочестием» (Иак. 1:26–27) [Библия, <https://azbyka.ru/biblia/?Яс.1:26-27&t~c>].

Все эти примеры показывают, что в более чем 1500-летней зафиксированной в текстах истории слов «religio», «ἁγιότητα», «благочестие», «Вѣра», «набожнасть», «religion» и т.п., когда все они могут выступать, с одной стороны, как специальные термины, имеющие разделительные значения, когда, к примеру, греческое «ἁγιότητα», зафиксированное у Геродота (Ἡρόδοτος Ἀλικαρνασσεύς, ок. 484 – ок. 425 г. до н. э.), в ряде контекстов не может рассматриваться как синоним латинского «res sacrae» («res religiosae») или персидского «μαγεία» как «зороастризм», тогда как с другой они же могут рассматриваться филологически как эквивалентные обозначения некоторой единой «реальности» той сферы действительности, которую в данном обществе в определённое время элиты и народ признавали в качестве «чистого и непорочного благочестия». Так, в известном полемическом трактате «Апокрисис» (1597, 1598), опубликованном на латинице и кириллице, с одной стороны, «ludzi starożytney religiey Greckiey»/«людіі віри старожитно-гречеської», дистанцируют на уровнях Я1 и Я2 «religiey Греческую» и «religiey Римскую», а с другой, утверждают их эквивалентность и равноправие в качестве «religiey» на универсальном уровне Я3, хотя король и большая часть элиты Речи Посполитой исповедовали веру именно «Ecclesia Catholica Romana», тогда как «вѣра шизматиков» («вѣра Греческая»), выступавшая как «девиация» для части властей, символически описывалась в латинских и кириллических знаках. Важно, фокусируясь на лингвистическом и семиотическом содержании вопроса, разделять «слова», их «денотаты» и «коннотаты». Так организована и современная Википедия, строящаяся на предположении, что формы одного языка всегда так или иначе переводимы в формы другого. Вместе с тем, проблема не так проста, а совпадение денотатов может сочетаться с различием в коннотациях и некорректных смещениях, как это происходит в приведённом выше примере (Иак. 1:26-27), где «чистое благочестие» противопоставляется «пустому благочестию» тех, кто напрасно «обольщает своё сердце». Важно учитывать, что концепт «благочестие» в эпоху Цицерона и Иеронима выступает не как собирательное понятие, но как совокупность динамическим менявшихся и конкурировавших между собой коннотаций с собирательными и разделительными значениями.

А. Диесперов ярко описал «эпоху Иеронима», когда «мир <...> представлял собой какой-то чудовищный мистический очаг, где клочкотала непочатая сила религиозных страстей», цитируя известную фразу Тертуллиана, что «философы – патриархи еретиков» [Диесперов, 1914, 82, 83]. Это было время сосуществования «вернакулярных» форм религиозности, которые затем стали, особенно со времён Феодосия Великого (Flavius Theodosius, Θεοδοσίος ὁ Μέγας, 347-395 г.), превращаться (почти на 1500 лет) в «народные суеверия», противостоящие нормам «Ecclesia Catholica» [Аринин, Лютаева, Силантьева, 2023, 121–131].

Современное понятие о «religio» формируется после Вестфальского мира (1648), когда в европейские языки входят сравнительные многоязычные собирательные понятия о местных исповеданиях и оформляется новый образовательный проект, получивший всемирную известность учебник «Видимый мир» («Orbis sensualium pictus», 1630–1658) Яна Амоса Каменского (1592–1670), где статья о религии дана как надконфессиональное описание «благоговейной веры и службы Божественной», а слово «religio» переведено как «вѣра» и «закон», при этом отмечено, что от религии произошли различные «вѣры», как «законы» разных новых суверенных государств [Иоанна Амоса Комения Видимый мир, 1788, 479–480, 482].

3. Слово «каритативный», его денотаты и коннотаты в текстах Флоровского

Слово «каритативный» и его производные в текстах русских авторов, как уже отмечалось выше, встречаются крайне редко. Тем не менее, уже в первой четверти XX века такая лексема появляется в текстах, но не в НКРЯ, а в труде известного лесовода В.И. Переходова (1887–1964) «Экономические обоснования лесоводства. Опыт марксистского обоснования лесозащиты», где содержится упоминание «каритативного принципа», то есть «бесплатного отпуска леса погорельцам...» [Переходов, 1923, 22]. После него, как показывает уже база данных НКРЯ, другие авторы начинают использовать данное понятие, особенно Г.В. Флоровский, в своей известной монографии «Пути русского богословия», которая была впервые издана в 1937 году в Париже. Здесь он упоминает о деятельности священника А.В. Гумилевского (1830–1869), которая характеризуется как «первый открытый опыт социально-христианской работы», встретивший, однако, «сопротивление со стороны светской администрации, опасавшейся чрезмерной активности духовенства, и широко задуманный план церковно-социально-каритативной (т.е. милосердной), работы был смят» [Флоровский, 2009, 433]. В таком контексте понятие каритативная деятельность рассматривается уже как церковно-социальный феномен милосердных практик. Помимо этого, в 1939 году в Париже Н.А. Бердяев издаёт философское эссе «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики», где различает «платоновский эрос» и «христианскую caritas», «каритативную любовь», которая «...не ищет для себя, для своего обогащения, она отдаёт, жертвует; <...> направлена на безличного ближнего, страдающего и нуждающегося в помощи [Бердяев, 1939, 35–36]. Таким образом, в ближнем кругу парижских теологов и философов, эмигрантов из СССР, формируется концепт, получивший с 1897 года распространение благодаря активной деятельности мирян католической организации «Caritas», оказывающей разным людям, независимо от их конфессиональной принадлежности, посильную помощь.

В тексте Флоровского, опубликованном после его эмиграции в США на английском языке «The Social Problem in the Eastern Orthodox Church» (1950–1951), который на русском языке был опубликован во 2-м томе американского Собрания его сочинений, отмечалось, что «великие Церкви Ближнего Востока в течение столетий находились под мусульманским владычеством и поэтому не имели никакой возможности независимой социальной деятельности, кроме каритативной (т.е. благотворительной)» [Флоровский, https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/hristianstvo-i-tsivilizatsija/27].

Важно понимать, что в оригинальном собрании его сочинений «Bible, church, tradition: an Eastern Orthodox» денотат «каритативный» употребляется с несколько особыми коннотациями. В целом, эта монография посвящена Восточной (Orthodox) церкви, истории её возникновения, развития и догматического основания функционирования, а также указываются возможные пути развития православия в будущем. Условно говоря, рассматриваемый философский труд можно разделить на две части.

Первая часть состоит из VII глав и не содержит собственного определения или упоминания англицизма *caritative*, вместо этого автор приводит производное от него слово в виде цитаты священника Бэзила Стейдла: «*qui saltern aliquo tempore per vinculum fidei et caritatis Ecclesiae adhaeserunt testesque sunt veritatis catholicae*» [Florovsky, 1972a, 126], рассматривая латинскую лексему *caritatis* как синоним слову «христианское милосердие». Подобную отсылку Флоровский делает в продолжении текущей монографии «Aspects Of Church History» (1975), цитируя Salvatore Marsili и его монографию «Dottrina sulla carità e contemplazione» («Учение о милосердии и созерцании», Рим, 1936) [Aspects of Church History, 1975, 296]. Именно это произведение богословов в будущем будет часто цитировать в своих дальнейших изданиях.

Вторая часть состоит из IX глав, открывающих новое производное от понятия «каритативный», – *caritative emotion*, то есть каритативные эмоции [Florovsky, 1972b, 134], описывая их как составляющую часть христианской благотворительности или *Christian charity*. Примечательно, что сходное с лексемой «каритативный»

[caritative], английское слово *charity* употребляется у Флоровского гораздо чаще, чем русскоязычный аналог «благотворительность», особенно это касается научных статей в теологической и философской периодике.

Так, в статье «The problem of old Russian culture» Флоровский говорит о благотворительности [*charity*] в двух эквивалентах. Во-первых, в рамках рассуждения о древней Греции, как некоем фундаменте русской культуры, где «великие творения мысли, благотворительности, искусства и литературы могут сохранять свою внутреннюю ценность, даже если их некому оценить или если они решительно дезавуируются и отвергаются в определённой группе и в определенное время» [Florovsky, 1962, 6]. Во-вторых, как фундаментальное основание «русской души», которая «пошла к тайне христианской веры путём милосердия и сострадания и поэтому была равнодушна к тонкостям богословских размышлений» [Florovsky, 1962, 12].

Далее, в «The Church: Her Nature and Task» (1972) Георгий Васильевич рассуждает о природах и задачах церкви, здесь же философ утверждает о том, что христианство должно объединять людей, при чем милосердие [*charity*] должно быть первым признаком и первым доказательством этого объединения [Florovsky, 1972в, 59]. Здесь же философ говорит об объединяющих началах церкви, характеризующих её как социальный институт, который обладает социальной сплочённостью стимулом и взаимной привязанностью верующих друг к другу.

Милосердие, как выражение каритативной философии Флоровского, употребляется в том же тексте (Библия, Церковь, Традиции: Восточно-Православный взгляд), в качестве основного тезиса, поскольку «милосердие, наряду с признанием человеческого достоинства и справедливости, коренится в Евангелии» [Флоровский, 1972, 12]. В его философии милосердие есть сама суть Библейского послания. Иными словами, пути милосердия и каритативности нужно искать в тексте Библии, где известная заповедь «возлюби ближнего своего как самого себя» может трактоваться как призыв к каритативной деятельности.

Согласно Флоровскому, призывы к практической социально-милосердной каритативной деятельности повсеместно пронизывают столпы Священного Писания. Так, в Книге притчей Соломоновых [14:31], назидается о благоволении и милосердии к нуждающимся, как, к примеру, в Книге пророка Даниила [4:24], где милосердие отмечается «...искупи грехи твои... милосердием к бедным...», как и во многих других местах Писания, полагая, что «...безрассудно утверждать, что благодать и милосердие Бога суть вольные Его склонности, а не свойства Божественного естества. Но можем ли мы отсюда заключить: Бог благ и милосерд против Своей воли? Ведь то, что “по естеству”, превосходит то, что “по изволению”...» [Флоровский, 1998, 80-109]. Из этого следует, что Бог, по своей милости, желает даровать человеку спасение, которое достигается через исполнение добродетелей и оставления грехов. При этом подобный исход видится единственным и традиционным способом спасения души для христианина.

Заслугой Флоровского также является обоснование социальной значимости православной веры. В своём фундаментальном труде «Пути русского богословия» (1937), философ критикует тенденцию «недоверия» благочестивых людей к богословию, заявляя, что последствия этого недоверия вливаются в богословское общество в эмиграции. А в «Христианство и цивилизации» (англ. 1951), богослов прямо говорит, что Христианство по существу своему – религия социальная. Есть древняя латинская поговорка, которая гласит: *Unus christianus nullus christianus* (один христианин – не христианин). Никто не может быть истинно христианином, оставаясь одиноким и изолированным существом» [Флоровский, 2005, 597].

Все эти примеры XX века описывают возможности реализации практик, которые описываются как проявление «милосердия», «помощи» и «благотворительности», принятых в церковных общинах христиан с момента их возникновения («любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных», Матф.5:43–45). Такие практики считались допустимыми для христиан в исламских государствах, т.е. в обществах с авраамической традицией, однако они могли оказаться почти невоз-

возможными не только в условиях атеистического СССР, откуда он эмигрировал, но и в «синодальной» Российской Империи, где искренние творческие инициативы духовенства могли сталкиваться с охранительными подозрениями «неверующей» бюрократии, квалифицируясь как «псевдомилосердие», угрожающее как полноте «власти большевиков», так и «симфонии властей» в империи, где «первенствующей» и «господствующей» верой в те годы признавалась только «Христианская Православная Кафолическая Восточного исповедания» [Уставы духовных дел, 1857, 6].

4. Вместо заключения: термин «карикативный» в контексте комплаенса религиозных и светских коннотаций современного религиоведения

В конце XIX века В.С. Соловьёв начал размышлять о своей известной концепции «всеединства», которая в НКРЯ фиксируется с его работы «Чтения о Богочеловечестве» (НКРЯ, В.С. Соловьёв. Чтения о Богочеловечестве, 1878). В ней он решил написать «об истинах положительной религии», т.е. «о предметах очень далёких и чуждых современному сознанию, интересам современной цивилизации», замечая, в то же время, что «отвергающие религию в настоящее время правы, потому что современное состояние самой вызывает отрицание, потому что религия в действительности является не тем, чем она должна быть» [Соловьёв, 1878, 472]. Проблема утверждения «положительной религии» наглядно заявила о себе со второй половины XX века, когда на третьей сессии Генеральной Ассамблеи ООН был принят «Международный пакт о правах человека», «Всеобщая декларация прав человека» («Universal Declaration of Human Rights», 10.12.1948), где защищалась не только «свобода вероисповедания» (freedom of religion), но и «свобода совести» (freedom of conscience). Сегодня, когда СМИ нам почти ежедневно сообщают о террористических актах против инаковерующих, вопросы достижения «комплаенса» (ответственного и искреннего согласия) в вопросах охраны экономического, политического и собственно медицинского здоровья наших сограждан, которые сами себя относят к категориям «верующих» («религиозных»), «неверующих» («нерелигиозных») и «сомневающимся» («ищущих подлинную веру»), не теряют своей актуальности [Петросян, Шадрина, 2022, 85–90]. Такие попытки, однако, можно отнести к деятельности школы знаменитого «отца медицины» Гиппократа (Ἱπποκράτης, Hippocrates, ок. 460 – ок. 370 гг. до н. э.), современника Сократа и Платона, когда заметными становятся попытки найти актуальные основания для достижения комплаенса между наукой (точным знанием), религией (полисным благочестием, εὐσεβεία) и поисками удачных практик врачевания несколькими конкурирующими школами [Аринин, Лютаева, Маркова, 2023, 124–125]. Не менее перспективными видятся и новые, более многоплановые исследования перспектив обретения комплаенса между исследованиями каритативных практик в светских и религиозных сообществах.

Благодарность

Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда № 24-28-01105, <https://rscf.ru/project/24-28-01105/>

Acknowledgement

The study was supported by a grant of Russian Science Foundation № 24-28-01105, <https://rscf.ru/project/24-28-01105/>

Библиографический список

1. Аринин, Е.И. Введение / Е.И. Аринин // История религий во Владимирском крае (новые религиозные сообщества). – Владимир: Изд-во «Транзит-ИКС», 2021. – С. 6–7.
2. Аринин, Е.И. Конфессия / Е.И. Аринин // Энциклопедический словарь социологии религии. – СПб: Платоновское философское общество, 2017. – С. 141–142.
3. Аринин, Е.И. Религия, философия религии и “глокальное религиоведение”: между “экзотикой”, “совестью” и “профессионализмом” (к дискуссиям на Конгрессах российских исследователей религии) / Е.И. Аринин // Вопросы философии. – 2017. – № 4. – С. 26.
4. Аринин, Е.И. Религиозность и медицина: комплаенс между образами медиа и рациональностью / Е.И. Аринин, М.С. Лютаева, Н.М. Маркова, Д.И. Петросян // Религиоведение. – 2023. – № 3. – С. 124–125.

5. Аринин, Е.И. Феномен «вернакулярного»: между «родными курами», архитектурной «причудливостью» и «живой религиозностью» / Е.И. Аринин, М.С. Лютаева, М.В. Силантьева // Вопросы философии. – 2023. – № 2. – С. 121–131.
6. Астапов, С.Н. Religiosum, sacrum, sanctum в текстах Римского права / С.Н. Астапов // Свеча-2013. – Владимир: изд-во ВлГУ, 2013. – Т.23. – С. 58–60, 63.
7. Бердяев, Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики / Н.А. Бердяев. – М.: Изд-во АСТ, 1939. – С. 35–36.
8. Библия [Электронный ресурс] // Азбука веры. – URL: <https://azbyka.ru/biblia/?-Jac.1:26-27&t-c> (дата обращения 08.01.2023).
9. Богатырёв, Д.К. Мистическое, магическое и духовное в учении Гегеля о «религии колдовства» / Д.К. Богатырёв, Д.В. Масленников // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2020. – Т. 21. – Вып. 3. – С. 66.
10. Гринцер, Н.П. Над кем смеется греческая комедия [Электронный ресурс] / Н.П. Гринцер // Arzamas.academy. – URL: <https://arzamas.academy/materials/1001> (дата обращения 08.01.2023).
11. Деревицкий, А.Н. Невий / А.Н. Деревицкий // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXa (40) Наказный атаман - Неясыти. – СПб.: Семеновская Типолитография (И.А. Ефрона), 1897. – С. 799.
12. Диесперов, А. Блаженный Иероним и его век / А. Диесперов // София. – М.: Тип. К.Ф. Некрасова, 1914. – Январь, № 1. – С. 82, 83.
13. Иоанна Амоса Комения Видимый мир на латинском, российском, итальянском и французском языках представленный; или краткое Введение, которым изъясняется, что обучающемуся Юношеству легким способом не только языки, разумным упражнением, но также и вещи достойные знания самонужнейшия должны быть вперены, изо ста пятидесяти одной главы состоящее, из которых каждая вместо надписи и содержания из Священного Писания взятым свидетельством означена, и с реестром самых нужнейших российских слов, которой российскому юношеству вместо словаря на пяти языках служить может. Изд. 2-е. – М.: Унив. тип., у Н. Новикова, 1788. – С. 479–480, 482.
14. Кузнецов, В.Н. Политика «Contra paganos» Феодосия великого / В.Н. Кузнецов // Научные ведомости Белгородского государственного университета, Серия История. Политология. Экономика. Информатика. – 2013. – № 22 (165). – Вып. 28. – С. 31–32.
15. Мазур Томаш. Капризные боги Сократа. Человек и мир ценностей в традиции западной философии [Электронный ресурс] / Мазур Томаш // Livejournal.com. – URL: <https://illyabey.livejournal.com/37566.html> (дата обращения 08.01.2023).
16. Невий [Электронный ресурс] // Симпозиум Симпозиум. – URL: <http://www.symposium.ru/node/13622> (дата обращения 08.10.2023).
17. Перехододов, В.И. Экономические обоснования лесоводства. Опыт марксистского обоснования лесозащиты / В.И. Перехододов. – Минск: Изд-во Белтрестпечать, 1923. – 71 с.
18. Петросян, Д.И. Религиозность и поддержание здоровья в представлениях современной студенческой молодежи / Д.И. Петросян, О.Н. Шадрин // Социально-политические науки. – 2022. – Т. 12. – № 5. – С. 85–90.
19. Пилкингтон, С.М. Религии мира: Иудаизм / С.М. Пилкингтон. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. – С. 12–13.
20. Поэма против язычников (Carmen contra Paganos) // Научные ведомости. Серия История. Политология. – 2016. – № 8 (229). – Вып. 38. – С. 23–24.
21. Сведения о религиозных организациях, зарегистрированных на территории Владимирской области [Электронный ресурс] // Министерство внутренней политики Владимирской области. – URL: <https://mvp.avо.ru/religioznye-organizacii> (дата обращения 08.10.2023).
22. Смирнов, М.Ю. Протестантизм: pro et contra. Антология [Электронный ресурс] / М.Ю. Смирнов // Азбука веры. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/protestantizm-pro-et-contra-antologija/5> (дата обращения 08.01.2023).
23. Соловьев, В.С. Чтения о Богочеловечестве. Чтение первое / В.С. Соловьев // Православное обозрение. – 1878. – Март. – С. 472.
24. Тит Макций Плавт Комедии в 2-х томах (Античная драматургия) – Москва: Искусство, 1987. – Т. 1. – 675 с.
25. Тит Макций Плавт Комедии в 2-х томах (Античная драматургия) – Москва: Искусство, 1987. – Т. 2. – 803 с.
26. Уставы духовных дел иностранных исповеданий // Свод законов российской империи. – СПб.: Типография Второго Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1857. – Т. XI. – Ч.1. – С. 6.
27. Флоровский, Г.В. Библия, церковь, традиция: восточно-православный взгляд / Г.В. Флоровский. – Nordland Publishing Company, 1972. – Т. 1. – С. 12.

28. Флоровский, Г.В. Догмат и история / Г.В. Флоровский. – М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1998. – С. 90.
29. Флоровский, Г.В. Пути русского богословия / Г.В. Флоровский. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 433.
30. Флоровский, Г.В. Христианство и цивилизация. The Social Problem in the Eastern Orthodox Church [Электронный ресурс] / Г.В. Флоровский // The Journal of Religious Thought. 1950–1951 // Азбука веры. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/hristianstvo-i-tsvivilizatsija/27 (дата обращения 05.01.2023).
31. Флоровский, Г.В. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии / Г.В. Флоровский. – СПб.: РХГА, 2005. – С. 597.
32. Фокин А.Р. Иероним Стридонский [Электронный ресурс] / А.Р. Фокин, Э.П.И., А.А. Королёв // Православная Энциклопедия. – URL: <https://www.pravenc.ru/text/293730.html> (дата обращения 10.01.2023).
33. Цыганов, Р.В. Антропологические аспекты понятия religio в работах Цицерона // Социально-политические науки. – 2021. – Т. 11. – № 2. – С. 152.
34. Шохин, В.К. Философия религии и её исторические формы (античность – конец XVIII в.) / В.К. Шохин. – М.: Альфа-М, ИФ РАН, 2010. – С. 278.
35. Яблонская, О.В. Блаженный Иероним: «цицеронианин» и «христианин» / О.В. Яблонская // Политическая жизнь Западной Европы: античность, средние века, новое и новейшее время межвузовский сборник научных трудов. – Н. Новгород: Арзамасский филиал ННГУ, 2016. – С. 254.
36. Aspects of Church History: Collected Works of. Volume 4. / George Florovsky. – Belmont, Ma: Norland Publishing Company, 1975. – P. 296.
37. Lewis Charlton T., Short Charles, A Latin Dictionary [Электронный ресурс] // Perseus Digital Library. – URL: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059:entry=religio> (дата обращения 08.01.2023).
38. Florovsky, G. Bible, church, tradition: An Eastern Orthodox view, 1972 / G. Florovsky. – Vol. 1. – P. 126.
39. Florovsky, G. Bible, church, tradition: An Eastern Orthodox view, 1972 / G. Florovsky. – Vol. 2. – P. 134.
40. Florovsky, G. The Church: Her Nature and Task / G. Florovsky // Collected Works of Georges Florovsky. – 1972. – Vol. 1. – P. 59.
41. Florovsky, G. The problem of Old Russian culture / G. Florovsky // Slavic Review. – 1962. – Vol. 21. – № 1.
42. Nova Vulgata: Bibliorum Sacrorum Editio [New Vulgate: edition of the holy Bible] – Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1986 [Электронный ресурс] // Internet Archive. – URL: <https://archive.org/details/nova-vulgata/page/n929/mode/2up> (дата обращения 08.01.2023).
43. Religio / Charlton T. Lewis, Charles Short, A Latin Dictionary [Электронный ресурс] // Perseus Digital Library. – URL: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059:entry=religio> (дата обращения 08.01.2023).
44. Smith, W.C. The Meaning and End of Religion / W.C. Smith. – L., 1978. – P. 28, 210.
45. Vasmer, M. Russisches Etymologisches Wörterbuch. Bd. II. / M. Vasmer – Heidelberg: Carl Winter – Universitätsverlag, 1955. – P. 509.

Текст поступил в редакцию 27.05.2023.

Принят к печати 24.06.2023.

Опубликован 28.03.2024.

References

1. Arinin E.I. *Enciklopedicheskij slovarj sociologii religii* [Encyclopedic Dictionary of the Sociology of Religion]. St. Petersburg: Platonovskoe filosofskoe obshchestvo Publ., 2017, pp. 141–142 (in Russian).
2. Arinin E.I. *Istoriya religij vo Vladimirskom krae (novye religioznye soobshchestva)* [History of religions in the Vladimir region (new religious communities.)] Vladimir: “Tranzit-IKS” Publ., 2021, pp. 6–7 (in Russian).
3. Arinin E.I. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 2017, no. 4, p. 26 (in Russian).
4. Arinin E.I., Lyutaeva M.S., Markova N.M., Petrosyan D.I. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2023, no. 3, pp. 124–125 (in Russian).
5. Arinin E.I., Lyutaeva M.S., Silant’eva M.V. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 2023, no. 2, pp. 121–131 (in Russian).
6. *Aspects of Church History: Collected Works of George Florovsky*. Volume 4. Belmont, Ma: Norland Publishing Company, 1975, p. 296 (in English).

7. Astapov S.N. Svecha-2013 [Candle-2013]. Vladimir: VIGU Publ., 2013, vol. 23, pp. 58–60, 63 (in Russian).
8. Berdyaev N.A. *O rabstve i svobode cheloveka. Opyt personalisticheskoy metafiziki* [About slavery and human freedom. Experience of personalistic metaphysics]. Moscow: AST Publ., 1939, pp. 35–36 (in Russian).
9. *Bibliya* [The Bible]. Available at: <https://azbyka.ru/bibliya/?Jac.1:26-27&r=c> (accessed on January 08, 2023) (in Russian).
10. Bogatyryov D.K., Maslennikov D.V. Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii [Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy]. 2020, vol. 21, no. 3, p. 66 (in Russian).
11. Charlton T. Lewis, Charles Short. Religio in *A Latin Dictionary*. Available at: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059:entry=religio> (accessed on January 08, 2023) (in English).
12. Derevickij A.N. Enciklopedicheskij slovar Brokgauza i Efrona. T. XXa (40) Nakaznyj ataman – Neyasyti [The encyclopedic dictionary of Brockhaus and Efron. Vol. XXa (40). Appointed hetman – tawny owls]. St. Petersburg: Semenovskaya Tipolitografiya (I.A. Efrona) Publ., 1897, p. 799 (in Russian).
13. Diesperov A. Sofiya [Sophia]. Moscow: Tip. K.F. Nekrasova Publ., 1914, no. 1, pp. 82, 83 (in Russian).
14. Florovsky G. *Bible, church, tradition: An Eastern Orthodox view*, 1972, vol. 1, p. 126 (in English).
15. Florovsky G. *Bible, church, tradition: An Eastern Orthodox view*, 1972, vol. 2, p. 134 (in English).
16. Florovsky G. The Church: Her Nature and Task in *Collected Works of Georges Florovsky*. 1972, vol. 1, p. 59 (in English).
17. Florovsky G. The problem of Old Russian culture. *Slavic Review*. 1962, vol. 21, no. 1 (in English).
18. Florovsky G.V. *Bibliya, cerkov, tradiciya: vostochno-pravoslavnyj vzglyad* [The Bible, Church, Tradition: Eastern Orthodox View]. Nordland Publishing Company, vol. 1, 1972, p. 12 (in Russian).
19. Florovsky G.V. *Dogmat i istoriya* [Dogma and history]. Moscow: Izdatelstvo Svyato-Vladimirovskogo Bratstva, 1998, p. 90 (in Russian).
20. Florovsky G.V. *Hristianstvo i civilizaciya. Izbrannye trudy po bogosloviyu i filosofii* [Christianity and civilization. Selected works on theology and philosophy]. St. Petersburg: RHGA, 2005, p. 597 (in Russian).
21. Florovsky G.V. *Hristianstvo i civilizaciya. The Social Problem in the Eastern Orthodox Church* [Christianity and civilization. *The Social Problem in the Eastern Orthodox Church*]. Available at: https://azbyka.ru/oteknik/Georgij_Florovskij/hristianstvo-i-tsvivilizatsija/27 (accessed on January 05, 2023) (in Russian).
22. Florovsky G.V. *Puti russkogo bogosloviya* [Paths of Russian theology]. Moscow: Institut russkoj civilizacii Publ., 2009, p. 433 (in Russian).
23. Fokin A.R., E.P.I., Korolyov A.A. *Ieronim Stridoniskij* [Hieronymus of Stridonsky]. Available at: <https://www.pravenc.ru/text/293730.html> (accessed on October 10, 2023) (in Russian).
24. Grincer N.P. *Nad kem smeetsya grecheskaya komediya* [Who is the Greek comedy laughing at?]. Available at: <https://arzasmas.academy/materials/1001> (accessed on January 08, 2023) (in Russian).
25. Ioannes Amos Comenius. *Vidimyj mir na latinskom, rossijskom, ita-lianskom i francuzskom yazykah predstavlenyj; ili kratkoe Vvedenie, koto-rym izyasnyaetsya, chto obuchayushemusya Yunoshestvu legkim sposobom ne tolko yazyki, razumnym uprazhneniem, no takzhe i veshi dostojnyya znaniya samonuzhnejshiya dolzhny byt vpereny, izo sta pyatidesyati odnoj glavy sostoyashee, iz kotoryh kazhdaya vmesto nadpisi i sodержaniya iz Svyashennago Pisaniya vzyatym svidetelstvom oznachena, i s reestrom samyh muzhnejshih rossijskih slov, ko-toroj rossijskomu yunoshestvu vmesto slovarya na pyati yazykah sluzhit mozhnet* [The visible world is presented in Latin, Russian, Italian and French; or a short Introduction, which explains that teaching youth in an easy way, not only languages, through reasonable exercise, but also things worthy of self-needed knowledge should be taught, consisting of one hundred and fifty-one chapters, of which each, instead of an inscription and content from the Holy Scriptures are designated by evidence, and with a register of the most necessary Russian words, which, instead of a dictionary in five languages, can serve Russian youth]. Moscow: Univ. tip., u N. Novikova, 1788, pp. 479–480, 482 (in Russian).
26. Kuznecov V.N. *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta, Seriya Istoriya. Politologiya. Ekonomika. Informatika* [Scientific Bulletin of Belgorod State University, History series. Political science. Economy. Computer science]. 2013, vol. 22 (165), no. 28, pp. 31–32 (in Russian).
27. Lewis Charlton T., Short Charles, *A Latin Dictionary. Perseus Digital Library*. Available at: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059:entry=religio> (accessed on January 08, 2023) (in English).
28. Mazur T. *Kapriznye bogi Sokrata. Chelovek i mir cennostej v tradicii zapadnoj filosofii* [Capricious gods of Socrates. Man and the world of values in the tradition of Western philosophy]. Livejournal.com. Available at: <https://illyabey.livejournal.com/37566.html> (accessed on January 08, 2023) (in Russian).
29. *Nauchnye vedomosti. Seriya Istoriya. Politologiya* [Scientific bulletin. A series of Stories. Political Science]. 2016, vol. 8(229), no. 38, pp. 23–24 (in Russian).
30. *Nova Vulgata: Bibliorum Sacrorum Editio* [New Vulgate: edition of the holy Bible]. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1986. Available at: <https://archive.org/details/nova-vulgata/page/n929/mode/2up> (accessed on January 08, 2023) (in English).
31. Perehododov V.I. *Ekonomicheskie obosnovaniya lesovodstva. Opyt marksistskogo obosnovaniya lesoekonomii* [Economic justification for forestry. Experience of Marxist substantiation of forest economics]. Minsk: Beltrestpechat Publ., 1923, 71 p. (in Russian).
32. Petrosyan D.I., Shadrina O.N. *Socialno-politicheskie nauki* [Social and Political Sciences]. 2022, vol. 12, no. 5, pp. 85–90 (in Russian).
33. Pilkington S.M. *Religii mira: Iudaizm* [Religions of the world: Judaism]. Moscow: FAIR-PRESS Publ., 1998, pp. 12–13 (in Russian).

34. Shohin V.K. *Filosofiya religii i eyo istoricheskie formy (antichnost – konec XVIII v.)* [Philosophy of religion and its historical forms (antiquity – late 18th century)]. Moscow: Alfa-M, IF RAN Publ., 2010, p. 278 (in Russian).
35. SimpoZiy Symposion [SimpoZiy Συμπόσιον]. Available at: <http://www.simpodium.ru/ru/node/13622> (accessed on January 08, 2023) (in Russian).
36. Smirnov M.Yu. *Azbuka very* [The ABC of Faith]. Available at: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/protestantizm-pro-et-contra-antologija/5> (accessed on January 08, 2023) (in Russian).
37. Smith W.C. *The Meaning and End of Religion*. London, 1978, pp. 28, 210 (in English).
38. Solovev V.S. *Pravoslavnoe obozrenie* [Orthodox Review]. 1878, March, p. 472 (in Russian).
39. *Svedeniya o religioznyh organizacijah, zaregistrirrovannyh na territorii Vladimirskoj oblasti* [Information about religious organizations registered in the Vladimir region]. Available at: <https://mvp.avo.ru/religioznye-organizacii> (accessed on January 08, 2023) (in Russian).
40. *Svod zakonov rossijskoj imperii* [The Code of Laws of the Russian Empire]. Vol. XI. Pt. 1. St. Petersburg: Tipografiya Vtorogo Otdeleniya Sobstvennoj Ego Imperatorskogo Velichestva Kanceljarii Publ., 1857, p. 6 (in Russian).
41. Titus Maccius Plautus. *Komedii v 2-h tomah (Antichnaya dramaturgiya)* [Comedies in 2 volumes (Ancient dramaturgy)]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1987, vol. 1, 675 p. (in Russian).
42. Titus Maccius Plautus. *Komedii v 2-h tomah (Antichnaya dramaturgiya)* [Comedies in 2 volumes (Ancient dramaturgy)]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1987, vol. 2, 803 p. (in Russian).
43. Tsyganov R.V. *Socialno-politicheskie nauki* [Social and Political Sciences]. 2021, vol. 11, no. 2, p. 152 (in Russian).
44. Vasmer M. *Russian Etymological Dictionary* [Russisches Etymologisches Wörterbuch]. Vol. II. Heidelberg: Carl Winter – Universitätsverlag, 1955, p. 509 (in German).
45. Yablonskaya O.V. *Politicheskaya zhizn Zapadnoj Evropy: antichnost, srednie veka, novoe i no-vejshee vremya mezhvuzovskij sbornik nauchnyh trudov* [The political life of Western Europe: antiquity, the Middle Ages, modern and modern times interuniversity collection of scientific papers]. Nizhny Novgorod: Arzamasskij filial NNGU Publ., 2016, p. 254 (in Russian).

Submitted for publication: May 27, 2023.

Accepted for publication: June 24, 2023.

Published: March 28, 2024.



Религиоведение. 2024. № 1. С. 104–111.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2024. No. 1. P. 104–111.

DOI: 10.22250/20728662_2024_1_104

Гиринский А.А.

*Международная лаборатория исследований русско-европейского
интеллектуального диалога
101000, Россия, г. Москва, ул. Мясницкая, 20; agirinskiy@gmail.com*



«Агония Христа длится вечно»: роль христианских символов в философии культуры Мераба Мамардашвили

Аннотация. В данной статье представлен анализ философского метода Мераба Мамардашвили с акцентом на исследование роли христианского символа. В своём творчестве Мамардашвили уделяет много внимания символу и его роли в человеческой культуре, однако, несмотря на многочисленные исследования этих аспектов его философии, ранее не проводился подробный содержательный анализ того, какие символы обладают для философа большим или меньшим значением. Во многом трудности с определением этих аспектов связаны со специфичностью жанра философского творчества Мераба Мамардашвили – устным характером его рассуждений и монологов, что затрудняет выстраивание системы его философии и препятствует категоризации основных позиций. Тезисом данной статьи является утверждение, что ключевым «символом» в философии культуры Мамардашвили является образ Христа и сюжет, связанный с его искупительной жертвой («агония Христа»). Доказывается, что Мамардашвили придавал большое значение христианским сюжетам и принципам в своей философии несмотря на то, что он прямо оговаривал светский характер своего философствования. Именно через тематизацию данного образа Мамардашвили проговаривает и обосновывает многие ключевые темы своей философии: различие между подлинным и неподлинным существованием, свободой и принуждением, цивилизованным и нецивилизованным состоянием культуры и общества. Мамардашвили отстаивает «мистический» характер символизма в культуре, однако при этом старается избежать религиозно-метафизического языка. Отдельное внимание в статье уделено также тому, как христианские «символы» в философии Мамардашвили связаны с другими важными аспектами его философии: трансцендентализмом, проблемой мышления, сознания и теорией познания.

Ключевые слова: философия, сознание, спасение, усилие, символ, религия, христианство, искупительная жертва

Alexander A. Girinsky

*International Laboratory for Research on Russian-European Intellectual Dialogue
20 Myasnitskaya St., Moscow, 101000, Russia
agirinskiy@gmail.com*

“The Agony of Christ Lasts Forever”: The Role of Christian Symbols in the Philosophy of Culture by Merab Mamardashvili

Abstract. This article proposes an analysis of Merab Mamardashvili's philosophical method, with an emphasis on the study of the role of religious symbols. In his work, Mamardashvili pays a lot of attention to symbols and their role in human culture. However, despite numerous studies of these aspects of his philosophy, no meaningful analysis has been carried out regarding which symbols are more or less significant to the philosopher. In many ways, the difficulty in defining these aspects is related to the specific nature of the genre of Merab Mamardashvili's philosophical work – the oral nature of his arguments and monologues, which makes it difficult to construct a system of his philosophy and hinders the categorization of its basic positions. The thesis of this article is that the key “symbol” in Mamardashvili's philosophy of culture is the image of Christ, and the plot associated with His atoning sacrifice (“the Agony of Christ”). It is proved that Mamardashvili attached great importance to Christian themes and principles in his philosophy, even though he directly stipulated the secular nature of his philosophizing. Through the thematization of this image, Mamardashvili pronounces and submits many of the main themes of his thought. Mamardashvili defends the “mystical” nature of symbolism in culture, but at the same time, he tries to avoid metaphysical language. In the article, special attention is paid to how Christian “symbols” in Mamardashvili's philosophy are connected to other important aspects of his philosophy, such as transcendentalism, the problem of consciousness, and the theory of knowledge.

Key words: philosophy, consciousness, salvation, effort, symbol, religion, Christianity, atoning sacrifice

Особенности философии Мераба Мамардашвили

Философское творчество Мераба Мамардашвили является сложным для анализа феноменом советской философской культуры, в первую очередь потому, что оно настойчиво ускользает от какой-либо категоризации. Во многом эта сложность обусловлена самим характером философствования Мамардашвили: доминированием устной формы над письменной, метафорическим апофатическим стилем рассуждения, вольным обращением с академическими философскими традициями и т.д.

Философия для Мамардашвили – не свод правил и не набор теорий, а работа сознания, которая свойственна каждому человеку, и которая «мертва», если не происходит «здесь и сейчас»: «Я хочу подчеркнуть, что философом является каждый человек – в каком-то затаённом уголке своей сущности» [Мамардашвили, 2004, 87]. Этим объясняется и его внимание к устной форме: философия – «это сознание вслух», то, что записано, уже не является актом мышления, так как остаётся в «прошлом», а мышление «в прошлом» невозможно. Философия тавтологична, потому что она всего лишь «проговаривает» то, что делает возможным всё остальное. Философ В.А. Подорога по этому поводу отмечает: «Каждая из лекций, прочитанная Мерабом Константиновичем, является безначальной в самом начале, эти лекции каждый раз себя как-то повторяют» [Подорога, 1999, 135].

Мамардашвили полагает, что без философии, без философского акта невозможны никакие состояния, которые мы можем назвать «сознательными». «Иными словами, философия не преследует никаких целей, помимо высказывания вслух того, от чего отказаться нельзя. Это просто умение отдать себе отчёт в очевидности – в свидетельстве собственного сознания» [Мамардашвили, 2004, 88].

Почти вся философская «работа» Мамардашвили посвящена важной задаче – прояснению того, как возможна сознательная, подлинная и осмысленная жизнь. Различие подлинного и неподлинного, вечного и настоящего, постоянного и случайного является определяющим для его философии. Структура и внутренняя логика аргументации Мамардашвили построены по принципу постоянной демонстрации выбора между «жизнью» и её копией, миром и «антимиром», «сознанием» и его отсутствием. Субъектом данного выбора может быть только человек. Более того, в процессе этого выбора он и возникает как свободное и независимое существо, как личность. От интенсивности задавания философских вопросов зависит то, насколько «реальную жизнь» человек проживает. «Для чего вообще всё это? Для чего мироздание? Для чего “я” и мои переживания? А эти вопросы задаются именно потому, что в этом мироздании живёт существо, которое не создано, а создаётся. Непрерывно, снова и снова» [Мамардашвили, 2004, 90].

Философское вопрошание, таким образом, становится условием воспроизводства человека и его свободы. Иными словами, философия – это не просто интеллектуальное занятие, которым можно заниматься, а можно не заниматься, она – само условие «сознательной» жизни. На этом этапе понимание смысла и задачи философии у Мамардашвили становится «религиозным». Он сам постоянно акцентирует на этом внимание, поясняя свои главные идеи через религиозные символы. Ведь мышление – это не просто процесс, это задача человека, через решение которой он созидает сам себя, или, если угодно, «спасается от самого себя», в сотериологическом смысле [Соловьев, 2009].

Религия и культура же, по Мамардашвили, – это особые символические системы, через которые человек может осуществить задачу своего существования, исполнить своё предназначение. Эти символы задают предельный горизонт смыслов и ценностей, стремясь к которым, человек обретает себя, «спасается» в религиозном смысле этого слова. Важно понимать, отмечает Мамардашвили, что символы являются лишь ориентиром, но никогда не могут быть воплощены в реальности. Большая опасность, считает Мамардашвили, заключена в том, чтобы пытаться воплотить идеи, заключённые в символах, в действительности, в буквальном их выражении. «Ведь культура – это понимание смысла того, что сказано, то есть понимание лишь символического значения различения. В этом смысле религия по сравнению с алхимией была культурой, а алхимия – это паракультура, так как действительно религиозные люди прекрасно понимали, что идея царства Божия на земле не есть идея

некого реально достижимого идеала, к которому человеческий род устремлён и который возможен в будущем» [Мамардашвили, 1995, 113]. Из стремления воплотить в жизни «реальное» содержание символов рождаются проекты утопий, например, социализма: «первоначальные формулы социалистической мысли выступают как теургический акт реального перевоплощения в жизни» [Мамардашвили, 1995, 113].

Символизм, сознание и европейская культура

Стоит отметить, что в постоянном подчёркивании ложности буквального прочтения религиозных символов Мамардашвили достаточно органично вписывается в русскую философскую традицию. Как известно, эту тему поднимали многие русские религиозные философы: В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк. Тема утопии и ложности и её философских предпосылок – одна из важнейших тем в философии Мамардашвили. Мамардашвили уверен, что утопия – это самонадеянная попытка «снять» раздвоенность мира, устранить сложность и амбивалентность культуры, которая обеспечивается только человеческим «усилием» и обращённостью к «вечной реальности», выражаемой через религиозные символы.

Утопия – это мир без символов, то есть плоская, выхолощенная реальность, где религиозный символизм культуры полностью редуцирован и является основанием для построения программы революционных политических действий. Именно поэтому утопии, с точки зрения Мамардашвили, всегда оборачиваются в реальности своей противоположностью: насилием, рабством, подавлением свободы человека.

Утопическое мышление, по Мамардашвили, по определению противоположно истинному религиозному и философскому суждению, так как обращено не к человеку и его свободе, а к внешним условиям жизни. Этот аспект отмечает исследователь А.В. Поляков: «Создаётся пространство некоторого «движения без движения»: с одной стороны, главной характеристикой сознания является его автономность, с другой – это автономность описывается через основание, которое имеет независимый от события сознания статус» [Поляков, 2021, 5–6]. Таким образом, утопическое сознание считает самого человека лишь производным от этих оснований и условий, отказывая ему в свободе и личностном «усилии». Мамардашвили полагает, что такие попытки неизбежно обречены на провал, так как игнорируют тот факт, что что-то «настоящее» возможно построить исключительно через «усилие» каждого отдельного человека, через акт свободного мышления, в котором человек обращается к высшим символам и через это обращение воспроизводит и каждый раз «воссоздаёт» себя как свободное существо. Историк психологии Д.А. Леонтьев выделяет эту черту философии Мамардашвили как основную: «Понятие усилия – одно из главных, служащих для объяснения, что и как происходит с нами в подлинной жизни» [Леонтьев, 2011, 6].

Для объяснения этого процесса Мамардашвили вводит особый термин: «состояние сознания». Так как само сознание невозможно непротиворечиво описать, не попав в ловушку парадокса самореференции, Мамардашвили разделяет сознание и те условия, которые его создают. Условия важнее, так как именно от их «работы» зависит сознательная жизнь. В свою очередь, существование этих условий связано с «символическим порядком», который конституирует человеческое «усилие» по поддержанию работы сознания, обеспечивает связность и последовательность человеческих мыслей и действий. Исследовательница Д.Э. Гаспарян отмечает: «Состояние сознания – это те операции сознания, которые приводят к его продуктивности, но сами при этом не подлежат осознанию. Эти операции находятся не «внутри» психического акта, ибо вообще не имманентны психике. Если нами понимается нечто, то те законы, по которым понимание происходит, не могут быть поняты, они не могут стать содержанием самого понимающего опыта» [Гаспарян, 2019, 34]. Философия Мамардашвили – это апология индивидуального усилия и личностной свободы: «Человек – это существо, которое всегда находится в состоянии становления, и вся история его может быть определена как история усилия стать человеком. Человек не существует – он становится...» [Мамардашвили, 2004, 28].

Если человек становится человеком через «подключение» к некой символической системе, то закономерно возникает вопрос: кем и каким образом эта система задана? Мамардашвили не даёт прямого ответа на этот вопрос, но указывает нам

на тот факт, что эта система является производной от христианской религии, или, что более точно в отношении философии Мамардашвили, христианского нарратива. Мамардашвили, по всей видимости, не верит в существование трансцендентного Бога и никогда не переходит на трансцендентный метафизический язык. Философ отдельно оговаривает, что он «...если и верующий, то не в профессиональном смысле слова, а только в философском. Философия – это совсем не то, что богословие, но мне случается порой прибегать и к религиозным символам – они кажутся мне очень значительными; кристаллизуя возможности, варианты и константы человеческой души, они остаются прозрачными – сквозь них легко узнаются и расшифровываются реальные критерии» [Мамардашвили, 2022]. Мамардашвили считает существование «символов» трансцендентальным, в кантовском смысле слова. «Символы» ничего не описывают и сами как будто «не существуют» до тех пор, пока к ним не обращается человек. Но в момент «подключения» человека к символическому порядку символы работают как «порождающие идеи». «Символ», таким образом, не существует, а порождает, создаёт человеческое усилие, сознательные акты человеческой жизни, в конечном счёте, саму человеческую культуру. С.А. Нижников отмечает: «Мамардашвили указывает, что “топос”, место идеи, где-то не в пространстве-времени. Она, можно сказать, является духовным символом. Это понятие не метафизически-космологическое, а регулятивно-трансцендентальное (вспомним Канта)» [Нижников, 2022]. Трансцендентальное, при этом, это не просто кантовское априори, а то, что «открывает», «порождает» становление человека, мысли и свободного действия [Файбышенко, 2018].

Христианская «символическая система», по мнению Мамардашвили, имеет не только метафизическое, но и историческое значение [Мотрошилова, 1999]. В знаменитом интервью «Дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно» Мамардашвили упоминает Чаадаева, который, по мнению Мамардашвили, впервые поставил вопрос о том, в какой мере Россия участвует в «идейном движении человечества». Поясняя свою мысль, Мамардашвили говорит о том, что Чаадаев полагал, что это «движение» было «организовано вокруг христианской оси» [Мамардашвили, 2004, 151].

Иными словами, христианская система символов и образов является точкой отсчёта для всей западной культуры, а значит, и философии. Нетрудно продолжить эту мысль: раз человек создаёт себя через философию, то это создание, «второе рождение» невозможно без обращения к христианским символам, так как они задают основу всей идейной и ментальной конструкции Запада.

Здесь стоит отметить, что Мамардашвили в целом свойственно представление о линейном развитии западной культуры – от христианства к Новому времени и современной западной демократии. Идейная преемственность данных феноменов кажется ему очевидной, так как смыслообразующим сюжетом всех этих этапов является идея свободной личности и самосозидания человека. Этот аспект отмечает историк философии А.В. Моисеев: «с одной стороны, европейская форма исторического бытия рядоположна и потому условна, но, с другой стороны, её рациональность и ориентированность на личностную перспективу сообщает ей универсальность» [Моисеев, 2015, 26].

В серии интервью «Мысль под запретом» Мамардашвили отмечает следующее: «Классическую европейскую культуру, то есть ту, что складывается к началу XVII века на гребне возрожденческого подъёма, можно определить как культуру христианскую. Что возрождалось в эпоху Возрождения? Два элемента: с одной стороны, идея права, существовавшая в греко-римском мире, а с другой стороны, *идея внутренней речи, идея Евангелия как прямой речи, прямого взаимоотношения между Богом и человеком*, которому не нужны посредники, не нужна церковная иерархия, не нужен внешний авторитет» [Мамардашвили, 2022]. И далее уточняет ещё более прямо: «По-моему, *Просвещение и Евангелие (ибо это вещи взаимосвязанные)* совершенно необходимы» [Мамардашвили, 2022].

Современный исследователь философии Мамардашвили Д.Г. Рындин отмечает парадоксальность этого сравнения, ведь исторически греко-римский мир и Евангелие, христианское богословие, как мы знаем, находились и находятся в го-

раздо более сложных отношениях [Рындин, 2016]. Более того, идея «прямой речи» и отсутствия «церковных посредников» скорее отсылает нас к богословию Реформации, а не к тем сюжетам, о которых говорит Мамардашвили. Ответ, который мы можем дать, может быть достаточно условным: Мамардашвили, по всей видимости, не интересуют «историко-философские» аспекты взаимоотношений этих двух культур в академическом смысле, он видит возможность объединяющей идеи, символа, и этому придаёт первостепенное значение.

Образ Христа как «символ» вечности культуры

Центральным элементом христианской культуры является сам образ Христа. Мамардашвили неоднократно обращается к нему всегда, когда рассуждает о том, чем подлинное отличается от неподлинного, настоящее от искусственного. Более того, «символ» Христа важен для Мамардашвили всегда, когда речь идёт о самых важных и фундаментальных аспектах его философии – о понимании реальности и времени, жизни и смерти, человеческой души и её свободы. Например: «Я надеюсь, вы теперь понимаете, что *тканью нашей души играет то, что уже символизировано образом Христа*, взявшего на себя все грехи или, если угодно, склонности людей (в которых они никогда не признаются). Это Он их довершает так, что можно всех, которые были этими склонностями поражены, любить. Собою искупает» [Мамардашвили, 1995, 535].

Важнейшим элементом для Мамардашвили также является сюжет «агонии Христа», его жертвенного подвига. Через этот «символ» Мамардашвили проводит важнейшее функциональное разделение в своем философском языке, между подлинным и иллюзорным, изменчивым. Он говорит следующее: «...если я понимаю, что значит символ или факт распятого Христа, то он ещё не умер» [Мамардашвили, 1995, 544]. Это означает, что понимание как акт познания всегда направлено на те объекты, которые являются феноменами иного порядка бытия, платоновского «мира идей», который существует в вечности и никогда не изменяется, всегда пребывая в одном и том же состоянии. «Распятие Христа», таким образом, это не только и не столько историческое или даже религиозное событие, это символ того, что «настоящее» всегда находится «за границей мира» и может держаться и воспроизводиться за счёт специфического человеческого «усилия», обращённого к вечности.

В советское время, как известно, Мамардашвили был одним из участников большой научной дискуссии о роли символа в культуре, его идеи имели перекички и с западными работами по этой проблематике [Никитин, 2015; Penchev, 2015; Комаров, 2021; Поляков, 2020]. О роли идеи и «символа» в философии Мамардашвили пишет исследователь С.А. Нижников: «Идея символизирует собой бесконечный горизонт сущности вещи. Она есть абсолютный предел, за которым и поверх которого уже ничего нет и ничего не может быть сказано. Поэтому идее не с чем уподобляться, ибо она есть родительница всякого принципа подобия. Поэтому, она не может быть схватываема им самим, как невозможно видеть свой собственный глаз, с помощью которого, однако, видится всё» [Нижников, 2022].

Мамардашвили приводит много примеров того, как возможна «настоящая реальность», существование которой обеспечивается «усилием» и символическим актом. Фальшивая любовь и фальшивая дружба отличаются от настоящих тем, что они существуют в мире изменчивости, непостоянства, где всё заканчивается, всё проходит и ничего не бывает равно себе. Мамардашвили пишет, что если кто-то любит женщину за то, что она молода, красива и сексуально привлекательна, то это означает лишь тот факт, что, когда она перестанет таковой быть, что неизбежно с течением времени, эта «любовь» закончится. Так как любое чувство, основанное на привязанности к фактичности, конечно. Это означает, что если существует «вечная любовь», то она существует как моё усилие, обращённое к «иному миру», символу «вечной любви», миру идеальных, неизменных сущностей. С.А. Нижников отмечает: «...это попытка пробудиться от сна, “повернуть глаза души” от теней к свету, попытка обратиться к самому сознанию, его непосредственной символической, от бесконечного тасования колоды бесконечных карт – символической того, что познать не дано» [Нижников, 2022]. Христианские же «символы», главным из которых является образ Христа, являются «указаниями» на этот мир, чём-то, что «выдёргивает» человека

из мира обыденности и непостоянства, создаёт условия для совершения того «усилия», через акт которого возможен мир как «настоящее», «истинное» бытие. Мамардашвили пишет: «...уникальным и только тобою выполнимым является то усилие, тот акт, без которого в мире что-то не происходит, чего-то не будет. В этом никто тебя заменить не может. Но можно от этого убежать, и *убегание это может рождать чувства, похожие на человеческие*» [Мамардашвили, 1995, 219].

Сюжет, связанный с иллюзорным существованием, в котором мир «похож» на реальность, но таковым не является, – важнейший для Мамардашвили. В религиозном смысле можно было бы сказать, что это мир абсолютного, последовательного атеизма, то есть мир, где утрачена символическая составляющая культуры, а следовательно, человек «лишь человек» и всё вокруг «слишком человеческое». В таком мире человек не способен на воспроизводство свободы, любви, чести и достоинства, так как эти события возможны только как мистические, связанные с интуицией иного, более реального и «настоящего» мира. Без религиозно-мистического чувства, полагает Мамардашвили, достоинство человека воплотить невозможно.

Мамардашвили прямо называет ощущение «настоящего» мистическим чувством: «Так, мы считаем, что Христа распяли и агония его случилась. *А мистическое ощущение – это ощущение себя присутствующим во всем мире, во всех событиях мира*, они случаются тогда, когда я присутствую. И поэтому распятие Христа принадлежит человеческой истории в той мере, в какой оно есть длящееся или неслучившееся событие, *внутри которого мы не должны спать. Это событие длится вечно*» [Мамардашвили, 1995, 302].

Через необходимость постоянного обращения к «вечному событию», к «агонии Христа» Мамардашвили объясняет и само существование человеческой цивилизации. В мире ничего не существует само по себе. Человеческие отношения и человеческие институты, обеспечивающие свободу и развитие обществ, должны поддерживаться каждодневным «усилием» каждого члена общества по воспроизводству этих правил и установлений. Невозможно выстроить свободу и справедливость один раз и думать, что после этого она будет существовать сама по себе, так как она не существует как самостоятельный объект, она существует только через выполнение акта усилия, который каждый человек должен постоянно воспроизводить, обращаясь через «символические системы» к вечному миру, черпая оттуда возможности для поддержания «порядка» в мире, в котором он живёт. Используя религиозный язык, можно было бы сказать, что, если ты не рождаешь каждый день в своей душе Христа, не проходишь с ним те испытания и страдания, которые он проходил, не сверяешь себя с ним, ты не существуешь, ты лишь «исполняешь», «играешь» своё существование. По сути, это и есть та «устойчивость», которая, с точки зрения Мамардашвили, «порождается каждым».

Г.Т. Маргвелашвили иронично сравнивает саму манеру философствования Мамардашвили с проповедью: «Он читает лекции, на которых он *как Христос, он там мучается*, потому что для него говорить философски – это акт создания...» [Маргвелашвили, 1999, 89]. Образ Христа для Мамардашвили – символ постоянной необходимости порождать себя и мир вокруг усилием существования, устремлённостью к «вечности».

Заключение

Данное исследование показало, что религиозные символы являются важными элементами философской «системы» Мераба Мамардашвили. Несмотря на тот факт, что сам Мамардашвили подчёркивает «нерелигиозный» характер своего философствования, стоит признать значимость мистических и эзотерических компонентов в его философском творчестве.

Ключевым религиозным символом для Мамардашвили является образ Христа. В философии Мамардашвили он служит центральным элементом для выстраивания трансцендентальной онтологии. Христос, в понимании Мамардашвили, вечный символ человечности, подлинности и устремлённости человеческой жизни к вечности. С Христом необходимо «сверять» свою жизнь, через мистическое «усилие» преодолевая «соблазны» удобного, комфортного, но иллюзорного существования в секулярной реальности.

Мамардашвили никак отдельно не ставит под вопрос проблематику общества модерна и теории секуляризации. Стоит зафиксировать, что философия для Мамардашвили выступает прямым наследником религиозного мышления. Можно сказать, что религиозное в секулярном мире, по Мамардашвили, сохраняется в форме высокого философского мышления. Религиозные сюжеты, теряя своё буквальное прочтение, становятся «символами», удерживающими современную секулярную культуру от окончательного распада и хаотизации. Величие европейской культуры Мамардашвили связывал именно с сохранением религиозного духа и религиозного понимания человека. Представляется, что приведённые соображения могут стать основой для дальнейших исследований философии Мамардашвили в этом ключе через анализ проблематики общества модерна и диалектики секулярного и постсекулярного.

Благодарность

Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

Acknowledgement

The article was prepared within the framework of the Fundamental Research Program of the National Research University Higher School of Economics

Библиографический список

1. Гаспарян, Д.Э. Необъективируемая природа сознания в трансцендентализме М. Мамардашвили / Д.Э. Гаспарян // Антиномии. – Т. 19. – № 2. – 2019. – С. 25–44.
2. Комаров, С.В. Топологическая метафизика сознания М.К. Мамардашвили / С.В. Комаров // Новые идеи в философии. – 2021. – № 8 (29). – С. 50–63.
3. Леонтьев, Д.А. Философия жизни М. Мамардашвили и её значение для психологии / Д.А. Леонтьев // Культурно-историческая психология. – 2011. – №1. – С. 2–12.
4. Мамардашвили, М.К. Дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно // Сознание и цивилизация. Тексты и беседы / М.К. Мамардашвили. – М.: Логос, 2004. – С. 149–166.
5. Мамардашвили М.К. Европейская ответственность / М.К. Мамардашвили // Сознание и цивилизация. Тексты и беседы. – М.: Логос, 2004. – С. 26–29.
6. Мамардашвили, М.К. Лекции о Прусте / М.К. Мамардашвили. – М., Ad Marginem, 1995. – 545 с.
7. Мамардашвили, М.К. Мысль под запретом [Электронный ресурс] / Мамардашвили. – URL: <https://mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/avtobiograficheskoe/mysl-pod-zapretom.-mesto-filosofii-v-sovetskoj-sisteme1> (дата обращения 12.09.2022).
8. Мамардашвили, М.К. Философия – сознание вслух / М.К. Мамардашвили // Сознание и цивилизация. Тексты и беседы. – М.: Логос, 2004. – С. 87–103.
9. Маргвалашвили, Т.Г. Свообразие философии М. Мамардашвили / Т.Г. Маргвалашвили // Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили. – М., 1999. – С. 80–89.
10. Моисеев, А.В. Феноменология философской культуры в концепции М.К. Мамардашвили / А.В. Моисеев // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – 2015. – № 3. – С. 22–27.
11. Мотрошилова, Н.В. Цивилизация и феноменология как центральные темы философии М.К. Мамардашвили / Н.В. Мотрошилова // Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили. – М., 1999. – С. 17–32.
12. Нижников, С.А. Постигание Мамардашвили. Часть 2. Символ и сознание в творчестве М.К. Мамардашвили [Электронный ресурс] / С.А. Нижников // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. – 2015. – Т. 8. – Вып. 2. – URL: 2227-9490e-aprov_r_ east7-1.2014.23 (дата обращения 12.09.2022).
13. Никитин, А.А. Эволюция рассмотрения проблемы сознания в исследованиях российской философии советского периода (Выготский, Ильенков, Мамардашвили) / А.А. Никитин // Вестник РУДН. Серия: Философия. – 2015. – № 3. – С. 58–61.
14. Подорога, В.А. Начало в пространстве мысли (Мераб Мамардашвили и Марсель Пруст) / В.А. Подорога // Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили. – М., 1999. – С. 125–138.
15. Поляков, А.В. Инфантилизм культуры и демонизация бытия (к прояснению проекта героического искусства М.К. Мамардашвили) / А.В. Поляков // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. – 2020. – № 3. – С. 395–403.

16. Поляков, А.В. М.К. Мамардашвили об утопическом мышлении: от логики мифа к логике символической / А.В. Поляков // Гуманитарный вестник МГТУ им. Н.Э. Баумана. – 2021. – № 3. – С. 1–14.
17. Рындин, Д.Г. Проблема события и внутреннее слово в интерпретации М.К. Мамардашвили / Д.Г. Рындин // Научный журнал «ВЕСТНИК РГГУ». – 2016. – №3 (5). – С. 19–27.
18. Соловьев, Э.Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили / Э.Ю. Соловьев // Мераб Константинович Мамардашвили [серия Философия России второй половины XX века]. – М.: РОССПЭН, 2009. – С. 174–202.
19. Файбышенко, В.Ю. Пустая форма и начало истории: трансцендентальная философия рождения у Мераба Мамардашвили / В.Ю. Файбышенко // Философия. Журнал Высшей школы экономики. – 2018. – Т. 2. – № 4. – С. 13–31.
20. Penchev, V. Mamardashvilli, an observer of the totality. About «Symbol and consciousness», and the cross between East and West, Infinity and Finiteness / V. Penchev // Labour and Social Relations Journal. – 2018. – Vol. 29. – No. 2. – P. 189–199.

Текст поступил в редакцию 23.05.2023.

Принят к печати 21.06.2023.

Опубликован 28.03.2024.

References

1. Faibysenko V.Yu. *Filosofiya. Zhurnal Vysshei shkoly ehkonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]. 2018, vol. 2, no. 4, pp. 13–31 (in Russian).
2. Gasparyan D.E. *Antinomii* [Antinomies]. 2019, vol. 19, no. 2, pp. 25–44 (in Russian).
3. Komarov S.V. *Novye idei v filosofii* [New ideas in philosophy] 2021, no. 8 (29), pp. 50–63 (in Russian).
4. Leont'ev D.A. *Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya* [Cultural-historical psychology]. 2011, no. 1, pp. 2–12 (in Russian).
5. Mamardashvili M.K. *Leksii o Pruste* [Lectures on Proust]. Moscow: Ad Marginem Publ., 1995, 545 p. (in Russian).
6. Mamardashvili M.K. *Mysl' pod zapretom* [Thought is forbidden] Available at: <https://mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/avtobiograficheskoe/mysl'-pod-zapretom.-mesto-filosofii-v-sovetskoj-sisteme1> (accessed: 12.09.2022) (in Russian).
7. Mamardashvili M.K. *Soznanie i tsivilizatsiya. Teksty i besedy* [Consciousness and civilization. Texts and conversations]. Moscow: “Logos” Publ., 2004, pp. 87–103 (in Russian).
8. Mamardashvili M.K. *Soznanie i tsivilizatsiya. Teksty i besedy* [Consciousness and civilization. Texts and conversations]. Moscow: “Logos” Publ., 2004, pp. 149–166 (in Russian).
9. Mamardashvili M.K. *Soznanie i tsivilizatsiya. Teksty i besedy* [Consciousness and civilization. Texts and conversations]. Moscow: “Logos” Publ., 2004, pp. 26–29 (in Russian).
10. Margevalashvili T.G. *Kongenial'nost' mysli. O filozofe Merabe Mamardashvili* [Congeniality of thought. About philosopher Merab Mamardashvili]. Moscow, 1999, pp. 80–89 (in Russian).
11. Moiseev A.V. *Izvestiya vysshikh uchebnykh zavedenii. Severo-Kavkazskii region. Obshchestvennye nauki* [News of higher educational institutions. Social Sciences]. 2015, no. 3, pp. 22–27 (in Russian).
12. Motroshilova N.V. *Kongenial'nost' mysli. O filozofe Merabe Mamardashvili* [Congeniality of thought. About philosopher Merab Mamardashvili]. M., 1999, pp. 17–32 (in Russian).
13. Nikitin A.A. *Vestnik RUDN. Seriya: Filosofiya* [Bulletin of RUDN University. Philosophy]. 2015, no. 3, pp. 58–61 (in Russian).
14. Nizhnikov S.A. *Ehlektronnoe nauchnoe izdanie Al'manakh. Prostranstvo i Vremya* [Almanac Space and Time]. 2015, vol. 8, is. 2. Available at: 2227-9490e-aprov_e-ast7-1.2014.23 (accessed: 12.09.2022) (in Russian).
15. Penchev V. Mamardashvilli, an observer of the totality. About “Symbol and consciousness”, and the cross between East and West, Infinity and Finiteness. *Labour and Social Relations Journal*. 2018, vol. 29, no. 2, pp. 189–199 (in English).
16. Podoroga V.A. *Kongenial'nost' mysli. O filozofe Merabe Mamardashvili* [Congeniality of thought. About philosopher Merab Mamardashvili]. Moscow, 1999, pp. 125–138 (in Russian).
17. Polyakov A.V. *Gumanitarnyi vestnik MGTU im. N.EH. Baumana* [Humanitarian Bulletin of MSTU]. 2021, no. 3, pp. 1–14 (in Russian).
18. Polyakov A.V. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofiya. Psikhologiya. Sotsiologiya* [Bulletin of the Perm University]. 2020, no. 3, pp. 395–403 (in Russian).
19. Ryndin D.G. *Nauchnyi zhurnal VESTNIK RGGU* [Bulletin of the Russian State University for the Humanities]. 2016, no. 3 (5), pp. 19–27 (in Russian).
20. Solov'ev E. Yu. *Merab Konstantinovich Mamardashvili (seriya Filosofiya Rossii vtoroi poloviny XX veka)* [Existential Soteriology of Merab Mamardashvili] [Merab Konstantinovich Mamardashvili (Series “Philosophy of Russia of the second half of the 20th century”)]. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2009, pp. 174–202 (in Russian).

Submitted for publication: May 23, 2023.

Accepted for publication: June 21, 2023.

Published: March 28, 2024.



Религиоведение. 2024. № 1. С. 112–119.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2024. No. 1. P. 112–119.

DOI: 10.22250/20728662_2024_1_112

Пишун С.В.¹, Чжу Цзяу²

¹ Дальневосточный федеральный университет; ² Университет Цзимэй
¹ 690922, Россия, г. Владивосток, пос. Аякс, д. 10, кампус ДВФУ
² 361021, Китай, пров. Фуцзянь, г. Сямынь, р-н Цзимэй, ул. Иньцзян, 185
¹ pishoons@mail.ru; ² adaward@mail.ru

Религиозный смысл нравственной философии И. Канта в интерпретации православного академического теизма



С.В. Пишун



Чжу Цзяу

Аннотация. В статье проводится разбор критики русскими теистами из духовных академий нравственного учения И. Канта. Православные авторы подвергли сомнению попытку Канта отделить сферу этического от эмпирической реальности. Они полагали, что хотя этика основана на сверхэмпирических началах, тем не менее, её основания и содержание раскрываются в опыте. Русские философы-теисты указывали на непоследовательность и противоречивость Канта в его намерении обосновать тезис о том, что коренные основы нравственности находятся в самом человеке. По их мнению, признание «самодостаточности» человека неизбежно приведёт к этическому нигилизму. Православные философы настаивали на сверхъестественных основах феномена этического.

Ключевые слова: нравственная философия И. Канта, духовно-академическая философия, основания этики, «религия разума», обоснование нравственности, нравственный формализм

Sergey V. Pishun¹, Zhu Jiawu²

¹ Far Eastern Federal University; ² Jimei University
¹ build. 10, FEFU, the village of Ajax, Vladivostok, 690922, Russia
² 185 Yinjiang St., Jimei District, Xiamen, prov. Fujian, 361021, China
¹ pishoons@mail.ru; ² adaward@mail.ru

Religious Meaning of the Moral Philosophy of I. Kant in the Interpretation of Orthodox Academic Theism

Abstract. The article analyzes criticism from Russian theists of the spiritual academies on I. Kant's moral teaching. Orthodox authors questioned Kant's separation of the sphere of ethics from empirical reality, believing that although ethics are based on super-empirical principles, its foundations and content are still revealed in experience. Russian theist philosophers pointed to Kant's inconsistencies and his inability to substantiate the claim that the fundamental basis of morality lies within man himself. They argued that recognizing a person's "self-sufficient" nature will inevitably lead to ethical nihilism, and emphasize the supernatural origins of the phenomenon of the ethical.

Key words: moral philosophy of I. Kant, spiritual and academic philosophy, foundations of ethics, "religion of mind", justification of morality, moral formalism

В русской духовно-академической науке XIX – начала XX вв. всегда присутствовало повышенное внимание к наследию И. Канта. Православные авторы из всех четырёх духовных академий (Санкт-Петербургской, Московской, Киевской и Казанской) опубликовали десятки работ о критической философии великого кенигсбергского мыслителя. В частности, глубоким и всесторонним пониманием отличаются работы о Канте таких духовно-академических авторов, как митр. Антоний (Храповицкий) [Антоний (Храповицкий), 1894], А.И. Введенский [Введенский, 1895], М.И. Каринский [Каринский, 1873], В.Н. Карпов [Карпов, 1860], А.А. Кириллович [Кириллович, 1893], В.Д. Кудрявцев-Платонов [Кудрявцев, 1906], П.И. Линицкий

[Линицкий, 1885], Д.П. Миртов [Мирторв, 1905], архиеп. Никанор (Бровкович) [Никанор (Бровкович), 1888], П.В. Тихомиров [Тихомиров, 1899] и др. При этом в ходе исследования критического учения Канта православные теисты часто обращались к исследованиям ряда западных авторов – В. Виндельбанда [Виндельбанд, 1905], Э. Диттеса [Диттес, 1900], Куно Фишера [Куно Фишер, 1906], Г. Мартенсена [Мартенсен, 1890], Фр. Паульсена [Паульсен, 1899], А. Фуллье [Фуллье, 2020], Э. Целлера [Целлер, 1914] и др. Существенная часть работ этих авторов, где анализировалась философия Канта, переводилась на русский язык и издавалась в России. Полноту внимания к учению Канта со стороны философов и богословов из духовных академий отмечали в своих исследованиях современные специалисты в области истории русской философии А.И. Абрамов [Абрамов, 1994], Б.В. Емельянов [Емельянов, 2014], О.Д. Мачкарина [Мачкарина, 2009], И.В. Цвык [Цвык, 2002] и др. [Пишун, 2023]. Само по себе постоянное обращение разных авторов к воззрениям Канта, непрекращающаяся критика его идей уже на протяжении не одного столетия свидетельствует об особой жизненности его концепций. По этому поводу сам Кант написал, что критические сочинения имеют то преимущество перед догматическими, что заставляют с большей силой и пытливостью работать мысль человека над лучшими обоснованием и уяснением принятых положений [Кант, 1994, 429].

Одним из важнейших направлений духовно-академической рецепции наследия Канта явилось критическое исследование его нравственной философии. Признавалось, что Кант пытался резко отделить область эмпирической действительности от области собственно этической. В понимании кенигсбергского профессора, обоснование нравственности должно базироваться не на психологических данных, а на априорно-гносеологических предпосылках. Но русские философы-теисты высказывали сомнения в том, что в реальности может быть осуществлено такое непримиримое разграничение. По их мнению, необходимо вслед за Кантом признать, что основания этики по своему источнику **сверх**-эмпиричны, но также необходимо утверждать, что они неизбежно даны в опыте и что благодаря этому они могут быть предметом научного исследования.

Православные философы исходили из того, что учение о нравственности неразрывным образом связано с учением о нравственной природе человека. В этом смысле психологические элементы нравственной природы человека неизбежно должны учитываться в самом учении о нравственности. Кант был решительным противником вторжения психологии в этику, но это его отторжение от психологии в вопросах морали выглядело, как полагали православные философы, неубедительно. Психология проникала со всей очевидностью в его построения. Поэтому православные авторы считали обязательным в ходе построения учения о морали привносить в него психологический элемент, учитывать соответствующие чувства, влечения человека. Православные авторы указывали на то, что мировоззрение Канта «носит на себе несомненные черты христианского влияния» [Макаровский, 1914, 400], хотя Канта весьма сложно считать «сыном христианской церкви» [Макаровский, 1914, 400], и они не могли согласиться с тезисом французского спиритуалиста А. Фуллье о том, что «кантианство есть самая возвышенная и утончённая форма христианства» [Фуллье, 2020, 133]. Одновременно с признанием воздействия христианства на философию Канта, особенно на его этику, духовно-академические философы отмечали стремление кенигсбергского профессора превратить христианство в «религию разума», в которой уже не будет никаких тайн. В силу данных обстоятельств критика этики и философии религии Канта со стороны духовно-академических теистов была неизбежной.

С точки зрения православных авторов, для нравственной психологии христианства неприемлема точка зрения Канта, что основы нравственности находятся в самом человеке – и источником их является его воля. В самом деле, согласно Канту, нравственность есть дело исключительно человеческое и по своему происхождению, и по средствам осуществления. Источником нравственного закона у него является чистый разум человека, в акте полной свободы обязывающий себя повиноваться своему же закону. Человек не может объяснить себе этой «непонятной» способности, но она, несомненно, существует в каждом человеке и раскрывает себя

в виде всеобщего формального принципа нравственности, которому нет никакой необходимости придавать божественные атрибуты. Разумеется, у православных теистов в отношении тезиса о том, что нравственность должна быть всецело человеческой, была иная точка зрения. Так, А. Макаровский из Санкт-Петербургской духовной академии, критикуя учение Канта о человеческой природе как источнике нравственности, отмечает следующее: «В жизни всё исходит от Бога и к Богу возвращается. Нравственность потому и стоит неизбежно, что её источник не подлежит никаким изменениям. Принцип нравственности **прирождён** людям – вот согласно свидетельству Ветхого и Нового Завета... Христианство признаёт трансцендентное значение основ нравственности. Человек, как сотворённое Богом существо, в своей деятельности определяется той же Божественной Волей. Нравственный закон есть Воля Божия, написанная в глубине человеческих сердец; она – внутренний голос в человеке, напоминающий неумолчно о том, что человек имеет сверхчувственное происхождение и потому необходимо должен осуществлять в человеческой жизни то, для чего единственно она и дана ему» [Макаровский, 1914, 404–405]. Известный православный богослов и моралист И.Л. Янышев также считал, что основа нравственности **прирождена** человеку и что с психологической стороны она есть не рассудок, а чувство. Он полагал, что нравственными поступками мы называем те, которые соответствуют требованиям нравственного закона, и в этом контексте для человеческой природы неизбежно естественно стремиться к исполнению нравственного закона, иметь нравственное влечение [см. Янышев, 1906, 143–145]. Нам представляется, что на взгляды И.Л. Янышева существенное влияние оказала работа «Христианское учение о нравственности» датского богослова и моралиста Ганса Мартенсена, переведённая на русский язык в 1890 г. В этом смысле позиция православных философов по неприятию кантовского тезиса об исключении психологии из исследования природы морали отражала общую точку зрения европейского постгегелевского философского теизма середины и второй половины XIX века. В понимании представителей духовно-академической науки сознание такого уровня самодостаточности человека в вопросах нравственности вообще трудно допустимо в человеке, пусть всё это даже можно теоретически стройно и логически правильно обосновать. Кант якобы просто **переоценивает** естественные силы и средства человека. Ряд русских теистов считал, что абстрактный мир нравственного автономизма Канта в практической области может привести к нежелательным последствиям. Признание самодостаточности человека здесь может выродиться в признание аристократической морали «сверхчеловека» Фр. Ницше. При этом православные теисты, рассуждая о «нравственном ничтожестве» человека как несомненном свойстве его временной жизни, не отрицали в человеке его богоподобных свойств, **в силу** которых можно вести человека от низшего к высшему, избавляя его от рабства миру и делая его «сыном Божиим».

Подобно В.С. Соловьёву [Соловьёв, 1905, 172] и ряду западных историков философии [см.: Паульсен, 1899, 4; Фуллье, 2020, 235], духовно-академические философы признавали Канта представителем идеалистического направления в этике, положительно оценивали его консерватизм в этике, высокую оценку роли человеческой личности, отрицание эвдемонизма и детерминизма в теории морали. Но тут же они указывали, что защита Кантом идеалистически-аскетической нравственности не вполне убедительна. С их точки зрения, основная ошибка Канта состояла в том, что он защищает общезначимость нравственности исключительно с гносеологической точки зрения, что не избавляет этику, вопреки собственным намерениям Канта, от налёта субъективизма и делает её формалистически-бессодержательной, совершенно оторванной от психологической действительности. Представители духовно-академической философии вполне могли согласиться со словами В.С. Соловьёва о том, что **обоснование** нравственности у Канта оказывается недостаточным, потому что «субъективная этика, то есть учение о внутренних определениях нравственной воли (сначала материальных – в этике эмпирической, а затем, и главным образом, формальных в этике рациональной), необходимо требует знания этики объективной, то есть учения об условиях действительного осуществления нравственных целей» [Соловьёв, 1903, 113].

Русские философы-теисты сетовали на то, что И. Кант в своей системе этики не дал надлежащего обсуждения понятию личного совершенства как цели нравственной деятельности. Вместо этого кенигсбергский профессор стремится развивать собственное учение о благодати, которое православными авторами полностью отвергалось в силу «явного пренебрежения истинному христианскому чувству» [Макаровский, 1914, 512]. По мнению Канта, понятие благодати может быть применено лишь в отрицательном или «проблемном» смысле: «Веровать в то, что действия благодати могут и, возможно, даже должны существовать для восполнения несовершенства нашего стремления к добродетели, – вот всё, что мы можем сказать об этом» [Кант, 1994, 188]. Православные теисты упрекали Канта в непоследовательности, в том, что, с одной стороны, для него в морали разума и в религии нет никаких тайн, с другой стороны, в его понимании необходимости признания религиозных тайн, когда Кант заявляет: «В отношении того, что может совершить лишь Бог и применительно к чему попытка сделать что-то своими силами превышает наши способности, а значит и наш долг, – тут только и может существовать тайна в собственном смысле, а именно священная тайна (misterium) религии, о которой нам было бы, возможно, полезно знать и понимать, что таковая существует, но отнюдь не пытаться в неё проникнуть» [Кант, 1994, 151].

Возникает вопрос – если человек избавлен в своей эмпирической ограниченности от всяких воздействий сверхчувственного порядка, то с очевидностью следует, нет и не может быть никакого места для благодати в моральной религии Канта. Но у кенигсбергского профессора благодать сохраняет определённый смысл в качестве, как отмечает Фридрих Иодль, «глубокого уразумения той истины, что хотя мы и можем выполнить нашу работу и наши дела только при посредстве сознания, тем не менее и самая высокая производительность сознательной воли имеет свои границы» [Иодль, 1898, 37]. С точки зрения православных философов, это указание на недостаточность человеческих сил и невозможность точного исполнения нравственного закона совершенно естественно и понятно для общечеловеческого сознания. Да и сам Кант прекрасно понимал слабости и бессилие самозаконной человеческой воли, но при этом он так и не разрешил в своей этике своеобразной антиномии между тем, что сознание имеет все права заявлять, что нравственный закон обязателен для человека, но следование ему превышает силы человека и потому невозможно. Тем более, как отмечал философ из Санкт-Петербургской духовной академии А. Макаровский, непоследовательным выглядит категорическое отрицание Кантом любого значения благодати в вопросе нравственного развития человека. Сам Кант склонен был понимать благодать в смысле чисто внешней силы, которая совершенно чужда человеческой воле и потому «чужой делатель» недопустим в деле личного спасения каждого [Макаровский, 1914, 515]. Но затем кенигсбергский профессор начинает проявлять колебания в своём строгом критицизме. Так, лишний раз подтверждая, что «мы не можем ни познать где бы то ни было в опыте сверхчувственный предмет, ни тем более оказать на него влияние, чтобы склонить на нашу сторону», он, тем не менее, пронизательно добавляет: «хотя иногда в душе возникают благотворные для нравственности побуждения, которые нельзя объяснить и перед лицом которых мы вынуждены признаться в своём невежестве: “Ветер веет, куда он хочет, но ты не знаешь, откуда он приходит”» [Кант, 1994, 188].

Кант не признавал какой-либо «божественной помощи» в этике, с тем большей очевидностью обнаруживается невозможность для его этики конкретной **надежды**. Однако сам Кант ссылаясь на субъективную потребность надежды и считал, что без неё невозможно представить сам процесс нравственного совершенства. Это указание на то, что человеку всегда следует **надеяться**, пронизывает содержание некоторых его работ по этике и педагогике. Поэтому, с точки зрения православных теистов, кажутся очень странными и психологически ничем не подкреплёнными его упования на грядущее моральное царство, хотя сами по себе его эти бессодержательные чаяния «Царства Божия» были бы вполне приемлемы для верующего христианина: «Создание морального народа божьего – это <...> такой труд, исполнения которого можно ждать не от людей, а лишь от самого Бога. Но отсюда для человека всё же ещё не вытекает разрешения оставаться бездеятельным созерцателем этого

свершения и всё предоставлять промыслу, как если бы каждый занимался только своими личными моральными проблемами, а совокупность проблем рода человеческого (по его моральному определению) можно было предоставить высшей мудрости. Совсем наоборот, человек должен вести себя так, как если бы всё касалось его, – и лишь при этом условии он может надеяться, что высшая мудрость будет содействовать завершению его благомысленных усилий. Следовательно, желание всех благомыслящих людей таково: да придёт царство божье, да будет воля Бога на земле [Кант, 1994, 105–106]. Православные теисты были согласны с Кантом в том, что без смирения, сознания своей нравственной ограниченности невозможно деятельное стремление к дальнейшему нравственному прогрессу. Однако, сетовали они, Кант одновременно признаёт нравственную самодостаточность человека, и здесь возникает вопрос – на чём может базироваться смирение, как неизбежное качество субъективного нравственного процесса? В этике Канта постоянно поддерживается **верность** установленному самим же человеком идеалу, частичное следование которому способно пробуждать чувство самоудовлетворённости. Некоторые критики Канта называли такую точку зрения «практическим мешанством» [Иодль, 1898, 53], хотя сами православные теисты избегали таких оценок морального учения кенигсбергского профессора.

Источником таких противоречий внутри этики Канта, как полагали православные философы, – его «моральный рационализм», в том смысле, что разум совершенно откровенно объявляется им творцом нравственных ценностей. Кант был выдающимся представителем эпохи Просвещения, ядром которой как раз являлась опора на человеческий разум и поэтому «холодная, расчётливая рассудочность есть наиболее неприятная черта его этики» [Макаровский, 1914, 518]. На это накладывались и особенности личности самого Канта, который отличался строгой рассудительностью, с намеренным отрицанием за чувствами какого-либо значения в деятельности человека, не исключая и религиозной сферы [см.: Паульсен, 1899, 310].

С точки зрения русских философов из духовных академий, из-за признания «самодержавности» разума Кант фактически устраняет из нравственного действия и настроения всякое чувство и поэтому «нравственная область оказывается дубликатом логической» [Макаровский, 1914, 520]. Этот **нравственный формализм** Канта как бы «извергает» чувства из этики в силу того, что они – случайны, индивидуальны и потому не могут выступать в качестве всеобщего закона. Православные моралисты считали такое отрицание роли чувств в этике принципиально неверным. Такое противопоставление разума и чувства в этике Канта, как они считали, имеет гносеологические предпосылки, согласно которым чувство обусловлено в своём восприятии формой времени и потому не может претендовать на всеобщность. В противоположность этому тезису Канта православные авторы, в частности, архиеп. Никанор (Бровкович), наделяли чувства всеобщностью в неменьшей степени, чем разум [см.: Архиеп. Никанор, 1888, 311]. В силу этого чувства в их интерпретации способны выражать нравственно-всеобщее в индивидуальной форме. Сам Кант был согласен с тем, что без чувств не может существовать **человеческая** нравственность. Более того, с точки зрения православных моралистов, «одни чувства только и способны сообщать нравственной деятельности тот характер **жизненности** и **непосредственности**, которого совсем не находится в застывших формулах кантовской и этики» и в этом смысле «нравственное сознание никогда не может отказаться от того несомненного факта, что нравственное одобрение или неодобрение всегда совершается не в форме сознательного волевого акта, а именно в форме **невольного чувства**. Не логически устанавливаемая всеобщность и необходимость, а непосредственно-ощущаемая, интимная реальность нравственного чувства обеспечивает за нравственностью её изначальную, первичную данность в человеческом сознании» [Макаровский, 1914, 521–522]. В этом смысле гораздо продуктивнее, по мнению православных философов, не противопоставлять чувства и разум, а говорить об их «синергийном» единстве. Как отмечал представитель московской духовно-академической школы И.В. Попов, сама цельность человеческой природы требует, чтобы чувства и склонности были союзниками разума и под его контролем были бы орудием нравственного долга, причём наличие нравственных чувств даже требуется нрав-

ственным законом, потому что «они представляют собой живые силы, через которых единственно может требовать нравственный закон» [Попов, 1897, 371]. Лишь при таком условии, как полагал И.В. Попов, возможно видеть в нравственности «живое дело человека, а не отвлечённую теорию», поэтому совершенно справедливо, что «нравственное учение Канта, признающее один разум и отрицающее склонности, по сравнению с системами, признающими необходимость примирения разума и склонностей, – то же, что отвлечённое понятие “я” в сравнении с его конкретным воплощением во всей личности строго определённого субъекта» [Попов, 1897, 317]. Здесь требуется сближение чувства и склонностей с разумом, их постепенное нравственное преобразование, в противном случае будет нарастать их конфликт и создать подлинно цельно-жизненную моральную метафизику не получится. В этом смысле И.В. Попов, критикуя положения философской этики Канта, замечает следующее: «Праведник Канта, думающий только о том, чтобы действовать по правилам разума и тщательно устранять из определений воли всякую склонность, подобен государству завоевателей, в котором поработённые народы, уступая физической силе, проявляют внешние знаки своей покорности, в то время как душа их полна злобы, презрения и ненависти к своим победителям. Очевидно, что здесь нет истинной победы» [Попов, 1897, 326].

Заключение

Таким образом, православные авторы считали необходимым дополнить кантовский рационализм в области этики верой, которая исходит из ожидания божественной помощи верующему. Тем самым, в их понимании, преодолевается «нравственное несовершенство» человеческой природы. При этом недостаточно одной лишь эсхатологической победы над злым, необходимо непосредственное переживание подкрепляющей божественной силы, чтобы человек мог осуществлять свой нравственный подвиг. В то же время Кант, как полагали духовно-академические авторы, не принимает и не допускает в процесс нравственного развития человека **реального** присутствия божественной помощи. В силу этого нравственная деятельность по необходимости, по словам православных философов, носит у него достаточно мрачный колорит и ввергает в пессимизм (несмотря на первоначальный оптимизм его учения об автономии нравственности), поскольку нравственная природа человека в своей слабости и порочности прямо противостоит требованиям нравственного долга.

Библиографический список

1. Абрамов, А.И. Кант в русской духовно-академической философии / А.И. Абрамов // Кант и философия в России. – М.: Наука, 1994. – С. 81–113.
2. Антоний (А.П. Храповицкий). Нравственное обоснование важнейшего христианского догмата (Приложение к разбору учения Канта об оправдании) // Богословский вестник. – 1894. – № 3. – С. 420–436.
3. Буткевич, Т.И. Неверие XIX века / Т.И. Буткевич // Вера и разум. – 1899. – № 10. – Отд. филос. – С. 605–624.
4. Введенский, А.И. Учение Канта о пространстве: (Разъяснение и критика) / А.И. Введенский // Богословский вестник. – 1895. – № 7. – С. 73–102.
5. Виндельбанд, В. История Новой философии в её связи с общей культурой и отдельными науками / В. Виндельбанд. Т.2. От Канта к Ницше. – СПб.: Тип. В. Безобразова, 1905. – 420 с.
6. Глаголев, С.С. Религиозная философия Канта / С.С. Глаголев // Вера и разум. – 1904. – № 3. – С. 91–114.
7. Диттес, Фр. Критические этюды о нравственной философии Спинозы, Лейбница, и Канта / Фр. Диттес. Перев. под ред. С. Грузенберга. – СПб., 1900. – 63 с.
8. Емельянов, Б.В. Персоналогия русской мысли / Б.В. Емельянов. – Нижневартовск: Издательство Нижневартовского университета, 2014. – 391 с.
9. Иодль, Фр. История этики в новой философии / Фр. Иодль. Перев. под ред. В.С. Соловьёва. – М., 1898. – Т. 2.
10. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант // Собрание сочинений в 8-ми т. – М.: Издательство «ЧОРО», 1994. – Т. 3. – 741 с.
11. Кант, И. Религия в пределах только разума / И. Кант // Собрание сочинений в 8-ми т. – М.: Издательство «ЧОРО», 1994. – Т. 6. – 613 с.

12. Каринский, М.И. Критический обзор последнего периода германской философии / М.И. Каринский // Христианское чтение. – 1873. – № 1. – С. 1–75.
13. Карпов, В.Н. Философский рационализм новейшего времени / В.Н. Карпов // Христианское чтение. – 1860. – Кн. 3–6.
14. Кириллович, А.А. Учение Канта об оправдании: (Изложение и разбор) / А.А. Кириллович // Богословский вестник. – 1893. – № 11. – С. 260–290.
15. Кудрявцев, В.Д. Одностороннее понимание нравственного принципа в учении И. Канта / В.Д. Кудрявцев // Начальные основания философии. – СПб., 1906. – С. 432–434.
16. Куно Фишер. История новой философии. Т. 4 и 5: Иммануил Кант и его учение. Перев. Н.Н. Полилова, Н.О. Лосского и Д.Е. Жуковского / Куно Фишер. – СПб., 1906.
17. Линицкий, П.И. Критическая философия Канта: Результаты критической философии Канта и значение их для последующего развития философии / П.И. Линицкий // Вера и разум. – 1885. – № 11. – С. 449–481.
18. Макаровский, А. Учение Канта о нравственной природе человека и критическая оценка этого учения с точки зрения христианской психологии / А. Макаровский. – СПб., 1914. – 553 с.
19. Мартенсен, Г. Христианское учение о нравственности / Г. Мартенсен. Пер. А.П. Лопухина. Т.2. Учение о личной и общественной нравственности. – СПб., 1890. – 816 с.
20. Мачкарина, О.Д. Рецепция немецкой философии в России XIX века / О.Д. Мачкарина. – Мурманск: Издательство МГТУ, 2009. – 203 с.
21. Миртов, Д.П. Нравственная автономия по Канту и Ницше / Д.П. Миртов. – СПб., 1905. – 66 с.
22. Архиеп. Никанор. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. – СПб., 1888. – Т. 3.
23. Паульсен, Фр. Иммануил Кант. Его жизнь и учение / Фр. Паульсен. Пер. Н.О. Лосского. – СПб., 1899. – 356 с.
24. Пишун, С.В. Нравственный формализм И. Канта в интерпретации русской духовно-академической философии конца XIX-начала XX века / С.В. Пишун // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2023. – № 3. – С. 115–120.
25. Попов, И.В. Естественный нравственный закон: (Психологические основы нравственности) / И.В. Попов. – Сергиев Посад: 2-ая тип. А.И. Снегирёвой, 1897. – 598 с.
26. Соловьёв, В.С. Собрание сочинений в 9-ти т. Т.2 (1878–1880): Критика отвлечённых начал / В.С. Соловьёв. – СПб: Издание товарищества «Общественная польза», 1903. – 406 с.
27. Соловьёв, В.С. Собрание сочинений в 9-ти т. Т.7 (1894–1897) / В.С. Соловьёв. – СПб: Издание товарищества «Общественная польза», 1905. – 677 с.
28. Тихомиров, П.В. Проблема и метод кантовой критики познания / П.В. Тихомиров. – Харьков, 1899. – 51 с.
29. Фуллье. Критика новейших систем морали / Фуллье. – М.: Изд-во ЛКИ, 2020. – 414 с.
30. Цвык, И.В. Духовно-академическая философия в России XIX в.: Историко-философский анализ / И.В. Цвык. – М., 2002. – 325 с.
31. Целлер, Э. Кантовский принцип морали и противоположность формальных и материальных принципов морали / Э. Целлер // Новые идеи в философии. – 1914. – № 14. – С. 1–40.
32. Юркевич, П.Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта / П.Д. Юркевич // Юркевич П.Д. Философские произведения. – М.: Издательство «Правда», 1990. – 466–528.
33. Янышев, И.Л. Православно-христианское учение о нравственности / И.Л. Янышев. – СПб., 1906. – 462 с.

Текст поступил в редакцию 18.07.2023.

Принят к печати 16.08.2023.

Опубликован 28.03.2024.

References

1. Abramov A.I. *Kant I filofosofiya v Rossii* [Kant and philosophy in Russia]. Moscow: “Nauka” Publ., 1994, pp. 81–113 (in Russian).
2. Anthony (A.P. Khrapovitsky). *Bogoslovskiy vestnik* [Theological Bulletin]. 1894, no. 3, pp. 420–436 (in Russian).
3. Archbishop Nicanor. *Pozitivnaya filofosofia i sverhchuvstvennoe bytie* [Positive philosophy and hypersensitive being]. St. Petersburg, 1888, vol. 3 (in Russian).
4. Butkevich T.I. *Vera i razum* [Faith and reason]. 1899, no. 10, pp. 605–624 (in Russian).
5. Dittes Fr. *Kriticheskie etjudy o nrvastvennoy filofosofii Spinozy, Leibnitsa i Kanta*. [Critical studies on the moral philosophies of Spinoza, Leibniz, and Kant]. Perv. ed. S. Gruzenberg. St. Petersburg, 1900, 63 p. (in Russian).
6. Emelyanov B.V. *Personologia russkoy mysli*. [Personology of Russian thought]. Nizhnevartovsk: Publishing House of Nizhnevartovsk University, 2014, 391 p. (in Russian).

7. Fullier A. *Kritika noveyshih sistem morali* [Criticism of the latest morality systems]. Moscow: Publishing House of LKI, 2020, 414 p. (in Russian).
8. Glagolev S.S. *Vera i razum* [Faith and reason]. 1904, no. 3, pp. 91–114 (in Russian).
9. Jodl F. *Istoria etiki v novoy filosofii* [History of ethics in the new philosophy]. Vol. 2. Transl. by V.S. Solovyova. Moscow, 1898 (in Russian).
10. Kant I. *Sobranie sochineniy v 8-mi t.* [Collected works in 8 vols.]. Vol. 3. Moscow: “CHORO”, Publ., 1994, 741 p. (in Russian).
11. Kant I. *Sobranie sochineniy v 8-mi t.* [Collected works in 8 vols.]. Vol. 6. Moscow: “CHORO”, Publ., 1994, 613 p. (in Russian).
12. Karinsky M.I. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1873, no. 1, pp. 1–75 (in Russian).
13. Machkarina O.D. *Khristianskoe chtenie* [Christian reading]. 1860. Book 3-6 (in Russian).
14. Kirillovich A.A. *Bogoslovskiy vestnik* [Theological Bulletin]. 1893. no. 11. P.260-290 (in Russian).
15. Kudryavtsev V.D. *Nachal'nye osnovaniya filosofii* [Initial foundations of philosophy]. St. Petersburg, 1906, pp. 432–434 (in Russian).
16. Kuno F. *Geschichte der neueren Philosophie*, 1898 (Russ. ed.: Kuno F. *Istoria novoy filosofii*. Vols. 4 and 5: Immanuel Kant and his teachings. Transl. by N.N. Polilova, N.O. Lossky and D.É. Zhukovsky. St. Petersburg, 1906).
17. Linitzky P.I. *Vera i razum* [Faith and reason]. 1885, no. 11, pp. 449–481 (in Russian).
18. Machkarina O.D. *Receptia nemetskoj filosofii v Rossii XIX veka* [Reception of German philosophy in Russia of the XIX century]. Murmansk: MSTU Publ., 2009, 203 p. (in Russian).
19. Makarovskiy A. *Uchenie Kanta o npravstvennoy prirode cheloveka i kriticheskaya otsenka etogo uchenia s tochki zrenia hristianskoy psihologii*. [Kant's teaching on the moral nature of man and a critical assessment of this teaching from the point of view of Christian psychology]. St. Petersburg, 1914, 553 p. (in Russian).
20. Martensen H. *Hristianskoe uchenie o npravstvennosti* [Christian ethics]. Transl. by A.P. Lopukhin. Vol. 2. The doctrine of personal and public morality. St. Petersburg, 1890, 816 p. (in Russian).
21. Mirtov D.P. *Npravstvennaya avtonomia po Kantu i Nitzhe* [Moral autonomy according to Kant and Nietzsche]. St. Petersburg, 1905, 66 p. (in Russian).
22. Paulsen F. *Immanuel Kant. Ego zhizn i uchenie* [Immanuel Kant. His life and teaching]. Transl. by N.O. Lossky. St. Petersburg, 1899, 356 p. (in Russian).
23. Pishun S.V. *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki na Dal'nem Vostoke* [Social and humanities in the Far East]. 2023, no. 3, pp. 115–120 (in Russian).
24. Popov I.V. *Estestvenniy npravstvenniy zakon (Psihologicheskie zakony npravstvennosti)* [Natural moral law: (Psychological foundations of morality)]. Sergiev Posad: Vtoraya tipografiya A.I. Snegireyov Publ., 1897, 598 p. (in Russian).
25. Solovyov V.S. *Sobranie sochineniy v 9 tomah* [Collected works in 9 vols]. Vol. 7 (1894–1897). St. Petersburg: Publication of the Public Benefit Partnership, 1905, 677 p. (in Russian).
26. Solovyov V.S. *Sobranie sochineniy v 9 tomah* [Collected works in 9 vols]. Vol. 2 (1878–1880): Criticism of distracted principles. St. Petersburg: Publication of the Public Benefit Partnership, 1903, 406 p. (in Russian).
27. Tikhomirov P.V. *Problema i metod kantovoy kritiki poznania* [The problem and method of cantic criticism of cognition]. Kharkov, 1899, 51 p. (in Russian).
28. Tsvyk I.V. *Duhovno-akademicheskaya filosofia v Rossii v XIX veke: Istoriko-filosofskiy analiz* [Spiritual and academic philosophy in Russia of the 19th century: Historical and philosophical analysis]. Moscow, 2002, 325 p. (in Russian).
29. Vvedensky A.I. *Bogoslovskiy vestnik* [Theological Bulletin]. 1895, no. 7, pp. 73–102 (in Russian).
30. Windelband V. *Istoria Novoy filosofii v ee sviazi s obschei kulturoy i otdelnimi*. [The history of New Philosophy in its connection with the general culture and individual sciences]. Vol. 2. From Kant to Nietzsche. St. Petersburg: Tipografiya V. Bezobrazova Publ., 1905, 420 p. (in Russian).
31. Yanyshv I.L. *Pravoslavno-hristianskoe uchenie o npravstvennosti* [Orthodox-Christian doctrine of morality]. St. Petersburg, 1906, 462 p. (in Russian).
32. Yurkevich P.D. *Filosofskie proizvedeniya* [Philosophical works]. Moscow: “Pravda” Publ., 1990, pp. 466–528 (in Russian).
33. Zeller E. *Novye idei v filosofii* [New ideas in philosophy]. St. Petersburg, 1914, no. 14, pp. 1–40 (in Russian).

Submitted for publication: July 18, 2023.
Accepted for publication: August 16, 2023.
Published: March 28, 2024.



Теренина Н.К.¹, Кроток Р.Н.²

^{1,2} Псковский государственный университет
^{1,2} 180000, Россия, г. Псков, ул. Красноармейская, 1
¹ brazelon@yandex.ru; ² roma.krotok@yandex.ru

Использование индекса религиозной контактности в изучении пространственно-временной динамики конфессионального пространства Российской империи

Аннотация. Конфессиональное (религиозное) пространство выступает в качестве главного объекта исследования конфессиональной географии. Целью исследования является выявление территориальных аспектов взаимодействия двух основных конфессиональных пространств России (восточно-христианского и мусульманского) в имперский период истории (с XVIII в. по начало XX в.) с помощью методики, опирающейся на предложенный авторами показатель – индекс религиозной контактности. В отличие от используемого в конфессиональной географии индекса религиозной мозаичности, индекс религиозной контактности даёт возможность не только оценить степень неоднородности конфессионального состава населения, но и отобразить на карте перевес последователей той или иной религии при оценке степени выраженности конфессиональных контактных зон, а также в ходе картографического анализа их динамики. С помощью картографирования изменений данного показателя за четыре временных интервала были выделены следующие фазы развития конфессиональных контактных зон: 1) зарождение контактной зоны (снижение моноконфессиональности из-за появления последователей другой религии); 2) рост контактности за счёт увеличения доли последователей второй религии; 3) снижение показателя контактности, когда удельный вес последователей второй религии превысил долю приверженцев первой религии и продолжает расти; 4) нарастание моноконфессиональности (начало доминирования второй религии); 5) растворение конфессиональной контактной зоны (снижение до крайне низкого уровня доли последователей первой религии).

Ключевые слова: индекс религиозной мозаичности, конфессиональное ядро, контактные зоны, православные, мусульмане

Natalia K. Terenina¹, Roman N. Krotok²

^{1,2} Pskov State University
^{1,2} 1 Krasnoarmeiskaya St., Pskov, 180000, Russia
¹ brazelon@yandex.ru; ² roma.krotok@yandex.ru

Using the Index of Religious Contact in Studying the Spatio-Time Dynamics of the Russian Empire Confessional Space

Abstract. Confessional (religious) space acts as the main object of study in confessional geography. The aim of the research is to identify the territorial aspects of the interaction between the two main confessional spaces of Russia (Orthodox and Muslim) during the imperial period of history (from the 18th century to the beginning of the 20th century), using a methodology that is based on an indicator proposed by the researchers – the index of religious contact. Unlike the religious mosaic index that is used in confessional geography, the religious contact index allows us not only to evaluate the degree of diversity of the confessional composition of the population, but also to visually display on the map the dominance of a particular religious group when assessing the extent of manifestations of confessional contact areas, as well as during the course of cartographic analysis of their dynamics. By mapping the changes in this indicator over four-time intervals, the following phases of the development of confessional contact zones were identified. 1) The emergence of a contact zone (decrease in mono-confessionalism due to the emergence of followers of another religion). 2) The growth of contact by increasing the proportion of followers of the second religion. 3) Decrease in the indicator of contact, when the share of followers of the second religion exceeds the share of adherents of the first religion and continues to grow. 4) The growth in mono-religiosity (the beginning of the dominance of the

second religion). 5) Dissolution of the confessional contact zone, resulting in a decrease to an extremely low level in the proportion of adherents to the first religion.

Key words: religious mosaic index, confessional core, contact zones, Orthodox, Muslims

Постановка научной задачи. Конфессиональное (религиозное) пространство может служить в качестве объекта изучения многих наук, использующих самые разнообразные методы исследования. Однако географические методы при изучении конфессионального пространства используются пока достаточно редко. Этим и определяется актуальность данного исследования, одной из важнейших задач которого является разработка нового инструментария изучения конфессионального пространства с позиции географической науки.

Целью исследования является выявление структурно-территориальных закономерностей взаимодействия двух основных конфессиональных пространств России (восточно-христианского и мусульманского) в имперский период истории (с XVIII в. по начало XX в.) с помощью методики, опирающейся на предложенный авторами показатель – индекс религиозной контактности.

В качестве **информационной базы исследования** выступает статистика по религиозной принадлежности населения на уровне регионов России с 1719 по 1914 гг., представленная в работах В.М. Кабузана [Кабузан, 1990; 1992; 2008] и в материалах Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. [Первая всеобщая перепись, http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_rel_97.php].

Для определения границ Российского государства в основные годы проведения ревизий населения (1719, 1795 и 1851 гг.), а также на 1897 и 1914 гг. использовался сайт «История России. Интерактивная карта изменений границ России на протяжении веков» [История, <https://histography.ru/#welcome>]. При этом религиозная статистика за разные годы привязана к административным единицам Российской империи на рубеже XIX–XX вв. (в соответствии с первоисточниками – книгами В.М. Кабузана и материалами переписи 1897 г.).

Понятие конфессионального пространства. Понятие «конфессиональное пространство» используется в работах большинства исследователей, которые занимаются вопросами географии религий: С.Г. Сафронова [Сафронов, 2001, 2013], В.М. Булаева и К.В. Гориной [Булаев, Горин, 2011], С.А. Горохова [Горохов, 2014, 2020], О.А. Балабейкиной и В.Л. Мартынова [Balabeukina, Martynov, 2017], А.Г. Манакова [Манаков, 2018, 2019], В.С. Дементьева [Дементьев, 2021] и других авторов. С.А. Горохов [Горохов, 2014] отмечает, что конфессиональное геопространство представляет собой сложное образование, имеющее свою особую территориальную и компонентную структуру. Конфессиональное пространство, по мнению К.В. Гориной [Горина, 2012], включает совокупность всех религий, вероучений на конкретной территории, ареалы распространения которых можно рассматривать как самостоятельные подпространства.

С.Г. Сафронов [Сафронов, 2001] рассматривает конфессиональное пространство сквозь призму сфер территориального влияния мировых и локальных религий. Он предложил выделять на макроуровне следующие элементы конфессионального пространства: 1) крупные конфессиональные плиты, образуемые мировыми религиями (христианством, исламом и буддизмом); 2) контактные зоны, где происходит наложение сфер влияния мировых религий. Такое же обозначение основных компонентов территориальной структуры конфессионального пространства используется и в работах ряда других авторов [Манаков, Суворков, 2018; Манаков, 2019; Mankov, Dementiev, 2019; Дементьев, 2021]. Но, на наш взгляд, в данном случае лучше ввести названия компонентов территориальной структуры конфессионального пространства по аналогии с этническим слоем геокультурного пространства, а именно, «ядра» и «контактные зоны» разной степени выраженности.

Согласно А.Г. Манакову [Манаков, 2018], конфессиональное пространство является одним из важнейших слоёв геокультурного пространства, которое изучается сразу несколькими географическими дисциплинами – этнической, конфессиональной, культурной (этнокультурной) географией. Ещё полвека назад П.И. Пучков

[Пучков, 1973] говорил о том, что религиозную общность нельзя отождествлять с этнической общностью, но представляется важным сам факт рассмотрения взаимосвязи между определёнными этносами и религиями. В частности, по причине отсутствия статистики по современной религиозной структуре населения, используется такой подход, как определение потенциального конфессионального состава населения исходя из традиционной религиозной принадлежности этносов (например, в работах [Сафронов, 2001; Манаков, 2019; Manakov, Dementiev, 2019] и др.).

Методика исследования. Для выделения основных компонентов территориальной структуры этноконфессионального пространства достаточно давно используется такой показатель, как индекс этнической мозаичности (ИЭМ) [Дорофеева, Савоскул, 2010]. Обычно ИЭМ используется для оценки этнической пестроты населения в регионах России [Орлов, 2013; Шитиков, 2015; Манаков, 2018] и других стран [Fearon, 2003; Posner, 2004; Озем, 2008; Кельман, 2014].

В отечественной культурной географии ИЭМ стал применяться, в первую очередь, для выделения такого структурного компонента геокультурного пространства, как этноконтактные зоны (ЭКЗ) [Манаков, 2018]. Причём разработана также классификация ЭКЗ в зависимости от величины ИЭМ: 1) ярко выраженные ЭКЗ (ИЭМ свыше 0,4); 2) неярко выраженные ЭКЗ (ИЭМ от 0,2 до 0,4), используемая, например, при выделении ЭКЗ на Северном Кавказе [Лысенко, Водопьянова, Азанов, 2011]. Территории с ИЭМ менее 0,2 обычно рассматриваются как этнически относительно однородные, или моноэтничные, представляющие собой ядро этнического пространства [Орлов, 2013].

Индекс мозаичности используется также и в конфессиональной географии для выделения контактных зон, образовавшихся на стыках мировых или же локальных религий. А значит, по аналогии с ИЭМ осуществима и классификация данных контактных зон, построенная на основании величины индекса религиозной мозаичности (ИРМ) [Манаков, 2018; Дементьев, 2021], рассчитываемого по формуле:

$$ИРМ = 1 - \sum_{i=1}^m (\pi_i)^2,$$

где $ИРМ$ – индекс религиозной мозаичности, m – количество религий в стране или регионе, π_i – доля приверженцев i -й религии в стране или регионе.

Индекс религиозной мозаичности обладает теми же недостатками, что и ИЭМ. Так, ранее нами [Теренина, 2022] был отмечен такой недостаток, как невозможность определения без дополнительной информации, а также и картографического отображения, перевеса в этнической структуре населения национальных субъектов Российской Федерации (или других стран) титульных и нетитульных этносов.

Ранее нами был предложен показатель, который снимает проблемы, связанные с картографическим отображением ИЭМ, а также и некоторыми другими недостатками его использования. Этот показатель был назван нами «индексом этнической контактности» (ИЭК). Данный индекс позволяет оценить вероятность контакта представителей двух этносов в определённом регионе (или государстве) и рассчитывается следующим образом:

$$ИЭК = k \cdot 2 \cdot \pi_{A_j} \cdot \pi_{B_j},$$

где $ИЭК$ – индекс этнической контактности (вероятность встречи представителей этносов A и B в j -м регионе), π_{A_j} – доля национальности A в j -м регионе, π_{B_j} – доля национальности B в j -м регионе, k – поправочный коэффициент [Теренина, 2022].

Именно такая формула используется в этнодемографии для оценки вероятности браков между представителями разных этносов. Коэффициент k отражает «межэтнические расстояния», которые рассчитываются с помощью методик, разработанных для изучения смешанных супружеских пар [Сороко, 2014]. Кроме того, данный коэффициент может учитывать специфику расселения разных этносов в определённом регионе. В нашем исследовании коэффициент k условно принят равным единице.

Но, в отличие от ИЭМ, данный показатель имеет смысл использовать только при изучении двухкомпонентных этноконтактных зон, что с формальной точки зрения существенно снижает его применимость в исследованиях ЭКЗ. Однако многокомпонентные ЭКЗ вполне можно разложить на несколько двухкомпонентных ЭКЗ. Также

возможно объединение этносов (основных участников ЭКЗ) в две группы по определённым (заданным исследователем) признакам. К тому же снимается проблема, связанная с количеством задействованных при расчётах этнических или религиозных сообществ. Величина индекса в двухкомпонентных ЭКЗ не может превышать 0,5.

Преимущество использования ИЭК связано с расширением возможностей его картографирования, т.к. он позволяет отображать на карте перевес одного из двух этнических компонентов ЭКЗ. К этому добавляется и возможность картографирования динамики ИЭК. На карте можно отобразить, за счёт какого этноса произошло сокращение или увеличение величины ИЭК (т.е. уменьшение или рост степени выраженности ЭКЗ).

Следует отметить, что в отечественной науке предпринимались попытки использовать ИЭМ для оценки сдвигов в этническом пространстве страны, например, в работе [Манаков, 2018], однако интерпретация динамики ИЭМ всегда требовала дополнительной информации об изменениях в этнической структуре населения регионов. По аналогии с ИЭМ, сама по себе динамика ИРМ за определённый временной интервал не даёт полного представления о сдвигах в конфессиональном пространстве, и обычно такое изучение опирается на анализ изменения долей последователей тех или иных религий [Сафронов, 2001; Манаков, Суворков, 2018]. И в данном случае, опять же, более удобно для анализа сдвигов в конфессиональном пространстве использование соответствующего аналога индекса этнической контактности – индекса религиозной контактности:

$$ИРК = 2 \cdot \pi_{A_j} \cdot \pi_{B_j},$$

где *ИРК* – индекс религиозной контактности (вероятность встречи последователей религий *A* и *B* в *j*-м регионе), π_{A_j} – доля последователей религии *A* в *j*-м регионе, π_{B_j} – доля последователей религии *B* в *j*-м регионе.

Ниже представлены результаты расчёта и картографического отображения на уровне регионов Российского государства с XVIII по начало XX вв. показателя контактности (ИРК) последователей двух мировых религий, а точнее, представителей крупнейших в России конфессиональных групп населения: 1) восточных христиан, включая православных, старообрядцев и монофизитов (в первую очередь, армяно-григориан); 2) мусульман. Причиной совместного рассмотрения восточно-христианских конфессий является не только культурная близость их приверженцев, но и отсутствие отдельной статистики по старообрядцам за XVIII в. Но при этом наибольшее внимание в исследовании уделено картографическому отображению динамики ИРК в интервалы между 1719, 1795, 1851, 1897 и 1914 гг., благодаря чему удалось проследить подвижку регионов основного восточнохристианско-мусульманского взаимодействия фактически за весь имперский период истории России.

Результаты исследования. На рисунке 1 представлено сравнение результатов расчёта показателей ИРМ и индекса контактности восточных христиан (православных, старообрядцев и монофизитов) и мусульман (ИПМК) для губерний и областей Российской империи по материалам Первой всеобщей переписи населения 1897 г. Выбор именно этого года для сравнения показателей связан с более полной конфессиональной статистикой по итогам переписи населения, чем по данным ревизий и текущего учёта населения в другие годы выбранного для анализа временного интервала.

Показатель ИРМ позволяет увидеть как моноконфессиональные территории (ИРМ менее 0,1), так и конфессиональные контактные зоны разной степени выраженности (слабой – ИРМ от 0,1 до 0,2; средней – ИРМ от 0,2 до 0,4; яркой – ИРМ от 0,4 до 0,6; наиболее яркой – ИРМ свыше 0,6). Если моноконфессиональные территории достаточно легко идентифицировать (православное ядро в европейской части и на востоке страны, а также мусульманское ядро – в Средней Азии), то для выявления основных компонентов конфессиональных контактных зон требуется обращение к первичной статистике по религиозному составу населения.

Показатель ИПМК также позволяет увидеть конфессиональные ядра, как восточно-христианское, так и мусульманское (ИПМК менее 0,1). Но при этом контактные зоны разделены не только по степени выраженности, но и по перевесу в них восточных христиан и мусульман. Таким образом, можно проследить зону кон-

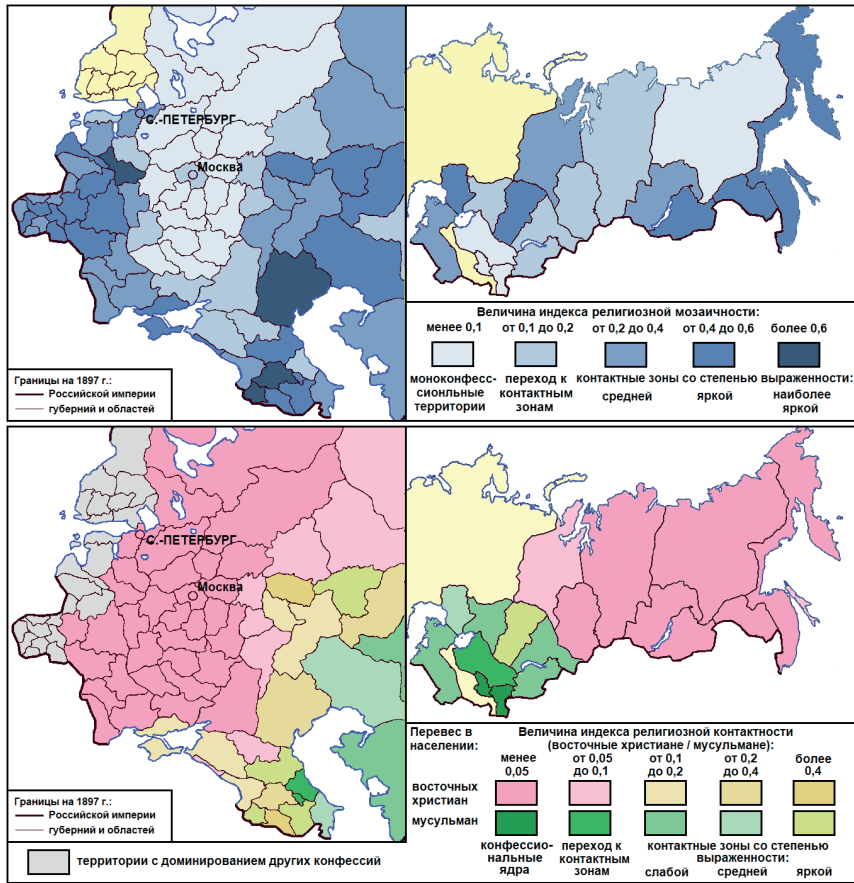


Рис. 1. Величина индекса религиозной мозаичности (ИРМ) и индекса контактности восточных христиан и мусульман (ИПКМ) по итогам Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. (составлено авторами).

такта именно между двумя данными конфессиональными пространствами, которая охватывает значительную часть Средней Азии, Кавказа и Причерноморья, а также Южного Урала и Поволжья.

Недостаток методики, оперирующей показателем ИРК, связан с недоучётом других религий, которые не рассматриваются в рамках двухкомпонентной конфессиональной контактной зоны, при определении границ конфессиональных ядер. Так, например, восточно-христианское ядро на рисунке 1 охватывает более обширные территории, чем в случае определения контактных зон с другими конфессиями, как на западе Российской империи (с католиками и протестантами), так и на востоке страны (с язычниками и буддистами). Выделение на рисунке отдельно территорий с доминированием других конфессий лишь частично решает эту проблему.

На рисунке 2 отображены результаты расчёта ИПМК за 1719 г., т.е. по итогам первой ревизии населения страны.

Восточно-христианское ядро тогда охватывало только европейскую часть России, т.к. в азиатской части страны пока ещё доминировало язычество. Зона контакта восточных христиан и мусульман тогда приходилась на Южный Урал, Поволжье и включённое в состав России Предкавказье. Итоги первой ревизии населения страны выбраны как стартовые для анализа динамики восточнохристианско-мусульманской контактной зоны на протяжении XIX и начала XX вв.

На рисунке 3 представлены результаты расчёта динамики ИПМК за два временных интервала: между 1719 и 1795 гг. (первой и пятой ревизиями населения), а также между 1795 и 1851 гг. (пятой и девятой ревизиями).

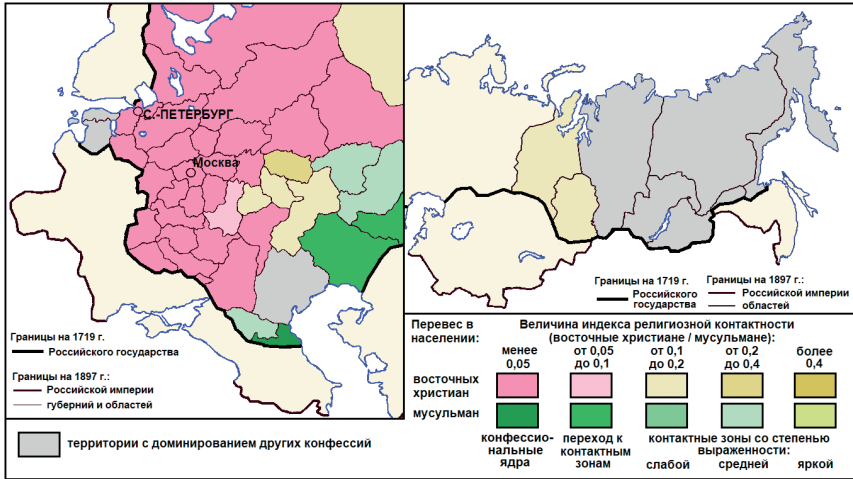


Рис. 2. Величина индекса контактности восточных христиан и мусульман (ИПМК) по итогам первой ревизии населения России в 1719 г. (составлено авторами)

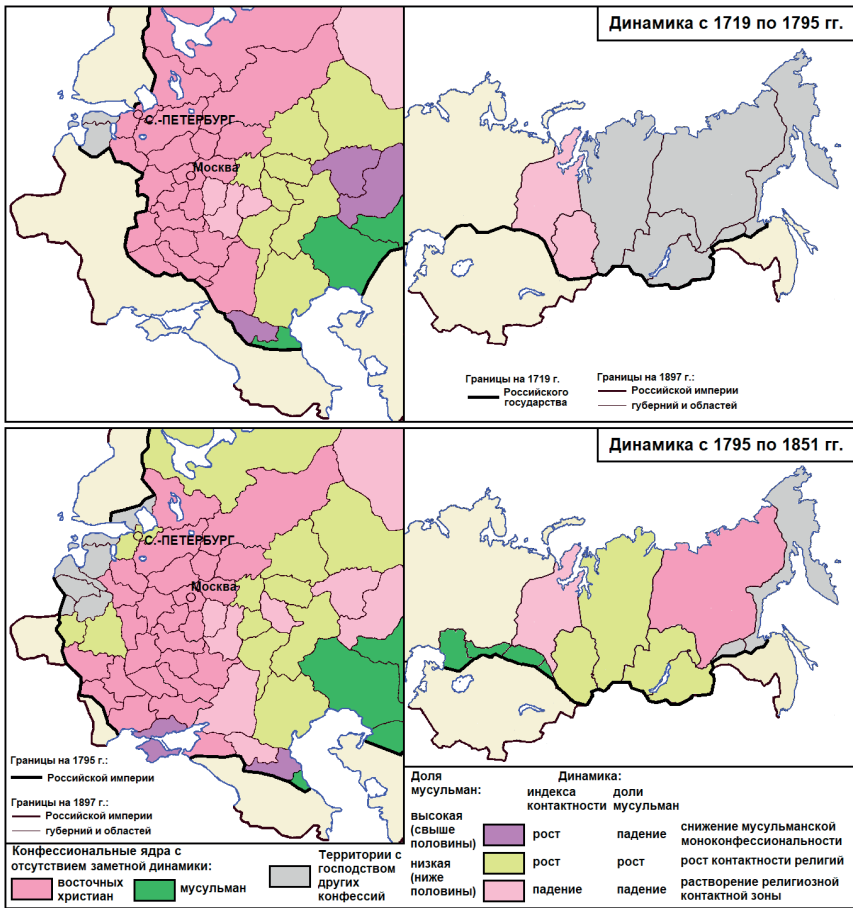


Рис. 3. Динамика величины индекса контактности восточных христиан и мусульман (ИПМК) в регионах Российской империи в периоды 1719–1795 гг. и 1795–1851 гг. (составлено авторами)

Между первой и пятой ревизиями населения (с 1719 по 1795 гг.) доля мусульман в населении государства, несмотря на примерно двукратный рост численности, сократилась с 6,5 до 5%. В ряде регионов (Южный Урал и Предкавказье) произошёл рост ИПМК за счёт падения изначально высокой доли мусульман. Однако пояс регионов в Предуралье и Поволжье характеризовался ростом ИПМК благодаря росту доли мусульман, что могло произойти как в результате миграции на эти территории мусульман, так и за счёт их повышенного естественного прироста по сравнению с христианским населением. Также можно отметить несколько регионов в центре России и в Западной Сибири, где происходило растворение восточнохристианско-мусульманской контактной зоны за счёт снижения и до того низкой доли мусульман.

Между пятой и девятой ревизиями населения (с 1795 по 1851 гг.) численность мусульман в Российской империи увеличилась в три раза, а их доля выросла почти вдвое – с 5 до 9,4% (главным образом, из-за расширения среднеазиатских владений). Рост ИПМК по причине уменьшения первоначально высокой доли мусульман произошёл только в двух регионах – в Предкавказье и Таврической губернии. При этом географически расширился пояс регионов (за счёт севера и запада европейской части страны, а также Восточной и Южной Сибири), где показатель религиозной контактности рос благодаря увеличению доли мусульман. Также нужно отметить губернии Южного Урала, где продолжалось падение доли мусульман, и они уже не составляли там большинство, т.е. обозначились первые признаки растворения здесь восточнохристианско-мусульманской контактной зоны.

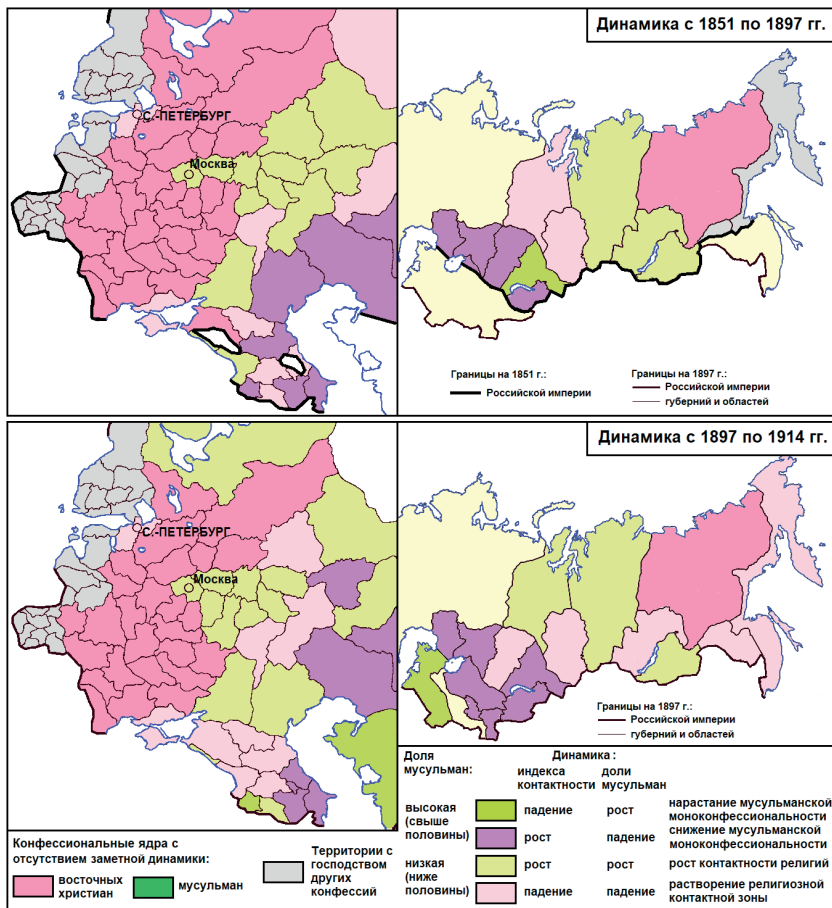


Рис. 4. Динамика величины индекса контактности восточных христиан и мусульман (ИПМК) в регионах Российской империи в периоды 1851–1897 гг. и 1897–1914 гг. (составлено авторами)

На рисунке 4 представлены результаты расчёта динамики ИПМК за интервалы между 1851 и 1897 гг. (девятой ревизией и Первой всеобщей переписью населения Российской империи) и между 1897 и 1914 гг. (текущим учётом населения).

Между девятой ревизией и Первой всеобщей переписью населения Российской империи (с 1851 по 1897 гг.) численность мусульман выросла в 2,1 раза, но их доля в населении империи увеличилась не столь значительно – с 9,4 до 11,1%. За это время заметно возросло количество регионов, где произошёл рост ИПМК по причине уменьшения первоначально высокой доли мусульман. В их число входили несколько регионов Кавказа, Нижнее Поволжье и большинство вошедших в состав Российской империи регионов Средней Азии. Лишь в одном из последних, а именно в Семипалатинской области, происходило нарастание мусульманской моноконфессиональности. Продолжался рост конфессиональной контактности за счёт увеличения доли мусульман в целом ряде губерний Предуралья и Поволжья, областей Восточной Сибири и Забайкалья. В эту же категорию попали Московская и Владимирская губерния в центре России, что объясняется миграционными притоком в эти губернии мусульман. При этом в ряде регионов страны (Западная Сибирь, несколько регионов Урало-Поволжья, Кавказа, а также Таврическая губерния) происходило растворение восточнохристианско-мусульманских контактных зон.

Между Первой всеобщей переписью населения 1897 г. и текущим учётом 1914 г. численность мусульман выросла в 1,3 раза, а их доля в населении империи уменьшилась с 11,1 до 10,2%. Пояс регионов с ростом ИПМК за счёт уменьшения ранее высокой доли мусульман оказался разорванным на две части, одна из которых сохранилась на востоке Кавказа, вторая – в Средней Азии. В эту же категорию попала Уфимская губерния, хотя нужно отметить, что доля мусульман здесь в этот период изменялась незначительно и держалась на уровне примерно половины от общего числа населения. Также нужно отдельно обозначить Карсскую и Закаспийскую области, где происходило наращивание мусульманской моноконфессиональности. Немного увеличилось количество регионов с одновременным ростом ИПМК и доли мусульман. В эту категорию вошли некоторые губернии центральной и северной частей Европейской России, значительная часть Поволжья и Сибири. Вместе с тем, в отдельных регионах Предуралья, Среднего Поволжья, западной части Кавказа, Южной Сибири и Дальнего Востока начался или продолжался процесс растворения восточнохристианско-мусульманских контактных зон.

В целом за период с 1719 по 1914 гг. можно отметить следующие общие черты динамики контактных зон между восточно-христианским и мусульманскими пространствами. Вполне естественным можно считать процесс наложения восточно-христианского пространства на мусульманское по мере расширения границ Российского государства. В первую очередь это касалось Кавказа и среднеазиатских владений, где формировались контактные зоны с высоким ИПМК, но с отрицательной динамикой данного показателя. Таким образом, территории с мусульманским населением на Кавказе и в Средней Азии постепенно теряли свой моноконфессиональный характер. Лишь со второй половины XIX в. в империи появились единичные регионы, где начала увеличиваться доля мусульман.

Во-вторых, обращает на себя внимание пояс губерний, охватывающий Южный Урал и Поволжье, где на протяжении имперской эпохи сохранялась восточно-христианско-мусульманская контактная зона с положительной динамикой ИПМК за счёт роста, хотя и небольшого, доли мусульман. Также положительная динамика количества мусульман, начиная с XIX в., наблюдалась и в отдельных регионах с низким ИПМК, условно относимых к восточно-христианскому ядру (в ряде губерний центральной и северной части Европейской России, а также областей Восточной и Южной Сибири). Очевидно, что в последнем случае рост доли мусульман был связан с их миграционным притоком в эти части Российской империи.

И, наконец, во все изучаемые временные интервалы в целом ряде регионов с невысоким ИПМК доля мусульман снижалась до крайне низкого уровня, что свидетельствовало о переходе к начальному этапу растворения восточнохристианско-мусульманских контактных зон. Сначала в эту категорию регионов входили области Западной Сибири и губернии западного обрамления Поволжья, к которым затем

прибавились отдельные губернии Поволжья (Саратовская и Самарская), Северного и Западного Кавказа, Причерноморья и др. В итоге многие из этих регионов в начале XX в. вошли или были на грани вхождения в восточно-христианское ядро.

Выводы. Результаты проведённого исследования свидетельствуют о возможности применения индекса религиозной контактности (ИРК) для анализа территориальной структуры конфессионального пространства и пространственно-временной динамики его основных элементов: ядра и контактных зон. Но данный показатель применим только при изучении двухкомпонентных конфессиональных контактных зон. В нашем исследовании рассмотрена динамика с 1719 по 1914 гг. ядер и зон контакта двух основных конфессиональных пространств Российской империи: восточно-христианского (включающего православных, старообрядцев и армяно-григориан) и мусульманского.

В отличие от используемого в конфессиональной географии индекса религиозной мозаичности (ИРМ), индекс религиозной контактности даёт возможность не только оценить степень неоднородности конфессионального состава населения, но и картографически отобразить перевес последователей той или иной религии при выделении и оценке степени выраженности двухкомпонентных конфессиональных контактных зон. В исследовании предложена такая классификация конфессиональных контактных зон в зависимости от величины ИРК: слабо выраженные – с ИРК от 0,1 до 0,2; средней выраженности – с ИРК от 0,2 до 0,4; ярко выраженные – с ИРК свыше 0,4. В случае, если ИРК ниже 0,1, можно говорить о таком элементе религиозного пространства, как конфессиональное ядро. Вместе со степенью выраженности конфессиональных контактных зон на карте цветовым фоном можно отображать и преобладающую в контактной зоне группу последователей конкретной религии.

Также с помощью цветового фона на карте можно отобразить динамику ИРК за определённый временной интервал, показывая сразу и то, за счёт увеличения удельного веса какой конфессии произошло нарастание или уменьшение степени выраженности конфессиональной контактной зоны. Можно предложить выделение следующих фаз развития конфессиональных контактных зон: 1) снижение моноконфессиональности (появление последователей другой религии); 2) рост контактности за счёт увеличения доли последователей второй религии; 3) снижение показателя контактности, когда удельный вес последователей второй религии превысил долю приверженцев первой религии и продолжает расти; 4) нарастание моноконфессиональности (начало доминирования второй религии); 5) растворение конфессиональной контактной зоны (снижение до крайне низкого уровня доли последователей первой религии).

Благодарность

Исследование поддержано грантом РФФ, проект № 23-17-00005 «Этноконтактные зоны на постсоветском пространстве: генезис, типология, конфликтогенность»

Acknowledgement

The research is supported by a grant of the Russian Science Foundation, project No. 23-17-00005 “Ethnic contact zones in the post-Soviet space: genesis, typology, conflict potential”

Библиографический список

1. Булаев, В.М. Конфессиональное пространство как предмет социальной географии / В.М. Булаев, К.В. Горина // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. – 2011. – № 1. – С. 147–156.
2. Горина, К.В. Конфессиональное пространство: понятие и его структурные элементы / К.В. Горина // Система ценностей современного общества. – 2012. – № 24. – С. 8–13.
3. Горохов, С.А. География религий: циклы развития глобального конфессионального пространства / С.А. Горохов. – М.: ООО «Издательство «Юнити-Дана», 2020. – 235 с.
4. Горохов, С.А. Конфессиональное геопространство как объект изучения географии религий / С.А. Горохов // Известия Российской академии наук. Серия географическая. – 2014. – № 2. – С. 21–30.

5. Дементьев, В.С. Подходы к изучению структурных элементов конфессионального пространства Северо-Запада России на рубеже XIX–XX вв. / В.С. Дементьев // Псковский регионологический журнал. – 2021. – № 2 (46). – С. 117–131.
6. Дорофеева, Д.Ю. Изменение этнической мозаичности регионов России / Д.Ю. Дорофеева, М.С. Савоскул // Этническая демография. Сборник. Сер. Демографические исследования. – М.: МАКС Пресс, 2010. – С. 72–93.
7. История России. Интерактивная карта изменений границ России на протяжении веков [Электронный ресурс]. – URL: <https://histography.ru/#welcome> (дата обращения 14.11.2022).
8. Кабузан, В.М. Народы России в первой половине XIX в. Численность и этнический состав / В.М. Кабузан. – М.: Наука, 1992. – 216 с.
9. Кабузан, В.М. Народы России в XVIII веке. Численность и этнический состав / В.М. Кабузан. – М.: Наука, 1990. – 256 с.
10. Кабузан, В.М. Распространение православия и других конфессий в России в XVIII – начале XX в. (1719–1917 гг.) / В.М. Кабузан. – М.: Институт российской истории РАН, 2008. – 272 с.
11. Кельман, Ю.Ф. Географический анализ этнокультурного разнообразия населения США / Ю.Ф. Кельман // Вестник Московского университета. Серия 5: География. – 2014. – № 5. – С. 22–29.
12. Лысенко, А.В. Этноконтактные зоны Северного Кавказа / А.В. Лысенко, Д.С. Водопьянова, Д.С. Азанов // Вестник Ставропольского государственного университета. – 2011. – № 3. – С. 165–170.
13. Манаков, А.Г. Сдвиги в конфессиональном пространстве России в XVIII – начале XX в.: историко-географический анализ / А.Г. Манаков, П.Э. Суворков // Известия Русского географического общества. – 2018. – Т. 150. – № 2. – С. 3–15.
14. Манаков, А.Г. Трансформация территориальной структуры конфессионального пространства России в XX – начале XXI в. / А.Г. Манаков // Географический вестник. – 2019. – № 2 (49). – С. 13–24.
15. Манаков, А.Г. Этнокультурное пространство России: структура и геодинамика с XVIII века / А.Г. Манаков. – Псков: Псковский государственный университет, 2018. – 208 с.
16. Озем, Г.З. Конфессиональное районирование Беларуси / Г.З. Озем // Вестник БГУ. Серия 2: Химия. Биология. География. – 2008. – № 1. – С. 90–95.
17. Орлов, А.Ю. Историко-географические аспекты трансформации этнической структуры населения Российской Федерации / А.Ю. Орлов // Региональные исследования. – 2013. – № 2 (40). – С. 120–124.
18. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Распределение населения по вероисповеданиям и регионам [Электронный ресурс]. – URL: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_rel_97.php (дата обращения 16.01.2023).
19. Пучков, П.И. О соотношении конфессиональной и этнической общностей / П.И. Пучков // Советская этнография. – 1973. – № 6. – С. 51–65.
20. Сафронов, С.Г. Конфессиональное пространство России в начале и конце XX века / С.Г. Сафронов // Город и деревня в Европейской России: сто лет перемен. Памяти Вениамина Петровича Семенова-Тян-Шанского. – М.: Изд. ОГИ, 2001. – С. 443–460.
21. Сафронов, С.Г. Территориальная структура и динамика современного конфессионального пространства России / С.Г. Сафронов // Региональные исследования. – 2013. – № 4 (42). – С. 87–100.
22. Сороко, Е.Л. Этнически смешанные супружеские пары в Российской Федерации / Е.Л. Сороко // Демографическое обозрение. – 2014. – Т. 1. – № 4. – С. 96–123.
23. Теренина, Н.К. Индекс этнической контактности как инструмент изучения территорий со смешанным национальным составом населения / Н.К. Теренина // Псковский регионологический журнал. – 2022. – Т. 18. – № 1. – С. 101–116.
24. Шитиков, Ф.В. Географические особенности этноконфессиональной ситуации на территории Республики Бурятия / Ф.В. Шитиков // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Науки о Земле. – 2015. – Т. 11. – С. 141–148.
25. Balabeykina, O.A. The denominational space of modern Sweden: Christianity / O.A. Balabeykina, V.L. Martynov // Baltic Region. – 2017. – Vol. 9. – No. 3. – P. 87–98.
26. Fearon, J.D. Ethnic and cultural diversity by country / J.D. Fearon // J. Econ. Growth. – 2003. – No. 8. – P. 195–222.
27. Manakov, A.G. Territorial Structure of the Denominational Space of the South-East Baltic / A.G. Manakov, V.S. Dementiev // Baltic Region. – 2019. – Vol. 11. – No. 1. – P. 92–108.
28. Posner, D.N. Measuring Ethnic Fractionalization in Africa / D.N. Posner // Amer. J. Political Sci. – 2004. – Vol. 48. – No. 4. – P. 849–863.

Текст поступил в редакцию 26.04.2023.

Принят к печати 24.05.2023.

Опубликован 28.03.2024.

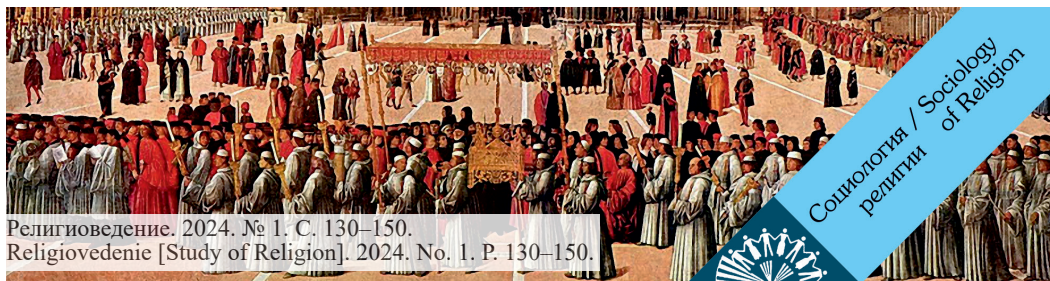
References

1. Balabeykina O.A., Martynov V.L. The denominational space of modern Sweden: Christianity. *Baltic Region*. Kaliningrad, 2017, vol. 9, no. 3, pp. 87–98.
2. Bulaev V.M., Gorina K.V. *Vestnik Baltijskogo federal'nogo universiteta im. I. Kanta* [Bulletin of the I. Kant Baltic Federal University], Kaliningrad, 2011, no. 1, pp. 147–156 (in Russian).
3. Dementiev V.S. *Pskovskii regionologicheskii zhurnal* [Pskov journal of regional studies]. Pskov, 2021, no. 2 (46), pp. 117–131 (in Russian).
4. Dorofeeva D.Yu., Savoskul M.S. *E'tnicheskaya demografiya. Sbornik. Ser. Demograficheskie issledovaniya* [Ethnic demography. Collection. Ser. Demographic Research]. Moscow: MAKS Press, 2010, pp. 72–93 (in Russian).
5. Fearon J.D. Ethnic and cultural diversity by country. *J. Econ. Growth*. 2003, no. 8, pp. 195–222.
6. Gorina K.V. *Sistema cennostej sovremennogo obshchestva* [System of values of modern society]. Novosibirsk: CRNS LLC, 2012, no. 24, pp. 8–13 (in Russian).
7. Gorokhov S.A. *Geografiya religij: cikly razvitiya global'nogo konfessional'nogo prostranstva* [Geography of religions: development cycles of the global confessional space]. Moscow: Unity-Dana Publ. House LLC, 2020, 235 p. (in Russian).
8. Gorokhov S.A. *Izvestiya RAN. Seriya geograficheskaya* [News of the Russian Academy of Sciences. Geographic series], Moscow, 2014, no. 2, pp. 21–30. (in Russian).
9. Istoriiya Rossii. Interaktivnaya karta izmenenij granic Rossii na protyazhenii vekov [Russian history. Interactive map of changes in the borders of Russia over the centuries]. Available at: <https://histography.ru/#welcome> (accessed on November 14, 2022) (in Russian).
10. Kabuzan V.M. *Narody Rossii v pervoi polovine XIX v.: chislennost' i etnicheskii sostav* [Peoples of Russia in the first half of the 19th century: number and ethnic composition]. Moscow: Nauka, 1992, 216 p. (in Russian).
11. Kabuzan V.M. *Narody Rossii v XVIII v.: chislennost' i etnicheskii sostav* [Peoples of Russia in the XVIII century: number and ethnic composition]. Moscow: Nauka, 1990, 256 p. (in Russian).
12. Kabuzan V.M. *Rasprostranenie pravoslaviia i drugikh konfessii v Rossii v XVIII – nachale XX v. (1719–1917 gg.)* [Spreading Orthodoxy and other religions in Russia in the 18th – the beginning of the 20th century (1719–1917)]. Moscow: Institut rossiiskoi istorii RAN, 2008, 272 p. (in Russian).
13. Kelman Yu.F. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 5: Geografiya* [Vestnik of the Moscow University. Series 5, Geography]. Moscow: MSU, 2014, no. 5, pp. 22–29 (in Russian).
14. Lysenko A.V., Vodopyanova D.S., Azanov D.S. *Vestnik Stavropol'skogo gosudarstvennogo universiteta* [Vestnik of the Stavropol State University]. Stavropol: SSU, 2011, no. 3, pp. 165–170 (in Russian).
15. Manakov A.G. *E'tnokul'turnoe prostranstvo Rossii: struktura i geodinamika s XVIII veka* [Ethno-cultural space of Russia: structure and geodynamics since the 18th century]. Pskov: Pskov State University, 2018, 208 p. (in Russian).
16. Manakov A.G. *Geograficheskij vestnik* [Geographic Bulletin]. Perm: Perm State National Research University, 2019, no. 2 (49), pp. 13–24 (in Russian).
17. Manakov A.G., Dementiev V.S. Territorial Structure of the Denominational Space of the South-East Baltic. *Baltic Region*. Kaliningrad, 2019, vol. 11, no. 1, pp. 92–108.
18. Manakov A.G., Suvorkov P.E. *Izvestiya Russkogo geograficheskogo obshchestva* [News of the Russian Geographical Society]. 2018, vol. 150, no. 2, pp. 3–15 (in Russian).
19. Orlov A.Yu. *Regional'nye issledovaniia* [Regional research]. Smolensk: SGU, 2013, no. 2 (40), pp. 120–124 (in Russian).
20. Ozem G.Z. *Vestnik BGU. Seriya 2: Ximiya. Biologiya. Geografiya* [News of the Belarusian State University. Series 2, Chemistry. Biology. Geography]. Minsk: BSU, 2015, no. 1, pp. 90–95 (in Russian).
21. *Pervaya vseobshchaya perepis' naseleniia Rossijskoj imperii 1897 g. Raspredelenie naseleniia po veroispovedaniyam i regionam* [The first general census of the population of the Russian Empire in 1897 Distribution of the population by religions and regions]. Available at: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_rel_97.php (accessed on January 16, 2023) (in Russian).
22. Posner D.N. Measuring Ethnic Fractionalization in Africa. *Amer. J. Political Sci.* 2004, vol. 48, no. 4, pp. 849–863.
23. Puchkov P.I. *Sovetskaya e'tnografiya* [Soviet ethnography]. Moscow, 1973, no. 6, pp. 51–65 (in Russian).
24. Safronov S.G. *Gorod i derevnia v Evropeiskoi Rossii: sto let peremen* [City and village in European Russia: one hundred years of change]. Moscow: OGI, 2001, pp. 443–460 (in Russian).
25. Safronov S.G. *Regional'nye issledovaniia* [Regional research]. Smolensk: SGU, 2013, no. 4 (42), pp. 87–100 (in Russian).
26. Shitikov F.V. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Nauki o Zemle* [News of the Irkutsk State University. Series: Earth Sciences]. Irkutsk, 2015, vol. 11, pp. 141–148 (in Russian).
27. Soroko E.L. *Demograficheskoe obozrenie* [Demographic Review]. Moscow, 2014, vol. 1, no. 4, pp. 96–123 (in Russian).
28. Terenina N.K. *Pskovskii regionologicheskii zhurnal* [Pskov Journal of Regional Studies]. Pskov, 2022, vol. 18, no. 1, pp. 101–116 (in Russian).

Submitted for publication: April 26, 2023.

Accepted for publication: May 24, 2023.

Published: March 28, 2024.



Религиоведение. 2024. № 1. С. 130–150.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2024. No. 1. P. 130–150.

Социология / Sociology
религии / of Religion



DOI: 10.22250/20728662_2024_1_130

Элбакян Е.С.¹, Кравчук В.В.²

^{1,2} Российская академия образования

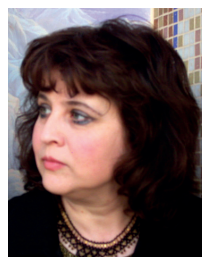
^{1,2} 119121, Россия, г. Москва, ул. Погодинская, 8

¹ elbakyanes@gmail.com; ² vvk2054@yandex.ru

Наставничество в процессе получения теологического образования в светских (государственных) вузах России

Аннотация. В статье на основе проведённого Центром духовно-нравственного образования и теологии Российской академии образования социологического опроса рассматриваются проблемы наставничества, практикуемого (или не практикуемого) на кафедрах теологии (или при преподавании программ по теологии) в государственных (светских) вузах России. В качестве сопряжённой с наставничеством как передачей не только знаний, но и нравственных норм, категорией рассматривается отношение студентов – будущих теологов к традиционным социальным и нравственным ценностям (таким как гражданственность, соборность и коллективизм, патриотизм, гуманизм, единство народов России, историческая память и преемственность поколений, толерантность, религия, религиозные традиции, национальные традиции, этническая культура, справедливость, семья, труд, милосердие, взаимопомощь и взаимоуважение и др., описываются социально-демографические характеристики «среднего» студента-теолога, понимание им перспектив будущей работы по специальности и т.д.

Ключевые слова: наставничество, теология, кафедры (программы) теологии в государственных (светских) вузах РФ, традиционные ценности



Е.С. Элбакян



В.В. Кравчук

Ekaterina S. Elbakyan¹, Veronika V. Kravchuk²

^{1,2} Russian Academy of Education

^{1,2} 8 Pogodinskaya St., Moscow, 119121, Russia

¹ elbakyanes@gmail.com; ² vvk2054@yandex.ru

Mentoring in the Process of Obtaining Theological Education in Secular (State) Universities in Russia

Abstract. The article, based on a sociological survey conducted by The Center for Spiritual and Moral Education and Theology of the Russian Academy of Education, examines the issues of mentorship (or lack thereof) in theological departments (when teaching theology courses) at state (non-religious) universities in Russia. Attached to mentoring as a transfer of not only knowledge but also moral values, the attitude of future theologians towards traditional social and moral principles (such as citizenship, conciliarity and collectivism, patriotism, humanity, unity of the peoples of Russia, historical memory, justice, religion, family, work, charity, mutual assistance, etc.) is considered. The socio-demographics of the “average” theology students’, their understanding of prospects for future employment in the field, etc., are described.

Key words: mentoring, theology, departments (programs) of theology in state (secular) universities of the Russian Federation, traditional values

Введение

2023 год был объявлен в России годом педагога и наставника. Наставник – это не просто учитель, а человек, который, помимо того, что помогает обрести определённые знания, воспитывает на личном опыте своих учеников, прививает им социальные навыки, формирует систему норм и ценностей, то есть оказывает значительное, если не решающее, влияние на становление личности. Теме наставничества

посвящён ряд научных трудов [см.: Батышев, 1985; Быстрова, 2019; Гордашникова, 2023; Гриб, 1986; Кузнецов, 2023; Махмутов, 1981; Нугуманова, Яковенко, 2020; Федорчук, 2022; Шафажинская, 2009].

Среди различных типов наставничества заметную роль играет наставничество религиозное [см., например: Шафажинская, 2009]. Оно осуществляется, в том числе, в процессе получения теологического образования и представляет собой «способ сохранения, передачи, легитимации, аутентификации вероучения той или иной религии» [Безрогов, 2008, 856]. Образ наставника-учителя был сформирован при возникновении всех мировых религий – буддизма, христианства, ислама (соответственно, Будда Шакьямуни [см. например: Эрендженова, 2019], Иисус Христос, Мухаммад).

По мере развития мировых религий, в частности, христианства, возникают различные виды наставников – магистры, священники. Они воспринимаются как учителя, к которым можно обратиться с любым вопросом и получить ответ, соответствующий как религиозной доктрине, так и сложившейся у человека ситуации. Параллельно с развитием религии развивался и институт традиционной семьи, основанной на христианских ценностях, в котором роль наставников исполняли родители.

В восточном христианстве, в частности, в русском православии значительное развитие получил институт старчества. Старцы и старицы играют роль глубокоуважаемых религиозных наставников, к которым за советом обращались и обращаются люди разных сословий, следуя их советам и наставлениям.

В дальнейшем, с развитием хозяйственной культуры, экономической деятельности, появлением профессионализации и специализации труда, наставничество обретает всё новые сферы применения. Наставниками становятся, помимо школьных учителей, специалисты в избранной сфере, мастера своего дела. А с возникновением университетов и высшего образования наставнические функции обретают преподаватели и профессора.

Наставничество, помимо привития определённых навыков и некоего рисунка поведения, образа жизни, исполняет важнейшую функцию преемственности не только знаний, но и моральных ценностей и социальных норм, передаваемых от поколения к поколению.

Сформировавшееся в результате мощнейших процессов в Западной Европе в эпоху Нового времени секулярное сознание привело к постепенному отказу от института религиозных наставников в светской школе и семье. Этические нормы обретают светские черты и более не нуждаются в ссылках на Божественный авторитет. Однако, несмотря на светскость большинства государств, в XX веке происходит возврат к институту религиозного наставничества. Особенно заметен этот процесс в России начиная с 1990-х гг. Религиозное наставничество «затрагивает всю основную смысловую сферу учащихся (аудитории), а не только профессиональные религиозные навыки ориентации в таинствах, ритуалах, теологии и т.д., причём <...> сакрализует и иное общее или профессиональное обучение аудитории данного религиозного учителя» [Безрогов, 2008, 856].

Основное содержание

Центром духовно-нравственного образования и теологии Российской академии образования в 2023 году был осуществлён проект, направленный на изучение роли наставничества при получении теологического образования в светских (государственных) вузах.

Целью проекта являлось выявление элементов наставничества в образовательном процессе при подготовке будущих теологов в светских вузах и влияние его на шкалу духовно-нравственных ценностей носителей теологического знания.

Для достижения поставленной цели в процессе реализации проекта было проведено социологическое исследование по выявлению элементов наставничества в процессе преподавания теологии в светских (государственных) вузах по всероссийской выборке в шести типологически различных федеральных округах РФ (два федеральных округа – Сибирский и Уральский – оказались неохваченными в силу того, что студенты тех малочисленных кафедр теологии, которые имеются в этих

округах, анкеты не заполнили). Ситуация в отношении названной выше проблемы была проанализирована в разных регионах и вузах.

Гипотеза исследования. В тех учебных заведениях, где студенты, получающие теологическое образование, приобретают не только информацию или знания в избранной ими сфере, но также, благодаря наставнической деятельности преподавателей, научных руководителей, проникаются и воспринимают, кроме вероучительных канонов и догматических положений, выработанные в данной религиозной системе нормы и ценности, передающиеся от учителя к ученику, выпускники выступают носителями как теологического знания, так и устойчивой системы традиционных духовно-нравственных ценностей и социальных норм, что в дальнейшем оказывает существенное влияние на их моральный облик, установки сознания и социально-психологические навыки, препятствуя их деформации.

В тех учебных заведениях, где студенты, получающие теологическое образование, лишены наставничества, выпускники представляются лишь получившими те или иные познания в сфере теологии, без религиозно-этического сопровождения, и, в итоге, могут оказаться в ситуации аномии, не позволяющей уверенно придерживаться традиционных ценностно-нормативных установок, склонными к девиации и асоциальному делинкветному поведению.

В этой связи принципиально важно выявление присутствия/отсутствия наставничества (или хотя бы отдельных его элементов) в процессе получения теологического образования в светских вузах.

Объект исследования. Студенты светских вузов, получающие теологическое образование, имеющие разное социальное и семейное положение, различные мировоззрения и национальную принадлежность, проживающие во всех типологически разных федеральных округах Российской Федерации, как в крупных городах и мегаполисах, так и в областных и районных центрах, посёлках городского типа, деревнях и селах.

Предмет исследования. Восприятие студентами наставничества в процессе получения теологического образования экстремизма, терроризма, национальных, религиозных традиций и др.

Инструменты исследования. Выборочное (по случайной выборке) анкетирование студентов, получающих теологическое образование в светских (государственных) высших учебных заведениях.

Методы сбора информации. Опросный метод – формализованная анкета.

Методы конкретных социологических исследований

Опрос – способ «получения социальной информации о мнениях и мотивах людей, связанных с постановкой определённых вопросов респондентам (опрашиваемым).

При опросах респонденты являются источником социальной информации о явлениях и процессах, в которых они сами принимают участие. Опросы позволяют моделировать разнообразные социальные ситуации для выявления ценностных ориентаций и установок обследуемых, систем личностных диспозиций. В ходе опросов исследователь получает также надёжную информацию о событиях, добытую другими способами. <...> В зависимости от формы общения с респондентами различают письменную форму опроса (анкетирование) и устную (интервьюирование)» [Кравченко, 1999, 194].

Анкетирование – «процесс сбора первичной социологической информации путём распространения и сбора анкет, на вопросы которых респонденты пишут ответы сами.

Анкетирование осуществляется обычно анкетёрами, подготовленными (принструктированными) заранее. Заключается в нахождении лиц, к которым, в соответствии с заданием по выборке, предстоит обращаться; обращения с предложением участвовать в опросе; объяснения способов заполнения анкеты; раздачи анкет; обеспечения самостоятельности респондентов при их работе с анкетой; сбора анкет с проверкой наличия ответов на все вопросы и выражения благодарности респондентам. В зависимости от числа лиц, заполняющих анкеты одновременно, различают индивидуальное и групповое анкетирование.

<...> Помимо непосредственно осуществляемых анкетёром раздачи и сбора анкет существуют также почтовое анкетирование, когда анкеты рассылаются по почте (чаще всего вместе с конвертом, на котором указывается адрес организации, проводящей опрос; проведение почтового анкетирования предполагает также иные формы контроля над возвратом заполненных анкет), в том числе электронной; прессовое анкетирование, когда анкета публикуется в широкой печати» [Кравченко, 1999, 14–15].

Описание проведённого социологического опроса студентов, получающих теологическое образование в светских (государственных) высших учебных заведениях

Социологический опрос студентов, получающих высшее теологическое образование, был проведён методом выборочного анкетирования. Инструментарий опроса представляется валидным по качеству (характер и постановка вопросов соответствуют цели социологического опроса) и по полноте (заявленные в анкете позиции соответствуют сущностным характеристикам исследуемой проблемы)¹.

Анкетирование – добровольное и анонимное, личные данные респонденты не сообщают.

Анкета содержала 34 вопроса закрытого типа (в них предложены варианты ответов, включая позицию «затрудняюсь ответить» или «другое» с предоставлением возможности, в случае несогласия с предложенными «закрытиями», вписать какую-либо иную точку зрения, не предусмотренную составителями анкеты). Все вопросы условно можно разделить на три смысловых блока: вопросы, касающиеся собственно наставничества в учебном процессе; вопросы, касающиеся отношения респондентов к традиционным ценностям (возможна корреляция между имеющим место/или отсутствующим в процессе получения высшего теологического образования наставничеством и отношением к традиционным ценностям российского социума) и вопросы биографического характера (т.н. «паспортичка»), при этом личные данные не фиксируются.

Анкета выстроена традиционно (по типу «воронки» – от более общих вопросов к более частным). В конце, как отмечалось выше, имеется «паспортичка» (вопросы биографического характера).

Всего было опрошено 337 респондентов в шести федеральных округах Российской Федерации² (в двух округах – Сибирском и Уральском – анкеты заполнены не были). В связи с неравномерностью количества кафедр в государственных (светских) вузах теологии и малочисленностью обучающихся на них студентов, распределение по федеральным округам, в целом коррелирующее с наличием кафедр (программ) теологии, является неравномерным:

- в Дальневосточном федеральном округе – 45 опрошенных;
- в Приволжском федеральном округе – 103 опрошенных;
- в Северо-Западном федеральном округе – 12 опрошенных;
- в Северо-Кавказском федеральном округе – 18 опрошенных;
- в Сибирском федеральном округе – 0 опрошенных;
- в Уральском федеральном округе – 0 опрошенных;
- в Центральном федеральном округе – 138 опрошенных;
- в Южном федеральном округе – 21 опрошенных.

Количество кафедр (программ) теологии по федеральным округам:

- в Дальневосточном федеральном округе – 2 кафедры;
- в Приволжском федеральном округе – 8 кафедр;
- в Северо-Западном федеральном округе – 4 кафедры;
- в Северо-Кавказском федеральном округе – 3 кафедры;
- в Сибирском федеральном округе – 3 кафедры;
- в Уральском федеральном округе – 2 кафедры;
- в Центральном федеральном округе – 17 кафедр;
- в Южном федеральном округе – 6 кафедр.

Результаты

Вопросы в анкете, подготовленной для социологического опроса студентов вузов, обучающихся на кафедре теологии или изучающих программу по теологии,

условно можно разделить на три части, в соответствии с которыми были сформулированы выводы.

Необходимо отметить, что в связи с неравномерностью распределения по федеральным округам кафедр теологии (от 17 в Центральном федеральном округе до 2 – в Дальневосточном федеральном округе), число опрошенных в каждом федеральном округе студентов кафедр теологии в государственных вузах заметно отличается (от 128 в Центральном федеральном округе до 12 – в Северо-Западном федеральном округе). Остаётся не прояснённым вопрос о том, сколько реальных студентов обучается на каждой из кафедр теологии.

Также необходимо оговорить, что Сибирский (3 кафедры теологии) и Уральский (2 кафедры теологии) федеральные округа не откликнулись на просьбу об участии в социологическом опросе (ни один студент, изучающий теологию в государственном вузе в названных федеральных округах, не заполнил анкету, а потому данные по этим федеральным округам в исследовании отсутствуют).

Первая часть вопросов включала в себя ответы респондентов, связанные с их пониманием наставничества и фиксации факта наличия/отсутствия наставничества в процессе их обучения по кафедре (программе) теологии, а также восприятия религиозных и общечеловеческих нравственных норм. Ответы на данные вопросы выявили, что более половины респондентов (56,8%) понимают наставничество и как передачу знаний об изучаемом предмете и, одновременно, как передачу нравственных ценностей и социальных норм от учителя ученикам; более узко – либо как просто передачу знаний от опытного специалиста новичкам, либо как передачу нравственных ценностных установок преподавателя обучающимся отметили суммарно 41,4%. Ещё 1,8 % затруднились ответить на поставленный вопрос, что косвенным образом свидетельствует о том, что они не ощущают наличия наставничества со стороны преподавателей, даже в смысле простого получения знаний. При этом более трёх четвертей опрошенных (78,0%) испытывают воздействие наставничества в процессе обучения, в то время как лишь 8,0% студентов кафедр теологии полагают, что наставничество со стороны преподавателей в процессе обучения отсутствует. Ещё почти 14,0% респондентов затруднились ответить на данный вопрос (рис. 1, 2).

Как Вы понимаете наставничество?

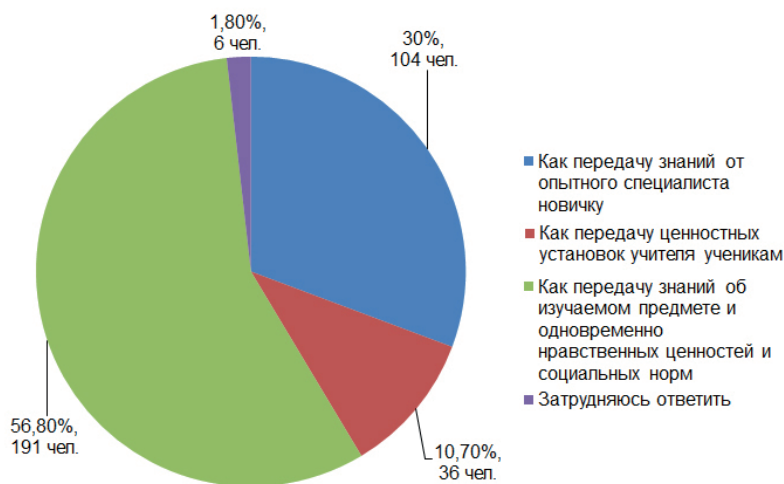


Рисунок 1. Понимание наставничества.

Сравнительная таблица ответов на вопрос «Как Вы понимаете наставничество?» по федеральным округам

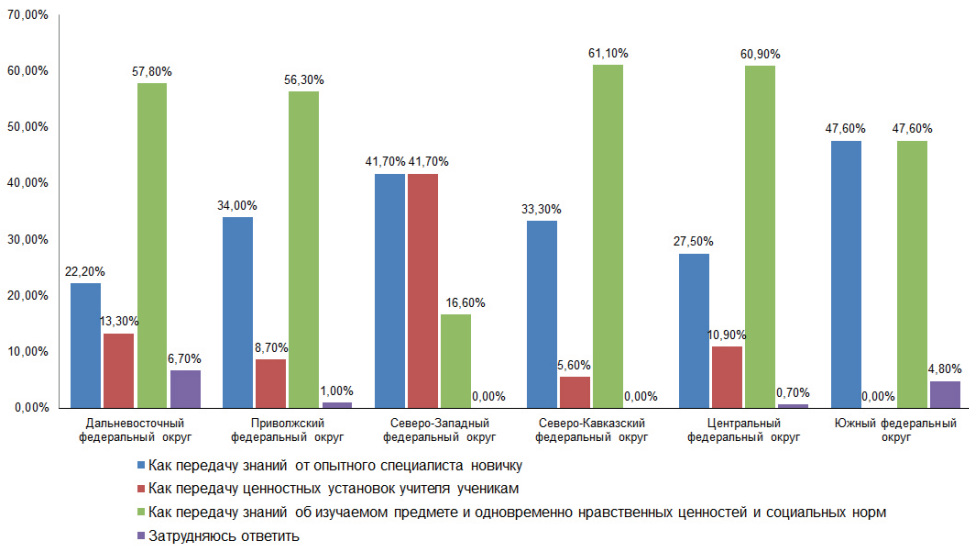


Рисунок 2. Понимание наставничества: сравнение по федеральным округам РФ.

При ответе на вопрос о формах наставничества (рис. 3) мнения респондентов разделились следующим образом: несмотря на то, что 6,2% полагают, что наставничество в их вузе не практикуется, а 8,6% вообще затруднились ответить на поставленный вопрос, подавляющее большинство – суммарно 85,2% респондентов – отметили, что в их вузах наставничество существует; из них 42,2% отметили его объективную составляющую (в процессе обучения и коллективного общения происходит передача духовно-нравственных ценностей всем студентам) и 43,7% – субъективную (в процессе обучения передаются только знания, но частным образом студент всегда может посоветоваться с преподавателем (научным руководителем) по личным вопросам или ситуациям и получить соответствующий совет).

Если наставничество осуществляется в процессе обучения, то в каких формах?

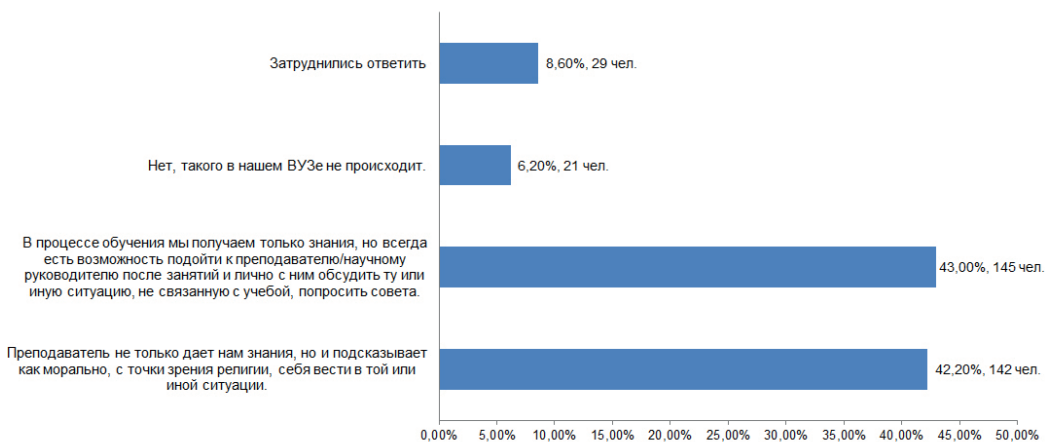


Рисунок 3. Формы осуществления наставничества.

При сопоставлении ответов по федеральным округам (рис. 4) выявлено, что в пяти из шести исследуемых федеральных округов РФ большинство опрошенных студентов понимают наставничество достаточно широко – и как передачу знаний,

и как формулирование нравственных ценностей и социальных норм – 56,8% (от 61,1% в Северо-Кавказском федеральном округе до 47,6% – в Южном федеральном округе). Более узкое понимание наставничества как простой передачи знаний, либо как передачи нравственных ценностей от учителя к ученику характерно для респондентов Северо-Западного федерального округа (по 41,7%, соответственно), в других исследуемых федеральных округах число приверженцев данного подхода к наставничеству заметно ниже (как передача знаний – от 47,6% в Южном федеральном округе до 22,2% – в Дальневосточном федеральном округе; как передача нравственных установок учителя – от 0,0% в Южном федеральном округе до 13,3 – в Дальневосточном федеральном округе). Затруднились ответить на поставленный вопрос 1,8% (от 6,7% в Дальневосточном федеральном округе до 0,7% – в Южном федеральном округе).



Рисунок 4. Формы осуществления наставничества: сравнение по федеральным округам.

Во всех шести исследуемых федеральных округах РФ большинство опрошенных студентов (78,0%) ощущают присутствие наставничества в процессе обучения по кафедре или программе теологии (от 94,4% в Северо-Кавказском федеральном округе до 64,1% – в Приволжском федеральном округе). В то же время лишь 8,0% опрошенных наставничества со стороны преподавателей в процессе обучения не ощущают (от 12,6% в Приволжском федеральном округе до 0,0% – в Северо-Кавказском федеральном округе). Ещё 14% затруднились ответить (от 25,0% в Северо-Западном федеральном округе до 5,6% – в Северо-Кавказском федеральном округе). Таким образом, группа тех, кто либо не ощущает наставничества в процессе обучения по кафедре или программе теологии, либо затрудняется ответить на данный вопрос, что также косвенным образом свидетельствует об отсутствии наставничества в жизни этой группы респондентов, составляет более одной пятой респондентов – суммарно 22% (от 35,9% в Приволжском федеральном округе до 5,6% – в Северо-Кавказском федеральном округе) (рис. 5).

Во всех шести исследуемых федеральных округах РФ большинство опрошенных студентов (суммарно 85,2 %) констатируют наличие наставничества в процессе их обучения по кафедре (программе) теологии как в объективной (преподаватель не только даёт им знания, но и подсказывает как морально, с точки зрения религии, вести себя в той или иной ситуации), так и субъективной (в процессе обучения студенты получают только знания, но всегда есть возможность подойти к

преподавателю/научному руководителю после занятий и лично с ним обсудить возникающие в жизни проблемы) суммарно от 95,7% в Южном федеральном округе до 75,0% – в Северо-Западном федеральном округе (рис. 6).

Имеет ли место наставничество в процессе Вашего обучения?

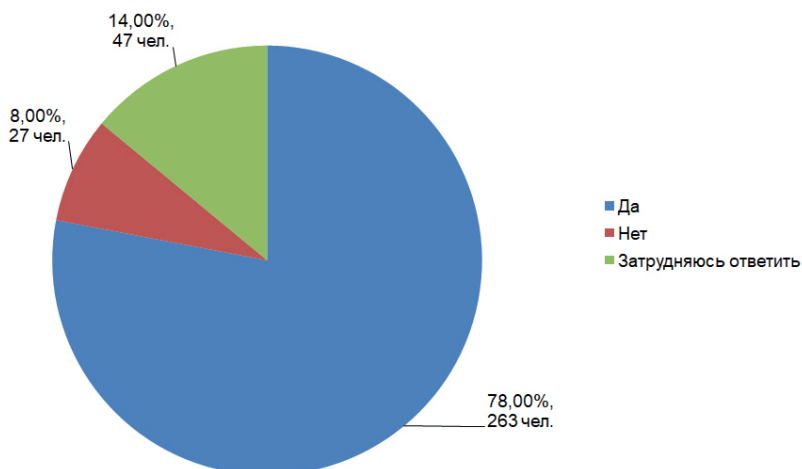


Рисунок 5. Наличие наставничества в процессе обучения.

Сравнительная таблица ответов на вопрос «Имеет ли место наставничество в процессе Вашего обучения?» по федеральным округам

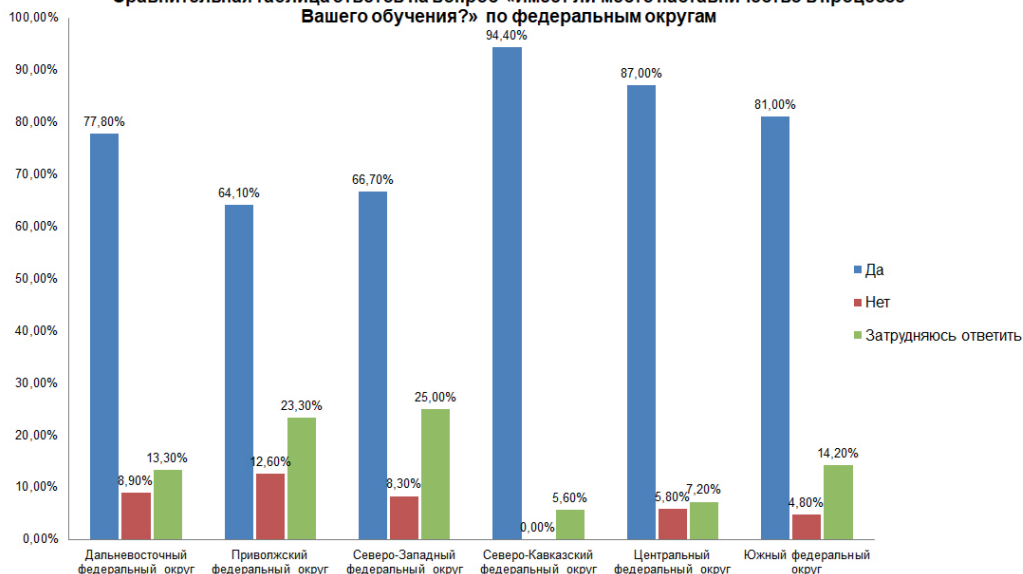


Рисунок 6. Наличие наставничества в процессе обучения: сравнение по федеральным округам.

Следующая группа вопросов первой части исследования была посвящена непосредственно получению студентами теологического образования, их отношению к религиозно-нравственным нормам и т.д. (рис. 7, 8). Так, на вопрос о том, где по окончании вуза и получив теологическое образование респонденты планируют работать, около половины опрошенных (суммарно 44,4%) ответили, что планируют работать в религиозных организациях и в государственных органах; каждый пятый респондент видит свою будущую работу в системе образования (22,0%), а в сфере культуры (профильные музеи, библиотеки, архивы) – лишь 13,4%; в научно-исследовательских институтах – только 6,8%. Вместе с тем, 13,4% респондентов отмети-

ли позицию «Другое», поскольку пока не определились с будущей работой или вообще не хотят работать по специальности, а теологическое образование получают в каких-то иных целях.

Скорее всего, существует невостребованность теологов из светских (не принадлежащих к той или иной религии либо конфессии) вузов в религиозной среде, поскольку эта профессиональная ниша заполняется теми, кто оканчивает соответствующие религиозные вузы. А потому разброс в выборе дальнейшей трудовой деятельности среди респондентов достаточно велик.

Где Вы планируете работать после получения теологического образования?

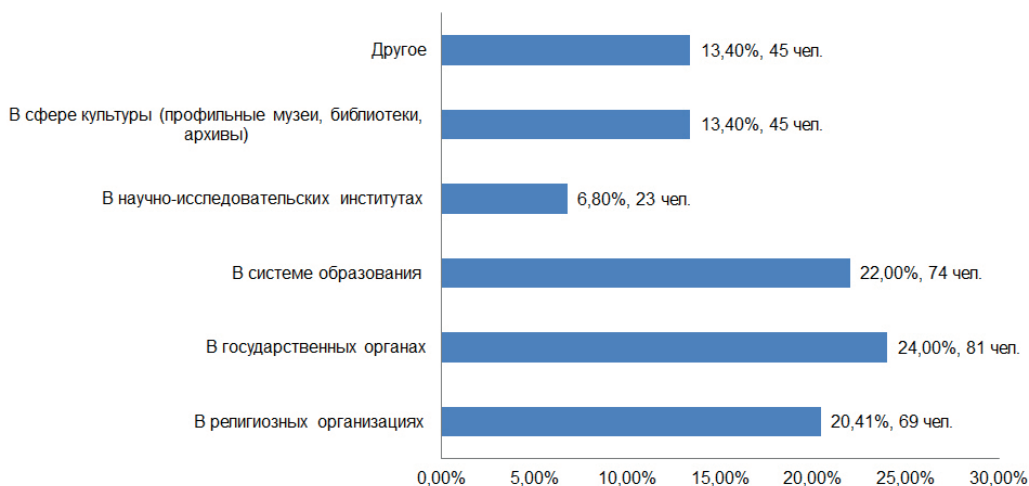


Рисунок 7. Сфера работы после получения теологического образования.

Сравнительная таблица ответов на вопрос «Где Вы планируете работать после получения теологического образования?» по федеральным округам

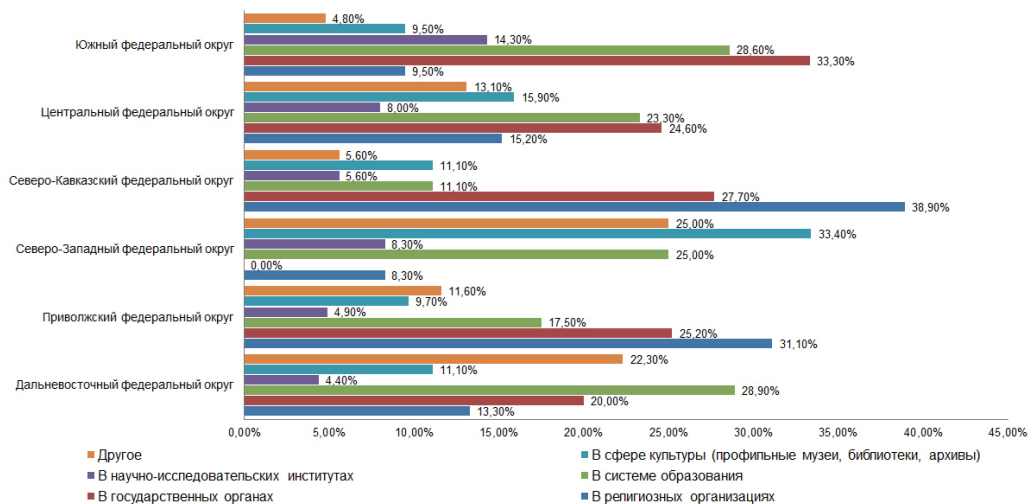


Рисунок 8. Сфера работы после получения теологического образования: сравнение по федеральным округам.

Сужая в следующем вопросе проблему будущего места работы до сферы образования, удалось выяснить, что более трети опрошенных студентов, специализирующихся по кафедре (программе) теологии, не планируют в будущем работать в системе образования (37,7%). Из оставшихся 62,3% в системе государственного образования планирует работать заметно большее число респондентов (суммарно 45,4%), в то время как в религиозных школе или вузе – лишь 16,9%. В этой связи

можно предположить, что одной из причин поступления респондентов не в религиозный, а в светский вуз было их нежелание в дальнейшем связывать свою работу с религиозным образованием и желание работать в светских учебных заведениях или вообще не работать в системе образования (рис. 9, 10).

Если Вы планируете после получения диплома работать в системе образования, то это будет....

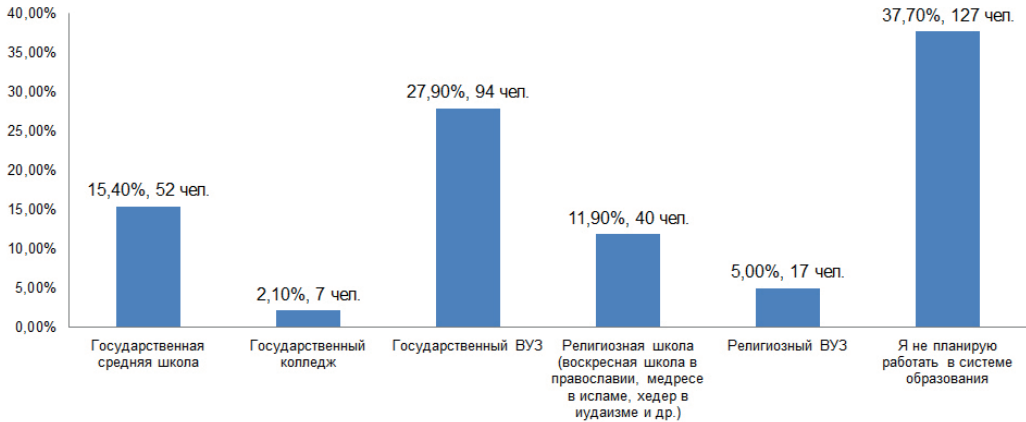


Рисунок 9. Работа в системе образования.

Сравнительная таблица ответов на вопрос «Если Вы планируете после получения диплома работать в системе образования, то это будет....» по федеральным округам

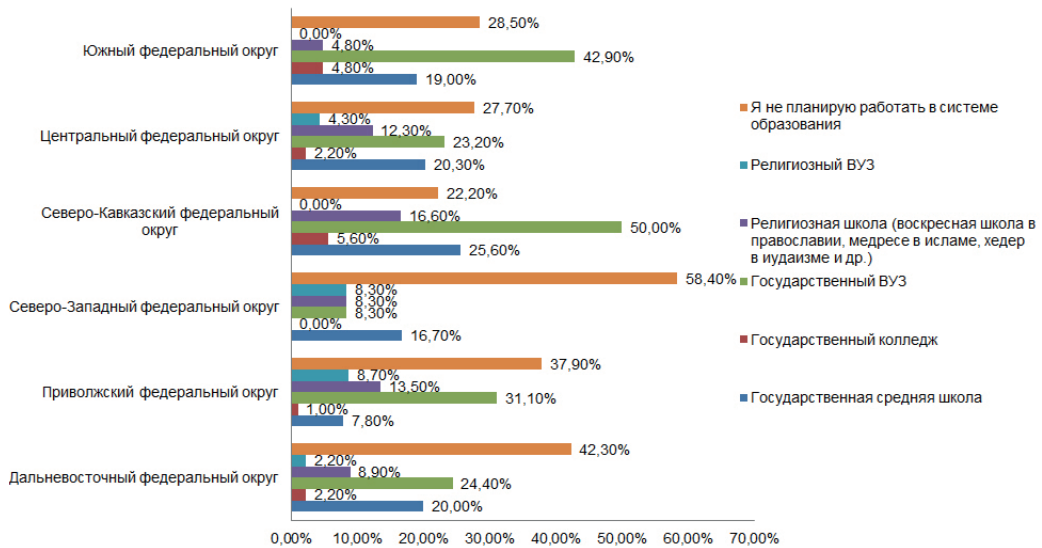


Рисунок 10. Работа в системе образования: сравнение по федеральным округам.

Следующий, ещё более узкий вопрос, связанный с будущей работой в системе образования: «Если Вы планируете работать в системе религиозного образования, то какой конфессиональной направленности?» выявил очевидную общую тенденцию (рис. 11). Большинство респондентов, при ответе на данный вопрос, выбрали православную систему образования (65,9% против суммарного процента ответов по другим религиям и религиозным направлениям (40,7%), при этом подавляющее большинство из них (12,8%) планирует работу в мусульманских школах и вузах. Ещё 10,3% выбрали позицию «Другое» (в большинстве содержательных ответов отсутствует адекватное пояснение конфессиональных позиций респондентов). Вместе с тем, необходимо отметить, что ответ на данный вопрос требовался только от тех,

кто выбрал в качестве своей будущей работы систему религиозного образования, но на него, по неясным причинам, ответили все респонденты.

При сопоставлении ситуации в федеральных округах выявлено, что в религиозных организациях будущее место своей работы видит каждый пятый респондент – 20,4% (от 38,9% в Северо-Кавказском федеральном округе до 8,3% – в Северо-Западном федеральном округе); в государственных органах – почти каждый четвёртый – 24,0% (от 33,3% в Южном федеральном округе до 0,0 – в Северо-Западном федеральном округе); в сфере образования – 22,0% (от 28,9% в Дальневосточном федеральном округе до 11,1% – в Северо-Кавказском федеральном округе); в научно-исследовательских институтах – 6,8% (от 14,3% в Южном федеральном округе до 4,4% – в Дальневосточном федеральном округе); в сфере культуры – 13,4 % (от 33,4% в Северо-Западном федеральном округе до 8,0% – в Центральном федеральном округе). Позицию «Другое» отметили 13,4% (от 25,0% в Северо-Западном федеральном округе до 4,8% – в Южном федеральном округе) (рис. 12).

Если Вы планируете работать в системе религиозного образования, то какой конфессиональной направленности?

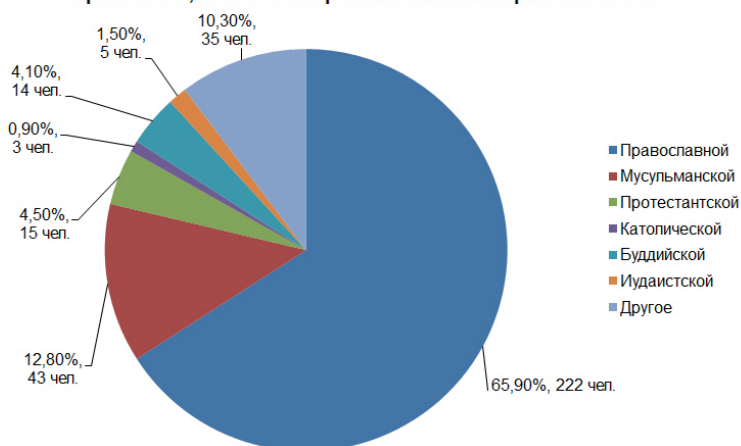


Рисунок 11. Работа в системе религиозного образования.

Сравнительная таблица ответов на вопрос «Если Вы планируете работать в системе религиозного образования, то какой конфессиональной направленности?» по федеральным округам

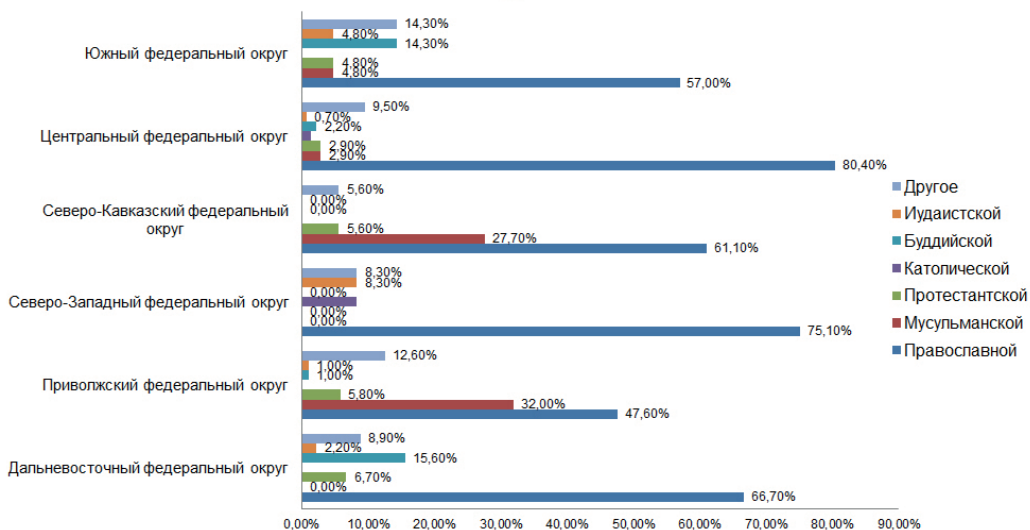


Рисунок 12. Работа в системе религиозного образования: сравнение по федеральным округам.

В четырёх из исследованных федеральных округов (Дальневосточном, Приволжском, Северо-Западном и Центральном) большинство опрошенных студентов не планируют после окончания вуза работать в системе образования (соответственно, 42,3, 37,9, 58,4 и 37,7%). Ещё в двух исследованных федеральных округах (Северо-Кавказском и Южном) большинство респондентов в будущем хотят преподавать в государственных вузах (соответственно, 50,0 и 42,9%).

Таким образом, не планируют работать в сфере образования после окончания вуза более трети опрошенных – 37,7% (от 58,4% в Северо-Западном федеральном округе до 22,2% – в Северо-Кавказском федеральном округе); в рамках системы государственного образования планируют преподавать 45,4% опрошенных – из них в государственных средних школах 15,4% (от 20,3 в Центральном федеральном округе до 5,6% – в Северо-Кавказском федеральном округе); в государственных колледжах 2,1% (от 5,6% в Северо-Кавказском федеральном округе до 0,0% – в Северо-Западном федеральном округе); в государственных вузах 27,9% (от 50,0% в Северо-Кавказском федеральном округе до 8,3% – в Северо-Западном федеральном округе). В рамках системы религиозного образования планирует работать только 16,9% опрошенных – из них в религиозных школах 11,9% (от 16,6 в Северо-Кавказском федеральном округе до 4,8% – в Южном федеральном округе), в религиозных вузах 5,0% (от 8,9% в Дальневосточном федеральном округе до 0,0% – в Северо-Кавказском и Южном федеральных округах).

Во всех шести исследованных федеральных округах (Дальневосточном, Приволжском, Северо-Западном, Северо-Кавказском, Центральном и Южном) большинство опрошенных студентов планируют после окончания вуза работать в системе православного образования – 65,9% (от 80,4% в Центральном федеральном округе до 47,6% – в Приволжском федеральном округе). То есть, более половины опрошенных планируют работать после окончания вуза в сфере православного образования – 65,9% (от 80,0% в Центральном федеральном округе до 47,6% – в Приволжском федеральном округе); в системе протестантского образования видят свою будущую профессиональную деятельность 4,5% респондентов (от 6,7% в Дальневосточном федеральном округе до 0,0% – в Северо-Западном федеральном округе); в системе католического образования лишь 0,9% (от 8,3% в Северо-Западном федеральном округе до 0,0% – в Дальневосточном, Приволжском, Северо-Кавказском и Южном федеральных округах). С мусульманским образованием хотят связать свою жизнь 12,8% опрошенных студентов (от 32,0% в Приволжском федеральном округе до 0,0% – в Дальневосточном и Северо-Западном федеральных округах); с буддийским – 4,1% (от 15,6% в Дальневосточном федеральном округе до 0,0% – в Северо-Западном и Северо-Кавказском федеральных округах); с иудаистским – 1,5% (от 8,3% в Северо-Западном федеральном округе до 0,0% – в Северо-Кавказском федеральном округе). Позицию «Другое» выделили 10,3% опрошенных (от 14,3% в Южном федеральном округе до 5,6% – в Северо-Кавказском федеральном округе)

Следующая группа вопросов данной части исследования была направлена на выявление внутренних импульсов религиозно-нравственного сознания респондентов (рис. 13, 14). Так, при ответе на вопрос «Если бы Вы оказались в ситуации, когда можно нарушить религиозно-нравственные заповеди и об этом никто не узнает, а нарушение Вам очень выгодно, Вы бы...», более трети опрошенных (37,8%) ни при каких обстоятельствах не нарушили бы религиозно-нравственные заповеди, в то же время велика группа «сомневающихся» – более половины опрошенных (суммарно 51,4%), к которым можно отнести как тех, кто ответил, что возможно нарушил бы (а это каждый пятый респондент – 19,6%), так и около трети опрошенных, тех, кто затруднился с ответом, то есть не имеет чёткой позиции – 31,8%. Ещё 4,7% ответили, что нарушили бы религиозно-нравственные заповеди, если бы им это было выгодно, исходя из того, что о нарушениях никто не узнает. Таким образом, большинство опрошенных студентов (суммарно 56,1%) оставляют для себя возможность нарушить религиозно-нравственные заповеди, если это нарушение им выгодно, и они уверены, что о нём никто не узнает, и будут действовать в зависимости от ситуации, а не от религиозно-моральных норм. То есть у них

отсутствует твёрдое намерение поступать всегда, в любых обстоятельствах, исходя из нравственных предписаний исповедуемой ими религии. Косвенным образом данный факт свидетельствует о неглубокой религиозности студентов, специализирующихся на теологии.

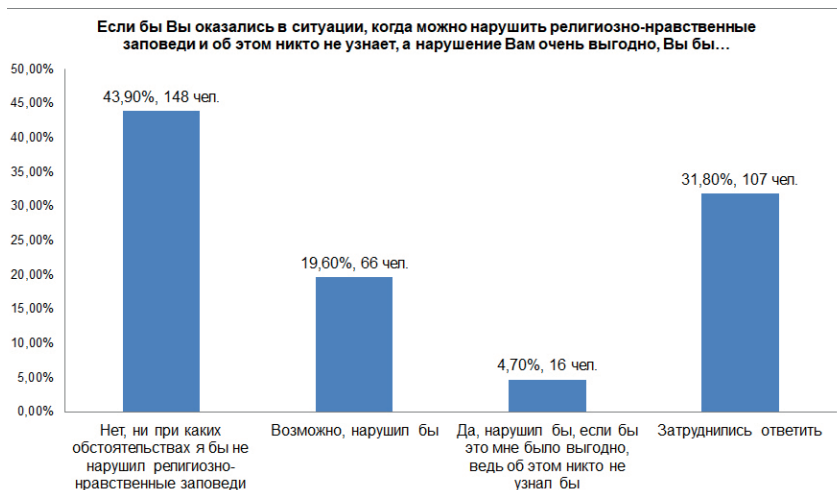


Рисунок 13. Возможность нарушения религиозно-нравственных заповедей.

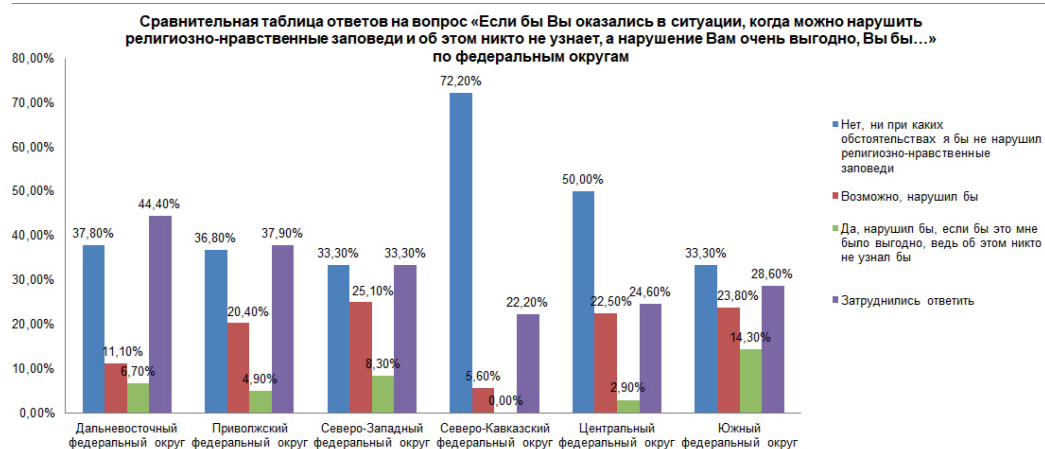


Рисунок 14. Возможность нарушения религиозно-нравственных заповедей: сравнение по федеральным округам.

Более уверенными выглядят ответы на вопрос о необходимости в любых обстоятельствах следовать нравственным нормам своей религии или общечеловеческим нормам и ценностям (рис. 15, 16). Более половины респондентов (54,3%) уверены, что независимо от обстоятельств и конкретной ситуации нужно следовать нравственным нормам своей религии и общечеловеческим нормам и ценностям. В то же время более трети респондентов (суммарно 34,1%) считают, что следование – либо не следование – религиозным нравственным нормам и общечеловеческим ценностям может быть обусловлено конкретной ситуацией. 4,5% затруднились с ответом, а 7,1%, ссылаясь на сложившиеся обстоятельства, не считают, что всегда необходимо следовать религиозно-нравственным или общечеловеческим нормам и ценностям.

Не менее важными являются ответы будущих теологов на вопрос о необходимости оставаться законопослушными гражданами даже в том случае, если о их преступлении никто не узнает. Несмотря на то, что более половины опрошенных (68,2%) считают, что независимо ни от каких обстоятельств необходимо оставаться

Считаете ли Вы, что нужно всегда и в любых обстоятельствах следовать нравственным нормам своей религии или общечеловеческим нормам и ценностям?



Рисунок 15. Следование религиозным и общечеловеческим нормам и ценностям.

Сравнительная таблица ответов на вопрос «Считаете ли Вы, что нужно всегда и в любых обстоятельствах следовать нравственным нормам своей религии или общечеловеческим нормам и ценностям?» по федеральным округам

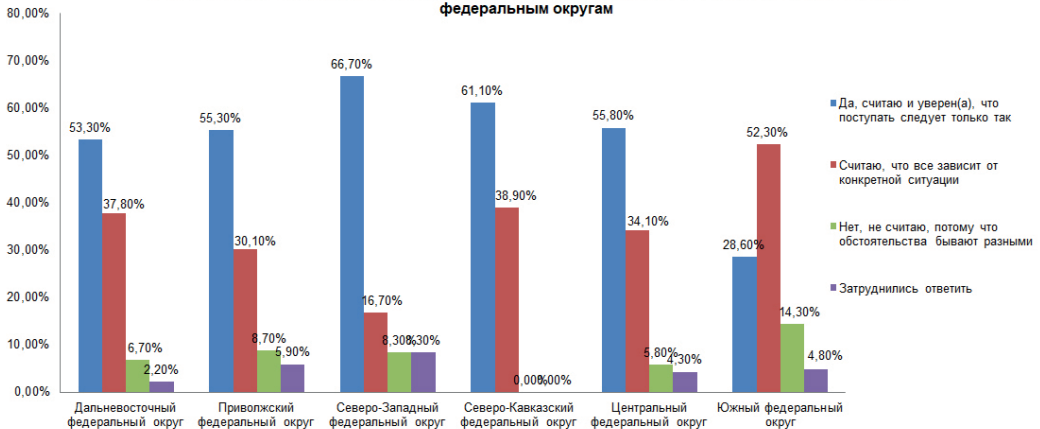


Рисунок 16. Следование религиозным и общечеловеческим нормам и ценностям: сравнение по федеральным округам.

законопослушным гражданином, даже если о совершённом правонарушении никто не узнает, почти каждый четвёртый респондент (суммарно 24,3%) полагает, что он может сослаться на то, что обстоятельства бывают разными и всё зависит от конкретной ситуации, либо вообще затруднился с ответом. Ещё 7,5% полагают, что обстоятельства бывают разными и необходимо действовать в зависимости от них. Несмотря на то, что суммарный процент этой группы респондентов составил лишь 31,8%, в целом ответы выглядят несколько настораживающе (рис. 17).

При сопоставлении данных по федеральным округам выявлено, что в трёх исследованных федеральных округах (Северо-Кавказском, Центральном и Южном) большинство опрошенных студентов ни при каких обстоятельствах не нарушили бы религиозно-нравственные заповеди (от 72,2% в Северо-Кавказском федеральном округе до 33,3% – в Южном федеральном округе). Респонденты Северо-Западного федерального округа в равной мере не готовы к нарушению религиозно-нравственных заповедей своей религии ни при каких обстоятельствах и, в то же время, затрудняются ответить на поставленный вопрос (по 33,3% соответственно). В двух исследованных федеральных округах (Дальневосточном и Приволжском) большинство опрошенных затруднились с ответом (соответственно, 44,4% и 37,9%), что свидетельствует о том, что они не уверены в том, как они поступили бы, оказавшись в ситуации морального выбора (рис. 18).

Считаете ли Вы, что при любых обстоятельствах нужно оставаться законопослушным гражданином, даже если уверены, что о совершенном преступном деянии никто не узнает?

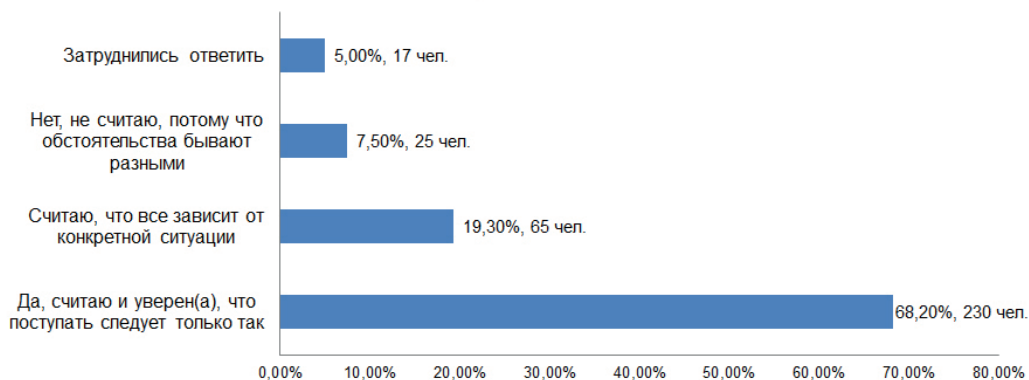


Рисунок 17. Факторы законопослушания.

Сравнительная таблица ответов на вопрос «Считаете ли Вы, что при любых обстоятельствах нужно оставаться законопослушным гражданином, даже если уверены, что о совершенном преступном деянии никто не узнает?» по федеральным округам

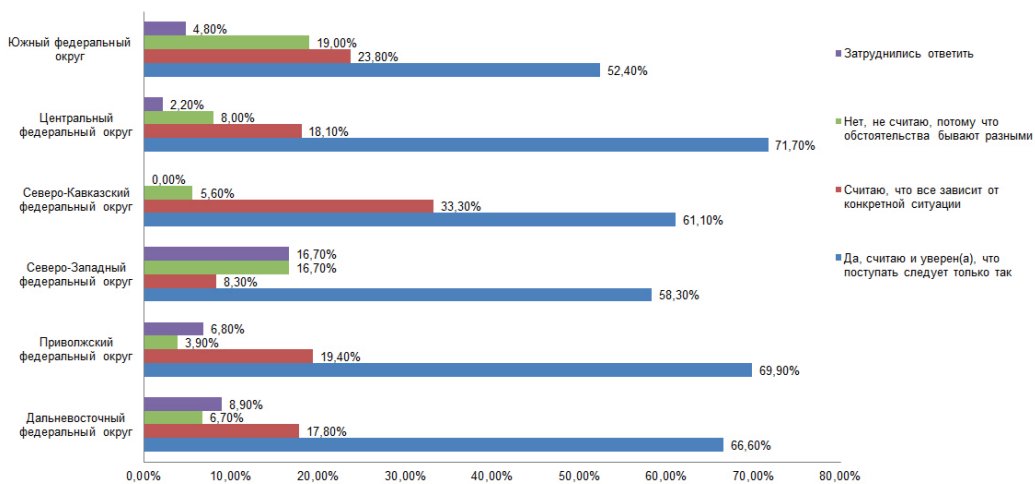


Рисунок 18. Факторы законопослушания: сравнение по федеральным округам.

Таким образом, чуть менее половины опрошенных ни при каких обстоятельствах не готовы нарушить религиозно-нравственные нормы – 43,9% (от 72,2% в Северо-Кавказском федеральном округе до 33,3% – в Северо-Западном и Южном федеральных округах); каждый пятый опрошенный возможно нарушил бы – 19,6% (от 25,1% в Северо-Западном федеральном округе до 5,6% – в Северо-Кавказском федеральном округе); нарушили бы, если бы им это было выгодно только 4,7% (от 14,3% в Южном федеральном округе до 0,0% – в Северо-Кавказском федеральном округе), а затруднилась ответить почти треть опрошенных – 31,8% (от 44,4% в Дальневосточном федеральном округе до 22,2% – в Северо-Западном федеральном округе).

В пяти исследованных федеральных округах (Дальневосточном, Приволжском, Северо-Западном, Северо-Кавказском и Центральном) более половины опрошенных студентов ни при каких обстоятельствах не нарушили бы религиозно-нравственные заповеди – 54,3% (от 66,7% в Северо-Западном федеральном округе до 53,3% – в Дальневосточном федеральном округе). В Южном федеральном округе большинство респондентов считают, что всё зависит от конкретной ситуации (52,3%).

Таким образом, более половины опрошенных уверены, что всегда и в любых обстоятельствах нужно поступать в соответствии с нравственными нормами своей религии или общечеловеческими нормами и ценностями – 68,2% (от 66,7% в Северо-Западном федеральном округе до 28,6% – в Южном федеральном округе); более трети респондентов полагают, что всё зависит от конкретной ситуации – 34,1% (от 52,3% в Южном федеральном округе до 16,7% – в Северо-Западном федеральном округе). Не считают, что всегда нужно следовать моральным нормам своей религии или общечеловеческим нормам и ценностям, поскольку обстоятельства бывают разными – лишь 7,1% (от 14,3% в Южном федеральном округе до 0,0% – в Северо-Кавказском федеральном округе), а затруднилась ответить на данный вопрос только 4,5% (от 8,3% в Северо-Западном федеральном округе до 0,0% – в Северо-Кавказском федеральном округе).

Во всех шести исследованных федеральных округах (Дальневосточном, Приволжском, Северо-Западном, Северо-Кавказском, Центральном и Южном) более половины опрошенных студентов считают, что при любых обстоятельствах нужно оставаться законопослушными гражданами, даже если есть уверенность, что о совершенном преступном деянии никто не узнает, – 68,2% (от 71,7% в Центральном федеральном округе до 52,4% – в Южном федеральном округе).

Таким образом, более половины опрошенных уверены, что при любых обстоятельствах нужно оставаться законопослушными гражданами, даже при уверенности, что о совершенном преступном деянии никто не узнает – 68,2% (от 71,7% в Центральном федеральном округе до 52,4% – в Южном федеральном округе); каждый пятый респондент полагает, что всё зависит от конкретной ситуации – 19,3% (от 33,3% в Северо-Кавказском федеральном округе до 8,3% – в Северо-Западном федеральном округе). Не считают, что всегда нужно оставаться законопослушными гражданами, поскольку обстоятельства бывают разными – лишь 7,5% (от 19,0% в Южном федеральном округе до 3,9% – в Приволжском федеральном округе), а затруднилась ответить на данный вопрос только 5,0% (от 16,7% в Северо-Западном федеральном округе до 0,0% – в Северо-Кавказском федеральном округе).

Вторая часть вопросов отражает мнения опрошенных студентов – будущих теологов относительно понятий, отражающих в концентрированной форме традиционные российские и общечеловеческие ценности, такие как семья, патриотизм, гражданственность, труд, гуманизм, милосердие, справедливость, соборность и коллективизм, взаимопомощь и взаимоуважение, толерантность (терпимость) и уважение к иному мнению, иной традиции, иной религии, иной национальности, историческая память и преемственность поколений, единство народов России, национальные традиции и этническая культура, религия и религиозные традиции. Ответы на данные вопросы выявили в целом однозначно позитивное восприятие названных традиционных ценностей.

Так, большинство опрошенных воспринимают позитивно или скорее позитивно, чем негативно:

- *гражданственность* – 81,2% (от 85,8% в Южном федеральном округе до 72,2% – в Северо-Кавказском федеральном округе). В Северо-Западном федеральном округе превалирует равнодушное отношение к гражданственности – большинство респондентов (58,3%) её никак не воспринимают. Позитивное и скорее позитивное, чем негативное отношение к гражданственности высказали суммарно 41,7% опрошенных Северо-Западного округа;

- *соборность и коллективизм* – 81,7% (от 83,5% в Приволжском федеральном округе до 75,0% – в Северо-Западном федеральном округе);

- *патриотизм* – 82,7% (от 88,4% в Центральном федеральном округе до 66,7% – в Северо-Западном и Южном федеральных округах);

- *гуманизм* – 88,4% (от 100% в Северо-Кавказском федеральном округе до 83,3% – в Северо-Западном федеральном округе);

- *единство народов России* – 89,0% (от 91,2% в Дальневосточном федеральном округе до 80,9% – в Южном федеральном округе);

- *историческую память и преемственность поколений* – 90,5% (от 94,4% в Северо-Кавказском федеральном округе до 80,0% – в Дальневосточном федеральном округе);

- *толерантность (терпимость) и уважение к иному мнению, иной традиции, иной религии, иной национальности* – 90,5% (от 95,6% в Дальневосточном федеральном округе до 66,7% – в Северо-Западном федеральном округе);
- *религию и религиозные традиции* – 92,2% (от 100% в Северо-Кавказском федеральном округе до 83,3% – в Северо-Западном федеральном округе);
- *национальные традиции и этническую культуру* – 93,7% (от 74,6% в Центральном федеральном округе до 58,4% – в Северо-Западном федеральном округе);
- *справедливость* – 95,6% (от 97,1% в Приволжском федеральном округе до 90,4% – в Южном федеральном округе);
- *семью* – 95,7% (от 100% в Северо-Кавказском федеральном округе до 81,0% – в Южном федеральном округе); при этом лишь 61,1% респондентов воспринимают нетрадиционные сексуальные отношения и однополые браки крайне негативно и скорее негативно, чем позитивно (от 68,8% в Дальневосточном федеральном округе до 58,2% – в Приволжском федеральном округе). В Северо-Западном федеральном округе большинство опрошенных (58,3%) никак не относятся к нетрадиционным сексуальным отношениям и однополым бракам, в то время как негативное или скорее негативное, чем позитивное восприятие гомосексуализма высказало суммарно менее половины респондентов данного федерального округа – 41,7%;
- *труд* – 97,0% (от 100% в Северо-Кавказском федеральном округе до 91,7% – в Северо-Западном федеральном округе);
- *милосердие* – 97,6% (от 100% в Приволжском федеральном округе до 90,4% – в Южном федеральном округе);
- *взаимопомощь и взаимоуважение* – 98,8% (от 100% в Дальневосточном, Приволжском и Северо-Кавказском федеральных округах до 91,7% – в Северо-Западном федеральном округе).

Таким образом, если выстроить шкалу позитивно воспринимаемых традиционных ценностей студентами РФ, изучающими теологию в государственных (светских) вузах, то получается, что в самом её низу (наименьший процент позитивного или скорее позитивного, чем негативного восприятия) оказываются *гражданственность* (81,2%), *соборность и коллективизм* (81,7%) и *патриотизм* (82,7%), а на самом верху (наибольший процент позитивного или скорее позитивного, чем негативного восприятия) – *взаимопомощь и взаимоуважение* (98,8%), *милосердие* (97,6%), *труд* (97,0%). *Религия и религиозные традиции* (92,5%), а также *толерантность* (90,5%) находятся примерно в середине этой условной шкалы, но ближе к верхней её границе, то есть более 90,0% опрошенных высказали (суммарно) позитивное или скорее позитивное, чем негативное отношение к названным ценностям.

Данный результат (наименьший процент позитивного восприятия соборности и коллективизма и не самый высокий результат позитивного восприятия религии и религиозных традиций) выглядит не в полной мере соответствующим специализации, избранной студентами кафедр (программ) теологии.

Третья часть вопросов носит биографический характер (так называемая «паспортичка»). В ней респонденты отвечали на вопросы о себе. Усреднённый *социально-демографический портрет* студента (студентки), специализирующегося по кафедре теологии или изучающего программу по теологии в светском (государственном) вузе РФ имеет следующие характеристики – это *мужчина 18–21 года, верующий (православный), русский, студент гуманитарного вуза или факультета, неженатый, проживающий один (без родителей или других родственников) в областном центре, не имеющий, но в будущем планирующий обязательно иметь детей, имеющий средний уровень доходов (когда денег хватает не только на самое необходимое, но и на отдых, приобретение отдельных предметов бытовой техники и электроники)*.

При сопоставлении данных по федеральным округам выявлено, что во всех шести исследованных федеральных округах (Дальневосточном, Приволжском, Северо-Западном, Северо-Кавказском, Центральном и Южном) большинство опрошенных студентов называют себя верующими в Бога – 65,9% (от 74,7% в Приволж-

ском федеральном округе до 47,6% – в Южном федеральном округе). Суммарно группа колеблющихся, безразличных, верящих в сверхъестественные силы и неверующих составила более трети опрошенных – 34,1% (от 52,4% в Южном федеральном округе до 25,3% – в Приволжском федеральном округе).

Исходя из ответов на вопрос 26, суммарно 82,2% составляют верующие традиционных (исторических) религий России. В то же время при сопоставлении с ответами респондентов на предыдущий вопрос 25 можно обнаружить, что лишь 65,9% назвало себя верующими в Бога людьми. То есть 16,3% опрошенных относят себя к одной из традиционных (исторических) религий России, но при этом не считают себя верующими в Бога. Скорее всего, эта группа респондентов понимает религиозную принадлежность «расширительно», имея в виду культурно-исторические или семейные традиции, но не активную веру (активно практикующие, «воцерковлённые» верующие), что довольно странно для молодёжи, избравшей в качестве своей профессии теологию.

Во всех шести исследованных федеральных округах (Дальневосточном, Приволжском, Северо-Западном, Северо-Кавказском, Центральном и Южном) большинство опрошенных студентов относят себя к православным – 65,9% (от 91,7% в Северо-Западном федеральном округе до 42,9% – в Южном федеральном округе).

Суммарно группа сторонников других традиционных для России религий составила лишь 16,3% (от 33,1% в Приволжском федеральном округе до 0,0% – в Северо-Западном федеральном округе)

В двух из них (Приволжском и Южном федеральных округах) преобладают мужчины (от 76,2% в Южном федеральном округе до 53,4% – в Приволжском федеральном округе), ещё в двух (Дальневосточном и Северо-Западном федеральных округах) – женщины (от 58,3% в Северо-Западном федеральном округе до 57,8% – в Дальневосточном федеральном округе). Ещё в двух (Северо-Кавказском и Центральном федеральных округах) мужчин и женщин среди респондентов оказалось поровну – по 50,0%. Большинство опрошенных студентов относят себя к православным – 65,9% (от 91,7% в Северо-Западном федеральном округе до 42,9% – в Южном федеральном округе).

Во всех шести исследованных федеральных округах (Дальневосточном, Приволжском, Северо-Западном, Северо-Кавказском, Центральном и Южном) большинство опрошенных студентов относятся к возрастной группе от 18 до 21 года – 54,9% (от 83,3% в Северо-Западном федеральном округе до 44,5% – в Дальневосточном федеральном округе). Суммарно другие возрастные группы (17 лет, 22–25 лет, 25–30 лет и старше 30 лет) составляют лишь 61,8% (от 55,5% в Дальневосточном федеральном округе до 16,7% – в Северо-Западном федеральном округе).

Во всех шести исследованных федеральных округах (Дальневосточном, Приволжском, Северо-Западном, Северо-Кавказском, Центральном и Южном) подавляющее большинство опрошенных студентов кафедр (программ) теологии, находящихся в вузе или на факультете гуманитарной направленности (историческом, филологическом, философском, лингвистическом и т.д.) – 83,1% (от 100% в Дальневосточном и Северо-Западном федеральных округах до 68,1% – в Центральном федеральном округе). Суммарно студенты вузов или факультетов другой направленности – социальной (юридического, экономического, социологического, педагогического и т.д.) или естественнонаучной (физического, химического, биологического, географического, геологического и т.д.) составляют лишь 16,9% (от 31,9% в Центральном федеральном округе до 0,0% – в Дальневосточном и Северо-Западном федеральных округах).

Во всех шести исследованных федеральных округах (Дальневосточном, Приволжском, Северо-Западном, Северо-Кавказском, Центральном и Южном) подавляющее большинство опрошенных студентов кафедр (программ) теологии не состоят в официальном браке – 79,8% (от 91,7% в Северо-Западном федеральном округе до 71,1% – в Дальневосточном федеральном округе).

Во всех шести исследованных федеральных округах (Дальневосточном, Приволжском, Северо-Западном, Северо-Кавказском, Центральном и Южном) подавляющее большинство опрошенных студентов кафедр (программ) теологии не

имеют детей – суммарно 77,8% (от 100% в Северо-Западном федеральном округе до 62,0% – в Дальневосточном федеральном округе).

Во всех шести исследованных федеральных округах (Дальневосточном, Приволжском, Северо-Западном, Северо-Кавказском, Центральном и Южном) подавляющее большинство опрошенных студентов кафедр (программ) теологии проживает либо в крупном мегаполисе с населением более миллиона человек, либо в областном центре – суммарно 84,0% (от 93,4% в Дальневосточном федеральном округе до 50,0% – в Северо-Кавказском федеральном округе).

Во всех шести исследованных федеральных округах (Дальневосточном, Приволжском, Северо-Западном, Северо-Кавказском, Центральном и Южном) подавляющее большинство опрошенных студентов кафедр (программ) теологии являются русскими – 76,8% (от 100% в Северо-Западном федеральном округе до 61,1% – в Северо-Кавказском федеральном округе).

Во всех шести исследованных федеральных округах (Дальневосточном, Приволжском, Северо-Западном, Северо-Кавказском, Центральном и Южном) подавляющее большинство опрошенных студентов кафедр (программ) теологии имеют средний или выше среднего (вплоть до полной обеспеченности) уровень дохода – суммарно 69,8% (от 77,7% в Дальневосточном федеральном округе до 33,3% – в Северо-Кавказском федеральном округе).

Данные по Сибирскому и Уральскому федеральным округам отсутствуют.

Таким образом, наставничество играет существенную роль в социализации и профессиональной адаптации молодёжи, возможностях её самореализации, а религиозное наставничество – в процессе преподавания теологии и сопряжённых с ней дисциплин в государственных высших учебных заведениях, ибо оно помогает формировать у студентов устойчивое позитивное восприятие традиционных российских ценностей, в числе которых присутствуют и религиозные.

Библиографический список

1. Батышев, С.Я. Педагогическая система наставничества в трудовом коллективе / С.Я. Батышев. – М.: «Высшая школа», 1985. – 272 с.
2. Безрогов, В.Г. Наставничество религиозное / В.Г. Безрогов // Энциклопедия религий / Под ред. Забияко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С. – М.: «Академический проект», 2008. – С. 856–857.
3. Быстрова, Н.В. Наставничество как педагогический феномен: история и современность / Н.В. Быстрова, С.А. Цыплакова, А.К. Преснова // Инновационная экономика: перспективы развития и совершенствования. – 2019. – № 3(37). – С. 18–24.
4. Гордашникова, О.Ю. Актуализация эффективных форм наставничества в системе общего образования / О.Ю. Гордашникова, А.Н. Кузнецов, Ю.М. Федорчук // Научно-педагогическое обозрение. – 2023. – № 2(48). – С. 77–85.
5. Гриб, Т.И. Педагогическое наставничество (содержание, формы и методы работы) / Т.И. Гриб. – Л.: «Знание», 1986. – 16 с.
6. Кузнецов, А.Н. Наставничество в системе непрерывного профессионально-личностного развития специалистов в области перевода / А.Н. Кузнецов, Т.А. Вельдяева // DIDACTICA TRANSLATORICA. – 2023. – № 2. – С. 5–9.
7. Махмутов, М.И. Педагогика наставничества / М.И. Махмутов, Н.М. Таланчук. – М.: «Советская Россия», 1981. – 191 с.
8. Настольная книга «Наставничество: эффективная форма обучения»: информационно-метод. материалы / Авт.-сост. Нугуманова Л.Н., Яковенко Т.В. – 2-е издание, доп., перераб. – Казань: ИРО РТ, 2020. – 51 с.
9. Учебный социологический словарь / Под общей ред. Кравченко С.А. – М.: «Экзамен», 1999. – 351 с.
10. Федорчук, Ю.М. Учет региональной специфики при отборе форм наставничества в системе общего образования / Ю.М. Федорчук, А.Н. Кузнецов, О.Ю. Гордашникова // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. – 2022. – № 10(173). – С. 88–96.
11. Шафажинская, Н.Е. Духовное наставничество как эталон психолого-педагогической культуры / Н.Е. Шафажинская // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология. – 2009. – Вып. 4 (15). – С. 50–61.

12. Эрендженова, Ю.Ю. Духовный учитель как универсалия тибетской буддийской культуры [Электронный ресурс] / Ю.Ю. Эрендженова // Вестник КалмГУ. – 2019. – №2 (42). – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/duhovnyy-uchitel-kak-universaliya-tibetskoj-buddijskoj-kultury> (дата обращения 09.01.2023).

Текст поступил в редакцию 20.04.2023.

Принят к печати 20.05.2023.

Опубликован 28.03.2024.

¹ «Валидность (от англ. valid – имеющий силу, обоснованный) – мера соответствия инструментария социологического исследования тому, что измеряется. Валидность обеспечивается достаточной полнотой и качеством входящих в инструментарий средств измерения. Например, при опросе анкета считается валидной по полноте, если позиции охватывают все существенные характеристики объекта, и валидной по качеству, если характер вопросов соответствует содержанию исследуемой категории, существенным характеристикам, данным в программе исследования. Валидность проявляется в безусловном соответствии инструментария конкретной цели исследования. Валидность подтверждается явлением, которое было предсказано, и если при этом коэффициент корреляции высок, то инструмент можно считать валидным по данному критерию» [Кравченко, 1999, 33].

² Федеральные округа РФ приводятся в алфавитном порядке.

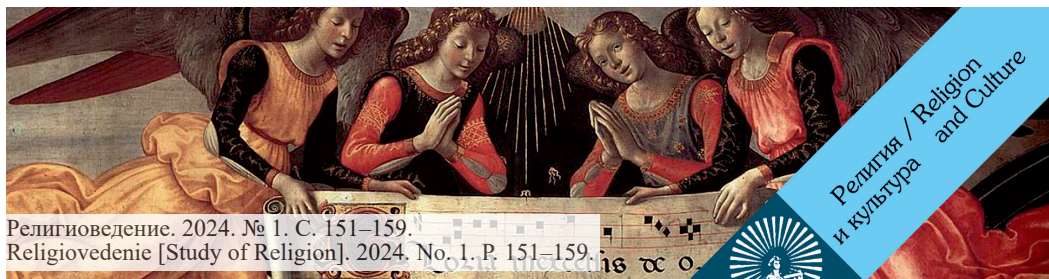
References

1. Batsyshev S.Ya. *Pedagogicheskaya sistema nastavnichestva v trudovykh kolektivakh* [The pedagogical system of mentoring in the workforce]. Moscow: "Vysshaya shkola" Publ., 1985, 272 p. (in Russian).
2. Bezrogov V.G. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of Religions]. Eds. Zabyako A.P., Krasnikov A.N., Elbakyan E.S. Moscow: "Akademicheskiy proyekt", 2008, pp. 856–857 (in Russian).
3. Bystrova N.V., Tsyplakova A.K. *Innovatsionnaya ekonomika: perspektivy razvitiya i sovershenstvovaniya* [Innovative Economy: Prospects for Development and Improvement]. 2019, no. 3 (37), pp. 18–24 (in Russian).
4. Gordashnikova O.Yu., Kuznetsov A.N., Fedorchuk Yu.M. *Nauchno-pedagogicheskoye obozreniye* [Scientific and pedagogical review]. 2023, no. 2(48), pp. 77–85 (in Russian).
5. Grib T.I. *Pedagogicheskoye nastavnichestvo (soderzhaniye, formy i metody raboty)* [Pedagogical mentoring (content, forms and methods of work)]. Leningrad: "Znaniye" Publ., 1986, 16 p. (in Russian).
6. Kuznetsov A.N., Vel'dyayeva T. A. *DIDACTICA TRANSLATORICA*, 2023, no. 2, pp. 5–9 (in Russian).
7. Makhmutov M.I., Talanchuk N.M. *Pedagogika nastavnichestva* [Pedagogy of mentoring]. Moscow: "Sovetskaya Rossiya" Publ., 1981, 191 p. (in Russian).
8. Nugumanov L.N., Yakovenko T.V. (comp.). *Spravochnik "Nastavnichestvo: effektivnaya forma obucheniya": informatsionnyy metod. materialy* [The handbook "Mentoring: an effective form of learning": information and methodic materials]. Kazan': IRO RT Publ., 2020, 51 p. (in Russian).
9. *Uchebno-sotsiologicheskiy slovar'* [Educational and sociological dictionary]. Ed. Kravchenko S.A. Moscow: "Ekzamen" Publ., 1999, 351 p. (in Russian).
10. Fedorchuk Yu.M., Kuznetsov A.N., Gordashnikova O.Yu. *Izvestiya Volgogradskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* [Proceedings of Volgograd State Pedagogical University]. 2022, no. 10 (173), pp. 88–96 (in Russian).
11. Shafazhinskaya N.Ye. *Vestnik PSTGU IV: Pedagogika. Psikhologiya* [Bulletin of the PSU IV: Pedagogy. Psychology]. 2009, no. 4 (15), pp. 50–61 (in Russian).
12. Erendzhenova Yu.Yu. *Vestnik KalmGU* [Bulletin of KalmGU]. 2019, no. 2 (42). Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/duhovnyy-uchitel-kak-universaliya-tibetskoj-buddijskoj-kultury> (accessed on January 09, 2023) (in Russian).

Submitted for publication: April 20, 2023.

Accepted for publication: May 20, 2023.

Published: March 28, 2024.



Религиоведение. 2024. № 1. С. 151–159.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2024. No. 1. P. 151–159.

DOI: 10.22250/20728662_2024_1_151

Бязрова Д.Б.

Северо-Осетинский государственный университет
362025, Россия, г. Владикавказ, ул. Ватутина, 46
j.bязрова@yandex.ru

Этические основания религиозных мотивов в творчестве В.Г. Распутина и В.М. Шукшина

Аннотация. Религиозная тематика всегда присутствовала в отечественной культурной традиции. В советский период отношение к ней варьировалось от остракизма до подлинного интереса. Её востребованность деревенской прозой, к которой принадлежат В.Г. Распутин и В.М. Шукшин, обусловлена проблемами в социальной области, а также понижением духовно-нравственного потенциала общества. Выбор автором статьи данных писателей для анализа заявленной темы определяется особенностью их позиций, во многом несовпадающих. Для В.Г. Распутина вера в Бога, как решающий фактор нравственной жизни, не вызывает сомнений. Его герои, ограниченные рамками десакарлизированного мира, выпадают и из морально-нравственного пространства. Религиозность для него есть возможность сохранения человеческого в человеке. Для героев В.М. Шукшина Бог – понятие искомое. Его размышления о связи нравственности с верой в Бога нельзя назвать завершёнными. В его произведениях много душевных героев, но мало духовных. Однако душевные переживания героев его произведений – индикатор сдвига человека на ступеньку выше – от души к духу. И у В.М. Шукшина, и у В.Г. Распутина особое место занимает природа, соответственно, как необходимая подпитка, обеспечивающая прочность бытия, и как необходимый этап к миру божественному. Вопросы о соотношении тела, души и духа решаются, преимущественно, в дуалистическом ключе. Однако в онтологически ориентированных рассказах Распутина можно усмотреть и заявления о триедином подходе.



Ключевые слова: деревенская проза, этикоцентричность русской культуры, В.Г. Распутин, вера в Бога как критерий нравственной жизнеспособности человека, природа как ступенька к миру Божьему, В.М. Шукшин, душа

Juliet B. Byazrova

North Ossetian State University
46 Vatutina St., Vladikavkaz, 362025, Russia
j.bязрова@yandex.ru

Ethical Foundations of Religious Motives in the Works of V.G. Rasputin and V.M. Shukshin

Abstract. Religious themes have always been present in the national cultural tradition. During the Soviet period, they ranged from ostracism to indifference and genuine interest. The demand for rural prose, which includes works by V.G. Rasputin and V.M. Shukshin, is due to social issues, as well as a decrease in spiritual and moral awareness in society. The selection of these writers for the author's analysis of the topic is determined by their unique perspectives, which are often inconsistent. For V.G. Rasputin, faith in God is an essential factor in his moral life. His characters are limited by the desecrated world and also fall outside of the moral framework. For him, religiousness is an opportunity to maintain the human in each person. In contrast, V.M. Shukshin's protagonists seek God. Shukshin's reflections on morality and faith are not fully developed. There are many spiritual heroes in his works, but very few spiritual ones. However, the emotional experiences of these heroes are an indicator that a person is moving one step up – from the soul to the spirit. The nature of both V.M. Shukshin and V.G. Rasputin occupies a special place as essential nourishment, providing strength, and as necessary to move to the divine world. The questions about the relationship between body, soul, and spirit are mostly solved in a dualistic manner. However, in Rasputin's ontologically-oriented stories, one can see statements about a three-part approach.

Key words: rural prose, ethic-centrism of Russian culture, V.G. Rasputin, belief in God as a criterion for human moral viability, nature as the path to the world of god, V.M. Shukshin, soul

Введение

Одной из задач современного периода духовной жизни российского общества является восстановление преемственности в истории Отечества. В отличие от материально-производственной сферы, где связь идеологически противоположных времён очевидна даже при смене форм собственности, область культуры, в её широком понимании, пронизана дискуссией на эту тему, варьирующейся от необходимости компромисса до невозможности достичь единства в этой области. Функционально субъектами выстраивания исторически-временных связей являются государство, определяющее, преимущественно, идеологию, а также различные социальные институты культуры, в структуре которой религиозный и морально-нравственный компоненты, отвечающие за формирование ценностей, занимают существенное место. Идеологический и ценностный подходы, обладая каждый своей спецификой, являются, вместе с тем, функционально соизмеримыми. Идеология занята преимущественно созданием вертикальных отношений (между гражданином и государством), а аксиология создаёт солидарные связи на уровне горизонтальном. Обе формы содействуют удержанию связующих нитей между прошлым, настоящим и будущим.

В отечественной публицистике, философии и политологии, озабоченной поисками идей, интегрирующих общество, было немало попыток заместить идеологию политизированной религией, что противоречит «главным назначениям этих форм общественного сознания» [Бязрова, 2022, 147]. Попытки государственных структур взять в союзники религию в процессе собирания социальной жизни, опереться на её авторитет, объяснимы и понятны. Однако успех этой синергии зависит от авторитета взаимодействующих структур, по отношению к которым в обществе (или его немалой части) сформировался скепсис, доходящий до своеобразного нигилизма. Суть его заключается в противопоставлении государственных структур и Отечества (Родины). Родину, Отечество любят, но к государству скорее отношение негативное. Аналогичная ситуация наблюдается в отношении религии. Вера в Бога приветствуется, а религия как социальный институт отвергается. Смещение акцентов с императивного принципа (принципа долга и ответственности) на индивидуалистический «принцип удовольствия», наиболее широко распространённый среди «особенной» молодёжи, объясняет философ, политолог и публицист А.С. Панарин. Он пишет: «“Поколение труда” в социальном и духовном смысле представляет низовую культуру народа, живущего “принципом реальности”, ибо тяготы реальности не на кого переложить; “поколение досуга”, напротив, тянется к господской сибаритской культуре с её “принципами удовольствия”» [Панарин, 2003]. Религия с её аскетической традицией, защитой традиционных ценностей, противостоящих экзистенциальным угрозам, является «важнейшим союзником “принципа реальности” ибо учит о том, что рая на земле не бывает, а вера в чудеса – не что иное как языческое богохульство» [Там же].

Избегание тягот жизни и бремени долга в его различных ипостасях описывал ещё Л.Н. Толстой, объясняя причину насаждаемой родителями «тяги» крестьянских детей к образованию. Он осуждал это стремление с моральных позиций, поскольку его практическим результатом была мировоззренческая модификация соискателей учёбы. Оторванные от своих корней, они начинали презирать и своих родителей, и их образ жизни, пополняя когорту лишних, вечно недовольных и раздражённых психологически больных людей. Лучшим исходом для некоторых из них, но не для общества, писал Л.Н. Толстой, была возможность «выйти из своего сословия» и принять участие в эксплуатации народа вместе «с правительством, землевладельцами и капиталистами» [Толстой, 1989, 459].

Религиозная тематика всегда присутствовала в отечественной культурной традиции. Советский период не является исключением. Постановка религиозного вопроса в это время варьировалась от остракизма до подлинного интереса. Вместе с тем эти термины, обозначающие объективные изменения социальной реальности, нельзя рассматривать как последовательно сменяющие друг друга. Сохраняя на себе «отпечатки» конкретного этапа, религиозная мысль была связующим элементом в смене исторических периодов.

Целью статьи является выявление ценностно детерминированных религиозных устремлений в творчестве писателей-деревенщиков, что предполагает анализ их особенностей в творчестве классических (совпадение объекта творчества и корней автора) представителей деревенской прозы и обоснование выбора конкретных писателей.

Дискуссия

Произведения В.Г. Распутина и В.М. Шукшина являются частью «деревенской прозы». Это название объясняется преимущественно объектом художественного творчества, а отчасти – корнями писателей, и охватывает период в истории советской литературы с 1950–1980 годов. Именно на эти годы приходятся реформы Н.С. Хрущёва (1953–1964 гг.), ошеломившего страну и мир ниспровергающей критикой И.В. Сталина. Впоследствии эти годы получили название – «оттепель» или альтернативно – «хрущёвская слякоть» (термин, используемый историком Е.Ю. Спицыным). На время деревенской прозы выпадает также и правление Л.И. Брежнева (1964–1982) – время «застоя» или «покоя» (последнее название периода правления Л.И. Брежнева обязано народному творчеству и противопоставляется зигзагам в экономике в предшествующие периоды). Государственная политика, проводимая в эти годы, не могла не сказаться на состоянии народа, его материальном положении и ценностно-мировоззренческих установках. Так, за 10 лет правления Н.С. Хрущёва «отток колхозного крестьянства в города <...> составил не менее 7 млн человек» [Спицын, 2019, 324]. Их можно назвать и искателями более лёгкой жизни, избегающими тягот крестьянского труда, и людьми, которые покинули деревни из-за невозможности обеспечить необходимый уровень жизни. И то, и другое можно принять в качестве объяснения взрывного оттока населения из деревни в город, взяв второе – за причину, а первое – за следствие. Становление человека, конечно же, предполагает наличие определённых препятствий, ограничений и трудностей. Вне этого личность не формируется. Но если их концентрация такова, что может превышать необходимую норму, то она превращается в фактор, сдерживающий развитие личности, её духовное взросление.

В период «покоя» («застоя») складывались предпосылки событий 1991 года. «Теневая экономика» требовала реабилитации, полученной путём нарушения советского законодательства, собственности, что можно было сделать в процессе легального вхождения во властные структуры. Наличная власть мечтала (вынашивала планы) о соединении, имеющейся у них, власти с собственностью для себя и своих потомков. Происходила как бы латентная параллелизация «верхов» и «низов» в обществе. Все эти процессы не могли не получить своего осмысления в художественной литературе. Актуализация этической проблематики, таким образом, имела предпосылки: с одной стороны, – социальные проблемы, а с другой – понижение духовно-нравственного потенциала общества и человека, связь которых нельзя, разумеется, абсолютизировать без учёта иных факторов.

Деревенская проза унаследовала этикоцентричность русской культуры, для которой характерны поиски смысла жизни, её морально-ценностной составляющей, прояснение вопросов о добре и зле, его метафизических истоков. Поиск «совершенного (абсолютного) добра и справедливости» отделяет «Россию от Запада, где превыше всего ставится не мера добра, справедливости и правды, а призывы к свободе и равенству» [Рачков, 2006, 100–101]. Вопрос о том, что предпочтительнее, не ставится – и не может ставиться в принципе. Но тот факт, что без обращения к религии эта проблема не поднималась, оспорить трудно, как бы она ни решалась. К теме о существовании Бога приходили в процессе размышления о последних основаниях бытия и о природе нравственности, то есть об её истоках. У «деревенщиков» религиозные мотивы «прячутся» за этическим занавесом. Они инспирированы проблемами в морально-нравственной сфере.

В литературоведении понятие мотива не имеет однозначной трактовки. Также не существует ведущего определения. Наиболее точным, по мнению автора статьи, является определение мотива как темы, объединяющей в некую конструкцию художественные компоненты. Важно отметить мысль историка литературы, филолога А.Н. Веселовского о субъектно-объектном характере мотива, о его детермина-

ции глубинным в сознании автора, помимо социокультурного давления конкретного исторического периода [Веселовский, 1989].

Религиозные мотивы в деревенской прозе различны по своему накалу и смыслу. Вера в Бога присутствует и как решающий фактор в деле личностного развития, и как часть культурной среды, в которой безбожная добродетельность вызывала сомнение в своей стойкости и мотивации (аналогично размышлениям Дмитрия Карамазова о том, как быть добродетельным без Бога). Вера в Бога и вера в человека – вот непростые вопросы деревенской прозы, постановка которых осуществлялась в антиконтрадикторной форме.

Первый подход мы находим в творчестве В.Г. Распутина, второй – у В.М. Шукшина. Оба они – классические (наличие совпадения объекта творчества и корней автора) представители «деревенской прозы».

В первой опубликованной работе «Деньги для Марии» В.Г. Распутин даёт нам возможность оценить человеческие поступки по их мотивации, а точнее, через борьбу мотивов: материальный интерес, соответствие социальным этическим нормам (общественное признание или осуждение) и совесть, укреплённая верой в Бога. Внутрличностный конфликт героев повести изложен в описании сна мужа Марии, продавщицы, у которой выявлена недостача и которой односельчане собрали деньги для её покрытия. Собрали больше, чем нужно. Но Мария отказалась брать сверх необходимого, несмотря на уговоры односельчан. Многим она помогала, давала в долг. И тем, кто положил сверх положенной суммы, было предложено забрать лишнее из комнаты, где находились собранные для Марии деньги. Люди поднимались, заходили и возвращались на свои места. Распутин пишет: «Последней идёт Комариха. Кузьма видит, как она вскакивает, оглядываясь, прикрывает за собой дверь. И вдруг ещё там, в музыкальной комнате, раздаётся её крик.

Комариха выбегает, обводит зал обезумевшими глазами и кричит:

– Там их нет! Нет ни копейки! Я хотела взять только рубль.

Зал взрывается от смеха. Люди хватаются за животы, визжат и стонут, показывают друг другу на Комариху пальцами. Комариха стоит посреди зала с открытым ртом и вдруг, не выдержав, тоже начинает смеяться» [Распутин, 1967, 23]. Автор показывает здесь поведение людей в двух ситуациях: «на миру» и один на один со своей совестью (в комнате никого нет, только ёмкость с деньгами). В первой ситуации (на виду у всех, «на миру») человек хочет казаться лучше, чище в глазах окружающих, достойнее. Каждый уговаривал Марию взять всю собранную для неё сумму. Во втором случае необходимость казаться отпадает, с совестью договариваются, она молчит (Комариха хотела взять только один рубль, другие, видимо, больше). Вера в высшего духовного цензора (Бога) и понятие греха, также, как и страха, отсутствуют. Нещадно, без какой-либо скидки на родной ему менталитет, писатель описывает сцену – реакцию зала (смех) на результат очередного последнего похода за «излишками» денег. Смех – это психологическая разрядка в ожидании итога, которого можно было бы избежать, не поддавшись искушению. «Смех – это не свобода, а освобождение; разница для мысли очень важная. <...> Конкретный опыт смеха заставляет нас переживать особые моменты несвободы, специфические именно для смеха» [Аверинцев, 1992, 7]. Речь идёт о несвободе интеллектуально-духовной, о людях, чьи представления заведомо ограничены рамками десакрализованного мира. Свобода для В.Г. Распутина вне веры в Бога может принимать формы внеморальной свободы. Такую свободу он не признает.

Этой повестью В.Г. Распутин недвусмысленно заявляет, что в ситуации конкуренции внутреннего (совести) и внешнего (моральные нормы общества) первое проигрывает, если не опирается на веру в Бога. Религиозность здесь рассматривается как гарантия сохранения в человеке человечности.

Для В.Г. Распутина религия и как социальный институт, и как вера необходимы, чтобы люди не потеряли совесть, волю к жизни и любовь к Отечеству [Распутин, 2015]. Для него вера в Бога – один из критериев морально-нравственной состоятельности человека. Именно она делает его поистине свободным. Историю православия в России он не отделял от становления духовной культуры российского государства. «Выбор, сделанный 1000 лет назад князем Владимиром Святославовичем, – пишет

он, – имел для нашей Родины столь огромные последствия, что у нас сегодня нет возможности приблизиться к их полному осознанию. Это можно сравнить с тем, что, имея землю, Русь получила небо, а славянин, имея тело, получил душу» [Распутин, 2015, 71]. При сравнении православия с католичеством, а также с другими религиями, писатель всегда подчёркивал лишь их особенность, которая обусловлена объективными факторами и никогда не ставил этот вопрос в контексте иерархической нравственной окраски. Образно он рассматривал католичество и православие как сводных братьев, имеющих разных отцов и различающихся как форма и содержание [Там же, 74]. Приводил примеры о терпимости православия к язычеству. Анализируя религиозный раскол в России, настаивал на его морально-нравственных, мировоззренческих основаниях, не укладываясь только в церковно-религиозные формальные рамки. «Книжную справку» рассматривал лишь как повод для раскола. Достижения раскольников в организации хозяйственной деятельности выводил из православной трудовой этики, для которой характерно «братство и общинность», «обязательная взаимоподдержка, спаянность и культ труда» [Распутин, 2015, 79]. Рост экономики ставил в зависимость от духовных ценностей старообрядцев. С В.Г. Распутиным солидарен в этом вопросе исследователь традиций старообрядчества российских поморов Д.С. Ермолин [Ермолин, 2022].

В.Г. Распутин, для которого этические вопросы увязаны с религией, не мог не озадачиться метафизическими основаниями бытия. В 80-х годах в творчестве русского писателя «онтологические», «экзистенциальные» вопросы «становятся неким стержнем произведений», – подчёркивает аналитик его творчества И.В. Попова. «На передний план, – пишет она, – выдвигаются мотивы ощущения человеком многомерности бытия, скрытого смысла жизни, мотивы тоски, печали по миру Божьему, ограниченности человеческого знания и номинативного слова, единства в человеке сознательного и бессознательного начал, иррациональности глубин человеческого подсознания» [Попова, 2002, 79]. Именно на этот период приходится крещение В.Г. Распутина в православие (1980 год), когда ему было уже 43 года. Думается, что совпадение трансцендентальной проблематики с осознанным выбором русского писателя нельзя считать случайным.

И.В. Попова, анализируя этот период творчества В.Г. Распутина, говорит о становлении «авторской» прозы, то есть о максимальном сближении мировоззренческих позиций автора и героев его творчества [Там же, 84]. В рассказе «Что передать вороне» он описывает состояние действующего лица, открывшего для себя качественно иной, «отстоящий» от него мир, внутри которого он «очутился совершенно случайно» и который по своим характеристикам противоположен тяжести материального мира [Распутин, 1981, 15]. Устами Сани из рассказа «Век живи – век люби» подчёркивает огромную неизъяснимость иного мира, как тайны, лишь намекающей на исполнение какого-то высшего замысла и определяющей, способен ли герой на его воплощение [Распутин, 1884]. Необходимо подчеркнуть, что понятие «нематериальности», «сверхестественности» иного мира отражает у В.Г. Распутина не результат естественного эволюционного процесса, а творение Бога. На это указывает венчающая рассказ «Что передать вороне» фраза «Господи, поверь в нас: мы одиноки» [Распутин, 1981, 18].

Важнейшее место в деревенской прозе занимает природа. Она пронизывает собой и этическую, и онтологическую проблематику. Ею вдохновляются сами писатели-деревенщики. Ей обязаны, подчёркивает В.Г. Распутин, своим существованием «обе культуры, народная и дворянская», природа была «древнее и знатнее любого старинного прославленного рода, просиявшего в российской истории» [Распутин, 2015, 593]. Природа и человек в деревенской прозе представляют собой единое целое. При этом природе, а не человеку, придаётся приоритетное значение и в аксиологическом плане. По мысли В.Г. Распутина, природа сама по себе, без вмешательства человека не может быть безнравственной. Ей человек обязан своим моральным состоянием, удержанием в благоразумных рамках нравственности.

У В.М. Шукшина природа и человек взаимозависимые страдательные субстанции, вопрошающие о своём предназначении. В рассказе «Залётный» Саня, смертельно больной человек, переехавший из города в деревню, в последние ми-

нуты своей жизни просит принести ему веточку малины, что растёт под плетнём. «Сходи, Филипп... дай веточку малины... под плетнём растёт. Только пыль не стряхни... Принеси» [Шукшин, 1992, 485]. Не о Боге его мысли и чувства в последние минуты жизни, а о веточке малины со следами пыли. К Богу он обращается с мольбой дать ему хотя бы полгода для того, чтобы нарадоваться созерцанием природной красоты во всем её разнообразии и противоречии. О природе его мысли, но и природа нуждается в человеке, поскольку она создала человека для того, чтобы познать саму себя, но эта попытка оказалась бесплодной из-за неизбежной смертности человека [Там же]. Герой одноимённого рассказа В.М. Шукшина Стёпка совершает побег из тюрьмы, чтобы только свидеться с деревней (малой Родиной). Поступок его противоречит здравому смыслу. До конца срока оставалось три месяца. Но Стёпку замутили сны. Каждую ночь снилась ему деревня. После побега прибавили ещё два года, но свидание с малой Родиной, как подчёркивает сам герой рассказа, подкрепили его душевные силы. Теперь он может досидеть спокойно.

И у В.М. Шукшина, и у В.Г. Распутина природа –местилище души (душ), «общее чувствовалище» (термин В.Г. Распутина из рассказа «Что передать вороне?»), подпитывающее человека тем, что необходимо для прочности бытия. Для Распутина она (природа) –необходимый этап к миру Божественному. В очерке о Байкале он пишет: «Быть может, между человеком и Богом стоит природа, и пока не соединившись с нею, не двинешься дальше. Она не пустит. А без её пригласительного участия и препровождения душа не придёт под сень, которой она домогается» [Распутин, 2015, 423]. Понимание природы В.Г. Распутиным переключается с Софией Вл. Соловьева –одушевлённой, оформленной Богом материи.

Надо отметить, что органичное взаимодействие с природой, сродни религиозному чувству, характерно не только для православия, но и для синкретических восточных верований, представители которых наделяют природу не только «антропоморфными чертами», но и «приравнивают к божеству» [Забяко, Цмыкал, 2018, 238].

В.М. Шукшин вопрос о существовании мира, находящегося за природой и до природы, оставляет открытым. Бог у него –понятие искомое. Объективно существует только жизнь, объемлющая всё реально существующее –созданное и несозданное человеком, добро и зло, красивое и уродливое, истину и ложь. Это широкое понимание жизни он вкладывает в уста попа в рассказе «Верую». Поп особый, не сумевший утвердительно ответить на вопрос о существовании вечного добра, вечной справедливости, вечной Высшей силы. А должен был бы по статусу ответить утвердительно. Именно это сомнение в существовании мира горнего, исходящее от попа, принудило визави в рассказе «Верую» назвать его неправильным попом, каких не бывает. Сам В.М. Шукшин в беседе с корреспондентом итальянской газеты «Унита» 17 мая 1974 года говорит, что этот персонаж им «выдуманный» для сшибки «совсем полярных каких-то вещей», «разных представлений о жизни» [Распутин, 1992, 555]. Существуют ли такие попы в действительности? Думается, что в церкви, как и в мире, –неожиданностей хватает.

Незавершённость размышлений В.М. Шукшина относительно реальности божественного мира отчасти согласуется с его принципом –показывать только Правду жизни. «Тот рассказ хорош, –пишет он, –который чудом сохранил это движение, не умертвил жизни, а как бы “пересади” её, не повредив, в наше читательское сознание» [Шукшин, 1985, 578]. Правду с большой буквы он называет нравственностью и увязывает её не просто с талантом писателя, но и с его ценностными принципами: мужеством, честностью и близостью к народу. Народ всегда разберётся, где правда, а где лакировка жизни. Любой краской. Последнее считал недопустимым, безнравственным. В связи с этим, боясь быть заподозренным в искажении действительности, считал необходимым объяснить читателю, почему его герой Гринька Малюгин в одноимённом рассказе совершает героический поступок, рискуя своей жизнью. Думается, что в этом (в объяснении) нет необходимости. В жизни достаточно примеров самоотверженности и альтруизма. Например, офицер российских войск связи С.А. Солнечников погиб, накрыв собой гранату, взрыв которой мог унести жизни многих солдат (Амурская область, 2012 год). Подобные примеры можно продолжить. Поступки обоих героев –и жизненного, и книжного –

инстинктивны (времени «на подумать» не было). Здесь можно говорить о постановке писателем проблемы истока альтруистического нравственного начала в человеке, что требует отдельного анализа, включающего исследование влияния на процесс воспитания изучения духовных основ конкретных исторически складывающихся культур [Воронина, Забияко, Завадская, Пелевина, 2013].

Если человека духовного в понимании православия (духовный – это верующий в Бога) сложно отыскать у В.М. Шукшина, это, скорее, будет – ищущий Бога, то человек душевный – «основное и кричащее» явление в прозе алтайского писателя. «Не было у нас за последние десятилетия другого такого художника, который бы столь уверенно и беспощадно врывается во всякую человеческую душу и предлагал ей проверить, что она есть, в каких просторах и далях она заблудилась, какому поддавалась соблазну, или, напротив, что помогло ей выстоять остаться в верности и чистоте». [Распутин, 2015, 630–631].

В рассказе «Стенька Разин» главный герой Васека меняет одну работу за другой, потому что «души нету в работе» [Шукшин, 1992, 22]. Лёнька из одноименного рассказа болеет душой из-за разлуки с деревней, где есть «горизонт» и «чистое поле» [Шукшин, 1992, 67]. Шорник Антип Калашников из рассказа «Одни» трудится день и ночь ради денег, попускаемый жадной женой. Но душа его – «бессловесная глубокая любовь всей его жизни – балалайка» [Шукшин, 1992, 155]. Мечтает о равновесии в душе Иван Петин в рассказе «Раскас». Наваливается по воскресеньям «нутряная», «едкая тоска» на Максима в рассказе «Верую» [Шукшин, 1992, 538]. У Егора Прокудина из повести «Калина красная» после анонимного свидания с матерью «откровенно болела душа, мучительно ныла, точно жгли её там медленным огнём» [Шукшин, 1985, 439].

В литературоведении некоторые исследователи за героями В.М. Шукшина закрепили характеристику маргиналов, подчёркивая их стремление отстоять право на собственное личное пространство. В этой связи интерес вызывает исследование доктора филологических наук, профессора Амурского государственного университета А.А. Забияко одной из форм маргинализации – юродства [Забияко, 2008].

В рассказах и повестях В.М. Шукшина место отрицателей души (подобно материалистам и позитивистам) занимают обычно люди практически ориентированные, не склонные тратить время на разные пустяки. Очень часто это место занимают жёны страдающих героев, требующих видимых доказательств душевной болезни по аналогии с очевидными симптомами физических недугов. Исключение из этого многочисленного «племени» составляют матери. В.Г. Распутин в статье о В.М. Шукшине даёт объяснение этому феномену.

Причину душевных переживаний своих героев сам В.М. Шукшин объясняет недостатком знаний о вещах сложных, к которым можно отнести и вопросы о смысле жизни отдельного человека и человечества в целом, и вопросы о соответствии человека и человечества правде-нравственности, и о том, существует ли таковая (правда-нравственность) сама по себе так, чтобы ничего не надо добавить к ней или убавить.

Тема обновления человека, его ума, сердца, воли и тела – главная в творчестве обоих писателей. Для обоих утвердительный ответ на вопрос о существовании Бога не исключает работу человека по его созиданию в собственной душе.

Заключение

Выбор автором статьи для анализа заявленной темы творчества данных писателей определяется особенностью их позиций, во многом несовпадающих. Для В.Г. Распутина вера в Бога, как решающий фактор нравственной жизни, не вызывает сомнений. Он рисует ситуации, в которых герои его рассказов, ограниченные рамками десакрализованного мира, выпадают из морально-нравственного пространства. Религиозность для него есть возможность сохранения человеческого в человеке. Для героев В.М. Шукшина Бог – понятие искомое. Его размышления о связи нравственности с верой в Бога нельзя назвать завершёнными. В его произведениях душевных – много, духовных – почти нет. Однако душевные переживания героев его произведений – индикатор сдвига человека от души к духу. И у В.М. Шукшина, и у В.Г. Распутина особое место занимает природа, соответственно, как необходимая

подпитка, обеспечивающая прочность бытия, и как необходимый этап к миру божественному. Вопросы о соотношении тела, души и духа решаются, преимущественно, в дуалистическом ключе. Однако в онтологически ориентированных рассказах Распутина можно усмотреть и заявления о триедином подходе.

Библиографический список

1. Аверинцев, С.С. Бахтин, смех, христианская культура / С.С. Аверинцев // М.М. Бахтин как философ. – М.: Наука, 1992. – С. 7–19.
2. Бязрова, Д.Б. Актуализация проблемы соотношения религиозной и светской морали в ситуации парадигмальной неустойчивости / Д.Б. Бязрова // Религиоведение. – 2022. – № 4. – С. 139–147.
3. Веселовский, А.Н. Историческая поэтика / А.Н. Веселовский. – М.: Высшая школа, 1989. – 406 с.
4. Ермолин, Д.С. Мир печорских старообрядцев глазами Д.Д. Травкина: конфессиональные границы, ресурсы и трансформации в первой трети XX в. / Д.С. Ермолин // Религиоведение. – 2022. – № 4. – С. 49–54.
5. Забияко, А.А. Юродство как форма литературного поведения / А.А. Забияко // Религиоведение. – 2008. – № 2. – С. 166–178.
6. Забияко, А.А. Религиозные искания дальневосточной эмиграции: метаморфозы этнокультурной идентичности / А.А. Забияко, О.Е. Цмыкал // Религиоведение. – 2018. – № 4. – С. 131–145.
7. Забияко, А.П. Основы религиозных культур и светской этики в Амурской области в контексте общей религиозной ситуации в России и в регионе / А.С. Воронина, А.П. Забияко, Е.А. Завадская, О.В. Пелевина // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 122–150.
8. Панарин, А.С. О державнике–отце и либеральных носителях «эдипова комплекса» / А.С. Панарин // Газ. «Завтра». – 2003. – № 16 (491).
9. Попова, И.В. Авторская концепция бытия и ее воплощение в поэтике рассказов В. Распутина «Век живи - век люби», «Что передать вороне», «Наташа», «Видение» / И.В. Попова // Вестник ТГУ. – 2002. – выпуск 4 (28). – С. 77–85.
10. Распутин, В.Г. «Век живи - век люби» / В.Г. Распутин «Роман-газета», 1884. – № 17 (999). – С. 1–13.
11. Распутин, В.Г. Деньги для Марии / В. Г. Распутин // Ангара : лит.-художествен. и обществен.-политич. альм. – 1967. – № 4: июль-август. – С. 12–51.
12. Распутин, В.Г. «Из байкальского дневника» / В.Г. Распутин / У нас остаётся Россия: Очерки, эссе, статьи, выступления, беседы / Сост. Т. И. Маршковой, предисл. В. Я. Курбатова / Отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2015. – С. 417–448.
13. Распутин, В.Г. Из глубин в глубины / В.Г. Распутин / У нас остаётся Россия: Очерки, эссе, статьи, выступления, беседы / Сост. Т.И. Маршковой, предисл. В. Я. Курбатова / Отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2015. – С. 70–83.
14. Распутин, В.Г. «Имеет силу национального пароля» / В.Г. Распутин / У нас остаётся Россия: Очерки, эссе, статьи, выступления, беседы / Сост. Т.И. Маршковой, предисл. В.Я. Курбатова / Отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2015. – С. 589–597.
15. Распутин, В.Г. Твой сын, Россия, горячий брат наш... / В.Г. Распутин / У нас остаётся Россия: Очерки, эссе, статьи, выступления, беседы / Сост. Т.И. Маршковой, предисл. В.Я. Курбатова / Отв. ред. О.А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2015. – С. 603–631.
16. Распутин, В.Г. У нас остаётся Россия: Очерки, эссе, статьи, выступления, беседы / Сост. Т.И. Маршковой, предисл. В.Я. Курбатова / Отв. ред. О.А. Платонов. / В.Г. Распутин. – М.: Институт русской цивилизации, 2015. – 1200 с.
17. Распутин, В.Г. «Что передать вороне» / В.Г. Распутин // Сибирь: лит. -художествен. и обществен.-политич. двухмесячник. – 1981. – № 5. – С. 3–18.
18. Рачков, П.А. Правда–справедливость / П.А. Рачков // Вестник Московского университета. – Серия 7. Философия. – 2006. – № 1. – С. 83–107.
19. Спицын, Е. Хрущёвская слякоть. Советская держава в 1953–1964 годах / Е. Спицын. – М.: Концептуал, 2019. – 592 с.
20. Толстой, Л.Н. О науке / Л.Н. Толстой / Педагогические сочинения / Сост. Н.В. Вейкшман. – М.: Педагогика, 1989. – С. 457–471.
21. Шукшин, В.М. Собрание сочинений: В 6-ти т. Т. 2. Комм. Л. Аннинского, Л. Федосеевой-Шукшиной. – М.: Мол. гвардия, 1992. – 558 с.

22. Шукшин, В.М. Собрание сочинений: В 3-х т. Т. 3. Рассказы 1972–1974 годов. Повести. Публицистика / Сост. Л. Федосеева-Шукшина; Комментар. Л. Аннинского, Л. Федосеевой-Шукшиной. – М.: Мол. гвардия, 1985. – 671 с.

Текст поступил в редакцию 12.06.2023.

Принят к печати 11.07.2023.

Опубликован 28.03.2024.

References

1. Averintsev S.S. *Bahtin kak filosof* [M.M. Bakhtin as a Philosopher]. Moscow: “Nauka” Publ., 1992, pp. 7–19 (in Russian).
2. Byazrova D.B. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2022, no. 4, pp. 139–147 (in Russian).
3. Veselovsky A.N. *Istoricheskaya poetika* [Historical poetics]. Moscow: Higher School, 1989, 406 p. (in Russian).
4. Yermolin D.S. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2022, no. 4, pp. 49–54 (in Russian).
5. Zabyako A.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2008, no. 2, pp. 166–178 (in Russian).
6. Zabyako A.A., Tsymkal O.E. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2018, no. 4, pp. 131–145 (in Russian).
7. Voronina A.S., Zabiako A.P., Zavadskaya Ye.A., Pelevina O.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2013, no. 2, pp. 122–150 (in Russian).
8. Panarin A.S. *Zavtra* [Tomorrow]. 2003, no. 16 (491) (in Russian).
9. Popova I.V. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Tomsk State University]. 2002, is. 4 (28), pp. 77–85 (in Russian).
10. Rasputin V.G. *Roman-gazeta* [Novel-Newspaper]. 1884, no. 17 (999) (collection), pp. 1–13 (in Russian).
11. Rasputin V.G. *Angara: literaturno-khudozhestvennyy i obshchestvenno-politicheskiy al'manakh* [Angara: literary, artistic and socio-political almanac]. 1967, no. 4: July–August, pp. 12–51 (in Russian).
12. Rasputin V.G. *U nas ostayetsya Rossiya: Ocherki, esse, stat'i, vystupleniya, besedy* [Russia remains with us: Essays, essays, articles, speeches, conversations]. Moscow: Institute of Russian Civilization, 2015, pp. 417–448 (in Russian).
13. Rasputin V.G. *U nas ostayetsya Rossiya: Ocherki, esse, stat'i, vystupleniya, besedy* [Russia remains with us: Essays, essays, articles, speeches, conversations]. Moscow: Institute of Russian Civilization, 2015, pp. 70–83 (in Russian).
14. Rasputin V.G. *U nas ostayetsya Rossiya: Ocherki, esse, stat'i, vystupleniya, besedy* [Russia remains with us: Essays, essays, articles, speeches, conversations]. Moscow: Institute of Russian Civilization, 2015, pp. 589–597 (in Russian).
15. Rasputin V.G. *U nas ostayetsya Rossiya: Ocherki, esse, stat'i, vystupleniya, besedy* [Russia remains with us: Essays, essays, articles, speeches, conversations]. Moscow: Institute of Russian Civilization, 2015, pp. 603–631 (in Russian).
16. Rasputin V.G. *U nas ostayetsya Rossiya: Ocherki, esse, stat'i, vystupleniya, besedy* [Russia remains with us: Essays, essays, articles, speeches, conversations]. Moscow: Institute of Russian Civilization, 2015, 1200 p. (in Russian).
17. Rasputin V.G. *Sibir': literaturno-khudozhestvennyy i obshchestvenno-politicheskiy dvukhmesyachnik* [Siberia: literary-artistic and socio-political bimonthly]. 1981, no. 5, pp. 3–18 (in Russian).
18. Rachkov P.A. *Vestnik Moskovskogo universiteta* [Bulletin of the Moscow University]. Series 7. Philosophy. 2006, no. 1, pp. 83–107 (in Russian).
19. Spitsyn E. *Khrushchovskaya slyakot'. Sovetskaya derzhava v 1953–1964 godakh* [Khrushchev slush. Soviet power in 1953–1964]. Moscow: Conceptual, 2019, 592 p. (in Russian).
20. Tolstoy L.N. *Pedagogicheskie sochineniya* [Pedagogical essays]. Comp. N.V. Veikshman. Moscow: Pedagogy, 1989, pp. 457–471 (in Russian).
21. Shukshin V.M. *Sobraniye sochineniy: V 6-ti t. T. 2. Komm. L. Anninskogo, L. Fedoseyevoy-Shukshinoy* [Collected Works: In 6 vols. Vol. 2. Comm. L. Anninsky, L. Fedoseeva-Shukshina]. Moscow: Mol. guard, 1992, 558 p. (in Russian).
22. Shukshin V.M. *Sobraniye sochineniy: V 3-kh t. T. 3. Rasskazy 1972–1974 godov. Povesti. Publitsistika. Komment. L. Anninskogo, L. Fedoseyevoy-Shukshinoy* [Collected Works: In 3 vols. T. 3. Stories 1972–1974. Tales. Publicism. Comment. L. Anninsky, L. Fedoseeva-Shukshina]. Moscow: Mol. guard, 1985, 671 p. (in Russian).

Submitted for publication: June 12, 2023.

Accepted for publication: July 11, 2023.

Published: March 28, 2024.



Ануфриева Н.В.

Уральский федеральный университет им. Первого президента России Б.Н. Ельцина
630002, Россия, г. Екатеринбург, пр. Мира, 19
nvp.anufrieva@gmail.com

Лицевой старообрядческий сборник нач. XX в.: история рукописи, особенности текста и авторского оформления



Аннотация. Статья посвящена рассмотрению текста и миниатюрного ряда сборника нравоучительного характера, составленного и оформленного известным деятелем федосеевского согласия, книгоиздателем, гравёром, переплётчиком, иконописцем, просветителем Лукой Арефьевичем Гребневым (1867–1932). Кроме того, сделана попытка проследить судьбу этой уникальной рукописи,

а также всего духовного наследия Л.А. Гребнева. Отдельные факты биографии семьи Гребневых удалось восстановить благодаря фонозаписи рассказа внучки составителя сборника Агнии Фоминичны Гребневой. Представленная рукопись показывает, насколько разносторонним человеком был Л.А. Гребнев. Обладая незаурядным талантом грамотного составителя и переписчика текстов, он был ещё и великолепным художником-миниатюристом. Рукопись включает в себя 79 иллюстраций, в том числе 5 незавершённых, которые показывают художественный вкус их создателя, индивидуальный стиль, авторское отношение к тексту и рисунку. Используя материал нравоучительного характера, взятый из популярных сборников «Зерцало Великое», «Звезда Пресветлая», «Римские деяния» и др. мастер постарался донести до читателя важные христианские истины, а детальное иллюстрирование сюжетов помогло нагляднее и понятнее показать и объяснить эпизоды текста, сделать его доступнее и интереснее. Изучение данного памятника имеет большое значение, поскольку это важный элемент региональной культуры Вятского края, вписанный в общий большой пласт старообрядческой культуры конца XIX – начала XX вв. Кроме того, сборник представляет большую ценность как редкий художественный артефакт, поскольку это единственная выявленная на сегодняшний день полностью иллюстрированная рукопись, которую создала рука выдающегося мастера книги Луки Арефьевича Гребнева.

Ключевые слова: старообрядчество, лицевой сборник, Лука Гребнев, рукопись, миниатюра, сюжеты и рисунки, особенности иконографии

Natalia V. Anufrieva

Ural Federal University
19 Mira av., Yekaterinburg 630002, Russia
nvp.anufrieva@gmail.com

Illuminated Old Believer Miscellany of Early 20th Century: History of the Manuscript and Features of the Text and Author's Design

Abstract. The article examines a text and a series of miniature of a miscellany of didactic nature, compiled and designed by a famous figure from the Fedoseevtsy denomination: book publisher, engraver, bookbinder, icon painter, and educator Luka Arefyevich Grebnev (1867–1932). Additionally, an attempt has been made to trace the fate of this unique manuscript, as well as L.A. Grebnev's entire spiritual legacy. Thanks to the sound recording of Agnia Fominichna Grebneva, a granddaughter of the miscellany compiler, separate facts from the biography of the Grebnev family were restored. The presented manuscript demonstrates how versatile L.A. Grebnev was. Having an outstanding talent for compiling and copying texts, he also excelled as a miniaturist. The manuscript contains 79 illustrations, 5 of which are unfinished, demonstrating the artistic taste and individual style of their creator as well as his attitude towards the text and drawing. Using material of a didactic nature, taken from the popular miscellanies "Great Mirror", "Bright Star", "Roman Acts" and others, the master tried to convey important Christian truths to the reader. Detailed illustrations of the plots help to show and explain the episodes in the text more clearly and make it more accessible and interesting. The study of this manuscript is of great importance because it is an important element of the regional culture of the Vyatka region, which is inscribed in the overall layer of Old Believer culture from the late 19th to early 20th century. In addition, this miscellany has great value as a rare artistic artifact because it is the only

fully illustrated manuscript known today, created by the hands of the outstanding bookmaster, Luka Arefyevich Grebnev.

Key words: Old Believers, illuminated miscellany, Luka Grebnev, manuscript, miniature, plots and drawings, features of iconography

Вступление

О личности и деятельности замечательного старообрядческого деятеля фэдосеевского согласия Луки Арефьевича Гребнева известно и написано уже немало [Амосов, Пихоя, 1991, 3–36; Починская, 2000, 55–84; Починская, 2005, 137–173; Починская, 2014, 237–245; Семибратов, 2005; Михеева, 2018, 130–142 и др.]. Будучи человеком разносторонне одарённым, Л.А. Гребнев активно и плодотворно занимался книгоиздательством, переплётной деятельностью, гравированием, литейным делом. Он был духовным наставником, проповедником, писателем, иконописцем, переписчиком и оформителем рукописных книг, преподавателем крюкового пения и даже реформатором певческого искусства. Будучи прекрасным знатоком Священного Писания, евангельских и апокрифических текстов, библейской истории, сочинений раннехристианских писателей, Лука Арефьевич занимался составлением сборников нравоучительного, религиозно-воспитательного характера, задачей которых было просветительство и воспитание у верующих чувства верности христианским началам нравственности, убеждённости в следовании христианской истине.

Рукописный лицевой сборник религиозно-дидактического характера начала XX в. собрания Лаборатории археографических исследований Уральского федерального университета (IX.375р), составленный Лукой Арефьевичем Гребневым – это уникальный образец грамотно и талантливо составленного сборника, состоящего из логически выстроенного ряда рассказов назидательного характера, отдельных фрагментов, выписок, цитат из произведений. В сборнике показаны чудеса, явленные Господом людям для укрепления их веры, показаны примеры поведения истинного христианина и примеры соблазна и искушения человека бесами, даны указания как сохранить в чистоте душу и избежать греха. Занимательные рассказы-примеры в рукописи идут в сопровождении красочных миниатюр. Это многочисленные картинки, которые расположены практически на каждом листе рукописи (особенно в начале), детально иллюстрируя и уточняя отдельные положения текста. Сборник полностью составлен, переписан и оформлен рукой Луки Арефьевича Гребнева.

Задачи исследования

Первой задачей статьи является рассмотрение истории рукописи и всего наследия Л.А. Гребнева. Какая история стоит за этой красивой книгой, как сложилась её судьба? Что было сохранено из наследия выдающегося издателя и что потеряно? С какими событиями и людьми связаны безвозвратные потери?

Второй задачей ставим рассмотрение текста и миниатюрного ряда сборника нравоучительного характера, составленного Л.А. Гребневым по следующим направлениям: анализ сюжетов сочинений и порядок их расположения в сборнике, соотношение текста и миниатюр, выделение иконографических особенностей миниатюр, авторские пометы к тексту и миниатюрам.

История рукописи и всего наследия Л.А. Гребнева

История нашей книги сродни истории жизни человека, претерпевшего множество испытаний на своём пути. Далеко не все факты установлены на сегодняшний день, но даже то, что уже известно, достойно воплощения на страницах увлекательного художественного произведения либо на экране кино.

Основным источником, проливающим свет на судьбу этой рукописи, а также всего наследия Л.Ф. Гребнева является фонозапись беседы сотрудника ЛАИ УрФУ Починской И.В. с внучкой Луки Арефьевича Агнией Фоминичной Гребневой, сделанная в феврале 2000 года¹. Тогда же рукопись была подарена университету А.Ф. Гребневой.

Агния Фоминична в ходе беседы рассказала о нелёгкой судьбе, выпавшей на долю Луки Арефьевича и его семьи [Починская, 2014, 237–245]. Опуская детали жизнеописания, остановлюсь только на информации, касающейся основных вех

истории семьи Гребневых, чтобы понять судьбу наследия Л.А. Гребнева (книги, иконы, печатные принадлежности, инструменты), в том числе и данного рукописного сборника.

Агния Фоминична была одним из троих детей сына Луки Арефьевича – Фомы. В 1930 году семью Фомы Лукича власти раскулачили, сослав его в «трудармию», представлявшую из себя, по словам Агнии Фоминичны «...те же самые лагерь, ещё похуже...» [Починская, 2014, 243]. В 1932 году был арестован по обвинению в контрреволюционной деятельности Лука Арефьевич. Он скончался по пути следования на поселение [Семибратов, 2022]. В этом же году умерла от тяжелой болезни жена Фомы Лукича Анна, мать Агнии Фоминичны. После этого дети остались под присмотром бабушки – Прасковьи Арефьевны, сестры Луки Арефьевича. В 1935 году Фома Лукич пришёл из «трудармии», вновь женился, и через некоторое время семья переехала в Старую Тушку, а бабушка Прасковья осталась в Дергачах, поскольку не поладила с новой снохой. В 1937 году Фома Лукич был арестован, и после этого Агния Фоминична уже не видела отца.

Скупые факты биографии человека, а за ними стоит череда утрат, боли и несчастий... По словам И.В. Починской, «...тяжёлые воспоминания, несмотря на их давность, периодически вызывали слезы на глазах Агнии Фоминичны» [Починская, 2014, 239]. Однако детское восприятие женщины сохранило и радостные моменты. Она с большой нежностью и уважением говорила о бабушке Прасковье, которая не только заменила детям мать, но и была для них наставником, учителем. Бабушка была грамотная, учила детей церковнославянской грамоте, воспитывала их, приучая с ранних лет к книгам. Красивую рукопись с картинками бабушка давала детям нечасто. Агния Фоминична вспоминала: «Книгу по праздникам бабушка нам давала, мы просили: «Бабушка, дай нам книгу с картинками» [Фонозапись, 2000]. Несмотря на утраты сначала в 1918 году, потом во время раскулачивания, наследие Луки Арефьевича было достаточно большим, поскольку Прасковья Арефьевна тщательно его оберегала, прятала, старалась сохранить, что могла.

Агнии Фоминичне, оставшейся без отца в 1937 году, вместе с братом и сестрой пришлось очень нелегко. Мачеха отказывалась их кормить и отправляла просить милостыню по домам, а после и вовсе выгнала из дома. Детям пришлось искать приюта у родственников. Агния Фоминична закончила семилетку, а потом пошла учиться в школу рабочей молодежи в Соликамске [Фонозапись, 2000]. Иногда она приезжала в свою деревню Дергачи. Рассказывала, что после смерти Прасковьи Арефьевны в 1942 году всё наследие Луки Арефьевича оказалось в руках у его племянницы Улиты Иудеевны (кроме сестры у Луки Арефьевича был родной брат Иуда Арефьевич). Агния Фоминична жаловалась, рассказывая, что Улита Иудеевна «... всё закрывала... <...> не допускала меня... она боялась меня как огня... ведь это же наше, моё, мне по закону принадлежит, по наследству...» [Фонозапись, 2000]. Агния Фоминична очень хотела сохранить всё ценное, что осталось от деда, но это было невозможно. Улита Иудеевна была непреклонна и ничего не хотела отдавать. Она говорила: «...вы сдадите всё в музей... вы записались в коммунистическую партию...» [Фонозапись, 2000], что неизменно вызывало улыбку у Агнии Фоминичны. Самое неприятное в этой ситуации было то, что Улита не особенно заботилась о сохранении наследия. По воспоминаниям Агнии Фоминичны, у Улиты Иудеевны появился приятель, или как его ещё называла Агния Фоминична, – «проходимец». Звали его Осип Егорович Шихалев. Вот что рассказывала Агния Фоминична об этом человеке: «Он никогда в жизни не работал. Во время войны был в Латвии, он был там полицаем... Когда война кончилась, он прибежал сюда к нам. И вот эта Улита Иудеевна... Вот там, где была типография, он там и скрывался у ней много лет. Выползет ночью куда, пройдёт, чтоб его никто не видел... Потом он и в Москве был, на Преображенском... Он собирал всё, он воровал... И все инструменты к нему перешли, к нему всё перешло. Он продавал везде-везде, ездил, продавал. Вот такой образ жизни вёл...» [Фонозапись, 2000]. Сейчас можно только предполагать, сколько ценных раритетов потеряно в результате деятельности этого «проходимца». В качестве иллюстрации к облику этого человека, Агния Фоминична рассказала один забавный эпизод, который случился в Старотушкинской моленной. Осип Егорович в поисках нового «то-

вара» повадился ходить в моленную к старушкам. Агния Фоминична рассказывала так: «...он прибежал рано к ним... потом, говорит, надо ехать, на “Заре” скоростной... а они потом хватились, хорошо, что хватились. Он набрал мешок икон и книги. Они побежали за ним вслед и вытрясли всё из мешка...» [Фонозапись, 2000]. Такая неудача настигла жадного до церковных ценностей товарища.

В продолжение истории семейного наследия Агния Фоминична рассказала, что после смерти Улиты Иудеевны «...всё, что ещё оставалось, перешло к сестре. Тоже Улита, сестра Ивана Григорьевича Гребнева, мужа Агнии Фоминичны². Вот это всё перешло к ней. Книги. Всё-всё. Она всё забрала...» [Фонозапись, 2000]. И здесь также не обошлось без потерь. Книги лежали в сарае дома у Улиты. Агния Фоминична сокрушалась: «...книги оставили в сарае, а дом продали марийцам» [Фонозапись, 2000]. Часть книг забрали двое дочерей Улиты, которые проживали в Тюменской области: «...Остальное увезли дочери, книги. Я несколько раз с ними беседу начинала. Не ваше – отдайте...» [Фонозапись, 2000]. Однако, Агния Фоминична так и не получила семейную коллекцию, по праву ей принадлежащую.

Рукописный лицевой сборник или та самая «книга с картинками», которую любила листать в раннем детстве Агния Фоминична, тоже побывала в разных руках, может, лежала в сарае, на чердаке или в грязном мешке. Следуя детским воспоминаниям Агнии Фоминичны, «она [книга] ещё в идеальном состоянии была» [Починская, 2014, 245]. Когда же книга поступила в университет, её состояние было далеко не идеальное – крышки переплёта оторваны от блока, листы рукописи ветхие и практически все в россыпи³. Можно только представить, какая непростая судьба была у этой книги, как, впрочем, и всего наследия Л.А. Гребнева. По словам Агнии Фоминичны, «...эта книга... где она только не была... там деревня Шорино, так вот там её и нашли. Потом её взяла моя троюродная сестра, Иуды Арефьевича внучка... Она попала в Латвию... Вот она мне из Латвии её привезла и сказала – ты её прямая наследница» [Фонозапись, 2000]. Это случилось уже в 1980-е годы. Книга вернулась к своей законной хозяйке, которая так долго её искала. В 2000 году, после встречи и тёплой беседы с сотрудником лаборатории Агния Фоминична, не задумываясь, решила передать эту ценную вещь на хранение в университет со словами: «...я её [книгу] вам отдам... я умру, всё естественно... боюсь, чтобы она не попала на помойку. А у вас пусть лежит в вашем большом хранилище» [Фонозапись, 2000; Починская, 2014, 245].

Анализ текста и миниатюрного ряда сборника

Сборник включает в себя пять иллюстрированных сочинений – «О славе небесной...» (6 мин.), «Слово о явлении иконы Иверской Божьей матери» (28 мин.), «Житие св. Харлампия» (33 мин.), «Слово св. Нифонта о русалиях» (6 мин.), «Слово св. Нифонта о трапезе» (2 мин.), фрагменты и выписки из различных сочинений, а также два полных сочинения: «Повесть о царице и львице» и «Слово о рассечении человеческого естества» без иллюстраций. Помещённые в начале сборника сочинения оформлены миниатюрами, выполненными в лист и размещёнными практически на каждом листе рукописи. Текст помещён на одной стороне листа, а миниатюра, относящаяся к этому тексту, на обороте предыдущего. Рисунки раскрашены temperными красками разных цветов, но неброско, контур тонко прорисован чернилами, особенно лица, складки одежд и проч. Художник сопровождал рисунки надписями, как правило, подписями имён или обозначением персонажа повествования, вероятно, для большей наглядности и понимания читателем сюжетной линии рассказа. Миниатюры раскрывают читателю содержание произведения с подробным показом деталей сюжета. С середины книги иллюстрации исчезают, и ряд сочинений и фрагментов идёт только в текстовом формате. В конце книги после одного из фрагментов на пустых листах художник сделал пять набросков рисунков к «Повести о царице и львице», что говорит о незаконченности оформления рукописи. Особенностью написания текста сборника является изменение почерка в начале и в конце книги. Сначала может показаться, что над перепиской сборника трудился не один человек. Однако это работа одного переписчика. Дело в том, что особенностью письма Л.А. Гребнева было достаточно частое изменение почерка. Он менялся у Луки Арефьевича в разные периоды времени. Это могло происходить, вероятно, под влиянием различных обстоятельств или даже настроения.

В начале рукописи составитель поместил рассказы из книги «Великое зеркало». Любимая и популярная книга «Великое зеркало» появилась на Руси в последней четверти XVII в. По распоряжению царя Алексея Михайловича был сделан перевод с польского сборника на латинском языке “Speculum Magnum exemplorum” (сборник примеров для проповедников) на церковнославянский. Однако текст, в целях освобождения от «католического налёта», был значительно видоизменён [Ромодановская, 1992, 165–166]. По словам Ромодановской Е.К., «...с самого своего появления на Руси «Великое Зерцало» было воспринято как произведение, вполне соответствующее традициям древнерусской дидактической литературы... сборник утратил характер переводного...» [Ромодановская, 1992, 167].

Одним из повествований, взятых из «Великого Зеркала», является сочинение «О славе небесной и о радости праведных вечной», которое помещено первым в сборнике Л.А. Гребнева. Здесь использован приём, который можно встретить в литературе жанра видений либо в сказках, – главный герой удивительным образом переносится в иную реальность, а потом вспоминает и рассказывает об этом. В сочинении повествуется о том, как инок, заслушавшись прекрасного пения птички, оказался в райском саду и не заметил, что прошло 300 лет. Когда же он вернулся в монастырь, то монахи не могли его узнать и только удивлялись его воспоминаниям трёхсотлетней давности. Один только игумен монастыря понял, что же произошло: «Игумен же прозорлив сый разуме, что ему бысть, удивися зело величию божию и возрадовася душою рече: “Блаженнии еси, господине отче, великия благодати сподобися еси от бога, еже видети славу и веселие праведных, иже триста лет за три часа вменишася ти”» [Сборник, 7]. Сочинение повествует о красоте и величии Божьего мира и о времени, как его относительной единице. Шесть миниатюр сопровождают текст этого небольшого сочинения. Рисунки просто и незамысловато передают точное содержание эпизодов текста, сопровождая подписями основных персонажей. На миниатюре, изображающей инока в райском саду, художник с почти детской непосредственностью переносит на лист своё видение Божьего мира, своё восхищение прекрасным садом и поющей птицей (илл. 1).

Рассказ «О славе небесной» или рассказ об иноке и птичке, по мнению Державиной О.А., был одним из наиболее часто переписываемых, вносился в различные сборники и чаще других сопровождался миниатюрами [Державина, 1960, 388–396]. Сравнивая рисунки разных сборников (собраний ГИМ, РГБ и Киевского университета), исследовательница делает вывод, что художники, не копируя друг друга, повторяют основные компоненты рисунка [Державина, 1960, 388–396]. Они отличаются степенью повествовательности (количество миниатюр – от 4 до 5) и отдельными изобразительными деталями. Изображения в сборнике Л.А. Гребнева наиболее близки к изобразительному ряду сборника собрания РГБ. Например, на второй миниатюре изображён момент, когда инок уже вышел из монастыря и идёт за летящей птичкой (существенный отличительный признак от миниатюр других списков, где птичка изображена залетевшей в монастырь). Однако, есть и отличия в нашем сборнике. В рукописи РГБ на одном пространстве миниатюры помещены две сцены: братия монастыря, слушающая рассказ инока, и сверху следующий сюжет – изображение смерти инока, лежащего в гробу, окружённого группой стоящих рядом монахов. В нашей рукописи эти сцены разведены, поэтому количество миниатюр к сочинению в сборнике Гребнева – шесть.



Илл. 1. Инок в райском саду / Сборник. Нач. XX в. Л. 1 об.

Вторым в сборнике помещено сочинение «Слово о иконе Пречистыя Владычицы нашей присно девы Марии во Иверском граде, како явилось новое чудо, о некоем юноши». В сочинении повествуется о происхождении чудотворной иконы Божьей матери, находящейся в Иверском монастыре на Афоне. Это предание известно в 3 вариантах: 1) рассказ о юноше, спустившем икону на море, спасая её от злых людей; 2) икона сама покинула город за его прегрешения и перебралась на Святую гору; 3) икона принадлежала благочестивой вдове, жившей близ Никеи, и она пустила реликвию на море, опасаясь угроз посланников императора-иконоборца [Буланин, 1989, 362–364]. Сочинение, помещённое в сборник Гребневым, – это первый вариант предания. Однако, здесь есть и свои текстовые особенности. Как правило, в первом варианте местом первоначального пребывания иконы обозначается город Трапезунд [Буланин, 1989, 362–364]. В нашем сборнике место проживания и смерти купца обозначено как «Иверский град» [Сборник, 11].

Как и в предыдущем сочинении сборника здесь также представлен сюжет, раскрывающий тему божественного чуда. Легенда повествует о том, как юноша был обманут и разорён родственниками после смерти его отца – богатого купца. Юноша решил спасти от воров главную семейную реликвию – икону Божьей матери, и пустил её по морю. Икона была найдена монахами на берегу моря и помещена в монастырь. Юноша, оставшись без средств к существованию, решил уйти в монастырь, а когда оказался там, то, вдруг, увидел свою дорожную икону. Монахи не поверили рассказу отрока о судьбе иконы и прогнали прочь из монастыря. Бедный юноша, усталый и голодный, упал на землю и заснул прямо у стен монастыря под палящим солнцем. В это время монахи пришли на службу и не увидели икону на своём месте. Они бросились на поиски и обнаружили её за стенами монастыря. Икона нависла над спящим юношей и прикрыла его от палящего солнца: «...икона Преч(ис)тыя Б(о)городицы выйде из ц(е)ркви за монастырь никому невидима бысть и ста на воздухе над отроком, осеняющее лице его от солнечных теплоты» [Сборник, 33] (илл. 2). Увидев это чудо, монахи поняли, что юноша не лгал. Они с большой честью приняли отрока к себе, а икона заняла своё постоянное почётное место.

Сюжет апокрифического повествования о приключениях юноши не только поучителен, но и увлекателен, насыщен занимательными деталями и подробностями. Рисунки миниатюр подробно, шаг за шагом «рассказывают» сюжет. Лица персонажей прописаны умелой рукой очень тонко и детально. Надписи, расположенные над персонажами, отличаются искусной каллиграфичностью и мастерством письма (илл. 3).

Следующим в сборнике помещено сочинение «Месяца февраля в 10 день Страдание святого священномученика Харлампия, епископа Магнисия града и иже с ним пострадавших» [Сборник, 39 об. – 90 об]. Текст этого сочинения был включён в Четьи-Минеи (жизнеописания и подвиги святых на каждый день года), составленные святителем Димитрием Ростовским (Туптало) в 1684–1705 г., и был обозначен как «День десятый. Страдание святого священномученика Харалампия, епископа Магнезийского и с ним мучеников Порфирия и Ваптоса и трёх мучениц жён» [Жития, 2010, 179–193].

Повесть рассказывает о воле, мужестве и стойкости епископа Харлампия, когда он принял страшные мучения от рук римлян – сначала от правителя провинции Магнезии Лукиана и его военачальника Луция (или Лукия), а потом от самого императора Септимия Севера, но не отступил от Христовой веры. Основная линия сю-



Илл. 2. Икона и спящий юноша / Сборник. Нач. XX в. Л. 34 об.

жета сводится к показу стойкости епископа Харлампия, его непоколебимой выдержки и огромной всепрощающей любви к людям, когда, несмотря на пытки, старец просил Бога простить мучителей, не оставить народ, в результате чего многие уверовали в Христа, увидев и ощутив Божественную силу.

В сборнике Гребнева последовательно отражён этот сюжет. Однако здесь присутствуют и некоторые особенности, которые касаются обозначений и имён персонажей. В начале сочинения на одной из первых миниатюр расположено изображение святого Харлампия, которого римские воины приводят к «царю Дуксу» (надпись на миниатюре). Изображается этот персонаж всегда в короне, а по тексту он обозначен ещё и как «Дукс Лукий». Слово «дукс» обозначало в Римской республике военного вождя, военачальника [Словарь]. Но в нашем сборнике это слово употреблено как имя собственное – царь Дукс либо Дукс Лукий, и этот персонаж предстаёт сидящим на троне, т.е. главой провинции. Второй персонаж, который именуется «игемоном», играет вторую роль или роль помощника, хотя, по сути, игемон – это наместник Рима, а значит, должен быть главным.

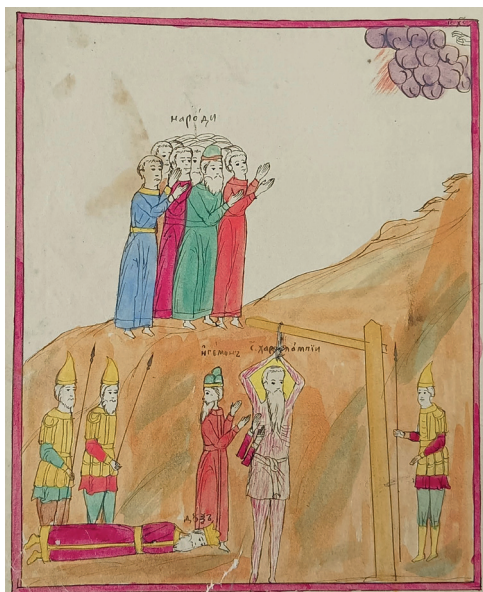
Таким образом, очевидна некоторая подмена понятий (должностей), но на сюжете это не отражается. Оба действующих лица являются истязателями св. Харлампия. «Царь Дукс» повелел воинам пытать святителя, и когда те не смогли добиться желаемого результата – отказа от веры, то сам Дукс Лукий решил продолжить жестокую пытку, к которой подключился и игемон: «...Дукс же Лукий восстав от места своего сам прият мучительское оружие и начат мучити Харлампия с(вя)таго, стружащее тело его, и абие отъятся руце от локтей аки мечем отсечены и прилепши к телу м(у)ч(ен)икову висеста. Дукс же безруку на землю пад взываше, чародей ешь ч(е)л(ове)к сей, помози ми, о игемоне. Притекши же игемон и видев висшия у тела мучникова Дуксовы руце и плюну в лице м(у)ч(ен)ику, и абие глава игемона обратися вспять...» [Сборник, 47]. Миниатюра детально и последовательно отображает это страшное действо: как, в ответ на издевательства, у мучителя Дукса отнялись руки и повисли рядом с телом святителя, как подошёл игемон и плюнул в лицо Харлампию, и тогда голова его повернулась «вспять», т.е. назад (илл. 4). Художник пытался в подробностях донести смысл повествования, акцентируя внимание на основных моментах сюжетной линии и помогая читателю увидеть и прочувствовать всю драматичность ситуации. Сюжет одной миниатюры передаёт, как правило, один эпизод, ставя целью точный и последовательный «пересказ» содержания главы изобразительными средствами. При этом многие миниатюры достаточно просты в исполнении, схожи с детскими картинками. Некоторые миниатюры, напротив, имеют очень тонкую прорисовку, отличающую руку мастера-профессионала. Царь «Семир», узнав о чудесах Харлампия, потребовал привезти его в Антиохию и отправил конное войско. Миниатюра с изображением коня, к которому привязали мучители святого Харлампия, отличается искусным исполнением (илл. 5). Конь человеческим голосом обличает воинов, называя их дьявольскими слугами, и призывает посмотреть внимательнее и увидеть «...с ч(е)л(ове)ком сим Х(рист)а Б(о)га и с(вя)таго Д(у)ха...» [Сборник, 53]. Несмотря на многие явленные Божественные чудеса, в том числе чудеса исцеления через святого Харлампия, царь приказал уничтожить его. Святитель, молясь перед смертью о спасении и благополучии людей на земле, «...умре безмечного посечения...» [Сборник, 89], т.е. душа отошла сама, без казни мечом, о чём возвестили



Илл. 3. Купец и приближающаяся смерть / Сборник. Нач. XX в. Л. 10 об.

воины, пришедшие к царю, рассказав, как они «...видевше д(у)шу его на н(е)б(е)са восходящую, и бысть ц(а)рь во удивлении и страхе велицем...» [Сборник, 89].

Художник стремился понятно и наглядно донести смысл важных эпизодов повествования. Чтобы прочнее связать рисунок и текст, он снабдил надписями не



Илл. 4. Мучения святого Харлампия / Сборник. Нач. XX в. Л. 46 об.



Илл. 5. Римляне везут святого Харлампия в Антиохию / Сборник. Нач. XX в. Л. 52 об.

только действующих лиц, но и всё, что окружает героев («церковь», «народы», «силы небесные» и др.). Благодаря такому уточнению перед читателем полнее раскрывается содержание произведения и даже настроение отдельных персонажей.

Следующие сочинения в сборнике – это иллюстрированные наставления св. отца Нифонта – «о русалиях» и о трапезе благочестивых людей и грешников. Популярное сочинение, в которых красочно и ёмко показаны образцы поведения добрых христиан и грешников. В первом сочинении речь идёт об увиденном св. Нифонтом зрелище, как бесы связали верёвками пляшущих и поющих людей: «...видев блаженный Нифонт яко поющих и скачущих беси едином ужем связавше влечаху...» [Сборник, 95] (илл. 6). Св. Нифонт объясняет пагубность вредных привычек для человека, поскольку это развлекает бесов, и сам Сатана наставляет их обольщать людей и способствовать занятиям, непотребным для верующего человека: «...понужайте христиане на пианство, и на игры, и на плясание и на иная...» [Сборник, 97].

Люди своими поступками и поведением привлекают в свою жизнь божественные или бесовские силы. В Слове о трапезе (следующее сочинение) описано поведение «благочестивых» и «злочестивых» людей. Свяtitель призывает верующих вести себя за трапезой скромно, без ругательств, сквернословия и т.д.: «...злая беседа отгоняет от трапезы анг(е)ли Божии... и приходят тёмные бесы, и всё бывает злое посреди обедающих...» [Сборник, 102] (илл. 7). Рисунки Гребнева скрупулёзно, с прорисовкой мельчайших деталей дают наглядные картины этического поведения верующих. Такие изображения воздействовали на сознание человека, иногда пугая его, например, изображением бесов, стоящих за спинами людей, а иногда воодушевляя на добрые поступки, заботу о близких, показывая красоту жизни вечной.

Следующие тексты, помещённые в сборник, не имеют иллюстраций. Это фрагменты, выписки из книг – Кормчей, Катехизиса, Зонаря, Гребника, Номоканона, толковой Псалтыри, Стоглава, Четых-Миней, Правил Никейского Собора, «Деяний церковных и гражданских» Ц. Барония, из сочинений Григория Нисского. Эти тексты продолжают важнейшую христианскую тему спасения, которого можно достичь правильным поведением, поддержанием чистоты мыслей и поступков.



Илл. 6. Пьянство и пляски людей – развлечение для бесов / Сборник. Нач. XX в. Л. 94 об.



Илл. 7. Поведение за трапезой «злочестивых» людей / Сборник. Нач. XX в. Л. 101 об.

Далее составитель поместил достаточно большую по объёму «Повесть о царице и львице». Популярный и любимый у русского читателя сюжет, где затронуты проблемы предательства и обмана, отчаяния и терпения, мужества, любви и огромной веры. Во многом это повествование схоже с волшебной сказкой, поскольку все беды и несчастья постепенно преодолеваются, и герои обретают счастье. Однако не случайно Л.А. Гребнев привлёк это сочинение в сборник религиозно-дидактического характера. По словам Чалковой Т.Ф., «... в образе царицы, напрасно гонимой, страдающей, но кроткой, покорной воле Бога, живущей по нормам христианской этики и испытывающей, в конце концов, на себе Божью справедливость, древнерусский читатель должен был увидеть идеал поведения» [Чалкова, 2011, 108–115]. В создании «Повести о царице и львице» использована традиционная схема жития-мученичества, в котором описаны мучения царицы. Сказочный сюжет был привлечён, чтобы воплотить авторской идеи было наглядным и красочным, а воздействие на читателя – сильным [Чалкова, 2011, 112].

По тексту «Повести о царице и львице» иллюстрации отсутствуют. Но далее, после следующего сочинения, включённого в сборник (выписки из Ц. Барония), на пустых листах Л.А. Гребнев сделал несколько чёрно-белых набросков-иллюстраций к Повести (илл. 8). Это пять рисунков пером, из которых два закончены и три не завершены. Фантастичность и особенная поэтичность сюжета не могли оставить равнодушным читателя, и, видимо, понимая это, Лука Арефьевич всё же решил дополнить повествование выразительными картинками.

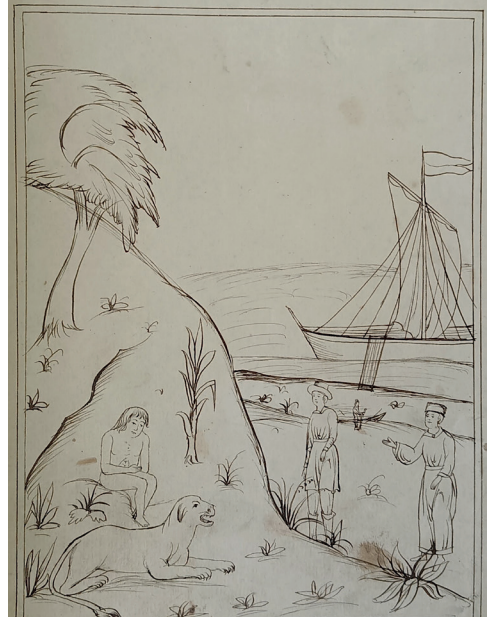
Завершает сборник сочинение XVII в. «Слово о рассечении человеческого естества». Составитель не сопроводил этот текст рисунками и орнаментом. Однако в начале сочинения отведено место под заставку (пустое пространство перед началом главы). Вероятно, художник всё же хотел украсить этот текст, но что-то помешало ему – или он просто не успел это сделать.

По всем признакам сборник был «рабочим», составитель вносил в него тексты постепенно, в разные периоды времени. Об этом говорят и различные почерки одной руки, и множественные карандашные пометы по листам рукописи. Лука Арефьевич, вероятно, работал с рукописью достаточно долгое время. Он не только вносил в сборник новые сочинения и выписки из книг, но и подвергал уже имеющийся текст редакторской обработке – раскрывал древнерусские цифровые обозначения, давал объяснения отдельным положениям текста, делал пометы, краткие коммен-

тарии и даже замены текста. К примеру, в сочинении «о русалиях» он заменил текст: «...игр не творите и сами не играйте, и играть не велите...» на более чёткую формулу: «...игр не творите и сами не играйте, и прочим у себе играти не попускайте...» [Сборник, 107].

Заключение

Знакомство с рукописным сборником, составленным Л.А. Гребневым, ещё раз показывает, что древнерусская традиция переписывания, оформления и иллюстрирования рукописей не утратила в поздний период, а, напротив, продолжала активно существовать в старообрядческих книгах. Грамотно и продуманно составленный рукописный сборник демонстрирует единство текстового и визуального материалов. Миниатюры, как значимый элемент в структуре книги, не только украшают рукопись, но и детально раскрывают наиболее важные стороны сюжета, отражая смысловые нагрузки сочинения. Рисунки, созданные рукой Гребнева, наглядно доказывают мысль Ф.И. Буслаева о том, что миниатюра – это



Илл. 8. Юноша и львица / Сборник. Нач. XX в. Л. 160.

не просто дополнение к тексту, она является прямым продолжением текста и, зачастую, завершением мысли, которую хотел донести автор сочинения [Буслаев, 2001, 210]. Комментарии и пометы, выполненные художником на пространстве миниатюры, позволили лучше «связать» текст и иллюстрацию, помогая читателю уяснить содержание сочинения и лучше понять мысли и идеи, заложенные в произведении.

Рукописный сборник, составленный Л.А. Гребневым, представляет большой интерес как с исторической точки зрения, так и с художественной и текстологической. Будучи образцом религиозно-дидактического жанра, сборник умело сочетает слова и поучения с притчами, преданиями. Это сочинения, которые издавна были известны древнерусской письменности, а впоследствии бережно сохранялись в среде старообрядцев. Сборник Л.А. Гребнева – это и художественный артефакт, в котором представлено искусное мастерство художника-миниатюриста, его вкус, чувство меры, стиля и красоты, его авторская трактовка и подача визуальной информации. За этой рукописью стоит одна из многих непростых старообрядческих крестьянских судеб – и такая же сложная история самой книги, которая заслуживает самого скрупулёзного и внимательного исследования.

Описание сборника

IX.375p/5510 СБОРНИК ПРАВОУЧИТЕЛЬНОГО ХАРАКТЕРА. Нач. XX в. *Бумага*: л.: 25, 29, 30, 57, 58, 61, 63, 66, 68, 71 – штемпель «№4, Способина и К°, 2 (в круге) / Р (в круге)», Клепиков I, №193 (1908 г.). Формат: 4°, 212 x 172.

Объем: 169 л. Л.: 91, 156, 159 – пустые.

Письмо: полуустав нескольких почерков, но одной руки. Писец и оформитель Лука Арефьевич Гребнев.

Украшения:

миниатюры: 75, многоцветные, во весь лист, ограничены широкими рамками малинового цвета; рисунок пером, темпера (цвета – красный, жёлтый, малиновый, зелёный и их оттенки), поверх краски идёт прорисовка пером рисунка и обозначены подписями персонажи, на л. 2 об., 3 об., 4 об., 5 об., 7 об., 8 об., 10 об., 11 об., 12 об., 13 об., 14 об., 15 об., 16 об., 17 об., 18 об., 19 об., 20 об., 21 об., 22 об., 23 об., 24 об., 25 об., 26 об., 27 об., 28 об., 29 об., 30 об., 31 об., 32 об., 33 об., 34 об.,

35 об., 36 об., 37 об., 39 об., 41 об., 43 об., 45 об., 46 об., 49 об., 50 об., 52 об., 53 об., 54 об., 56 об., 58 об., 60 об., 62, 62 об., 63 об., 64 об., 65 об., 67, 67 об., 69, 69 об., 72 об., 74 об., 75 об., 77 об., 79 об., 81 об., 83 об., 84 об., 86 об., 88 об., 89 об., 92 об., 94 об., 95 об., 96 об., 97 об., 98 об., 100 об., 101 об.; 5 миниатюр незавершённых – выполнены пером, без раскраски, на л. 157, 160 – рисунок завершён, но не раскрашен; на л. 158 – незавершённый набросок рисунка пером; на л. 161, 162 – прочерчены только рамки для рисунков.

заставки: 2, многоцветные, растительного типа, барочного стиля, на л.: 1, 40;

инициалы: растительного типа, выполнены кинovarью, на л.: 1, 11, 40, 93, 103, 128;

заголовки вязью: на л.: 1, 11, 40, 103.

Состав: «Книга Великое зеркало. О славе небесней и о радости праведных вечней». Нач.: «Некий совершенный и добродетельный инок...», л. 1–9; «Слово о иконе Пречистыя Владычицы нашей Богородицы...». Нач.: «Бе некий человек купец во Иверском граде...», л. 11–38; «Месяца февраля в 10 день, Страдание святого священномученика Харлампия, епископа Магнисия града...». Нач.: «Царствующу Господу Богу нашему Иесусу Христу, творимая бесом скончевающися служба...», л. 40–90 об.; «Слово с[вя]таго о[т]ца Нифонта о русалиях». Нач.: «Иногда идущу блаженному Нифонту в церковь...», л. 93–99об.; Слово св. Нифонта о трапезе. Нач.: «Некогда ходяи пр[е]п[одо]бный Нифонт», л. 100 об.–102 об.; «Слово на Рождество Г[оспо]да Б[о]га и Сп[а]са н[а]шего Ис[ус]а Х[рист]а, поучительно ко всем православным хр[ис]тианом». Нач.: «Послушайте братие, мужие и жены...», л. 103–127; «История Римская зело душе полезна, выписана от древних летописцев: еже в печалех несетовати, понеже печаль пременаеся в радость» (Повесть о царице и львице). Нач.: «Бысть в Палестинских странах в некоем граде велицем царь благочестив...», л. 128–153; «Изображение Г[оспо]да Б[о]га и Спаса нашего И[су]са Хр[ис]та, взятое из древних рукописей» Нач.: «Во времена Октавияна Августа цезаря Римскаго...» Л. 154–155 об.; [«Слово о рассечении человеческого естества». Нач.: «[Че]л[ове]к не человек еси и небо не небо...»). Л. 163–169.

Переплёт: доски, обтянутые кожей с тиснением, две металлические застёжки, обе утрачены.

Сохранность: листы блока не переплетены, находятся в россыпи и вложены в доски переплёта.

Записи: по листам рукописи многочисленные авторские пометы с пояснением отдельных положений или понятий, с разъяснениями, указаниями откуда взят текст, даны переводы дат на современное исчисление и т.д.

Благодарность

Исследование поддержано госзаданием Министерства науки и образования РФ № FEUZ-2023-0018

Acknowledgement

The research is supported by a state assignment of the Ministry of Science and Education of the Russian Federation № FEUZ-2023-0018

Список сокращений

ЛАИ УрФУ – Лаборатория археографических исследований Уральского Федерального университета, г. Екатеринбург

ТОДРЛ – Труды отдела древнерусской литературы

ГИМ – Государственный исторический музей

РГБ – Российская государственная библиотека

Библиографический список

1. Амосов, А.А. К истории книжной культуры Южной Вятки: полевые исследования /

- А.А. Амосов, Р.Г. Пихоя. – Ленинград: БАН СССР, 1991. – 142 с.
2. Буланин, Д.М. Сказание о иконе Богоматери Иверской / Д. М. Буланин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Ленинград: Наука, 1989. – Вып. 2. – Ч. 2. – С. 362–365.
3. Буслаев, Ф. И. Византийская и древнерусская символика по рукописям от XV до конца XVI в. / Ф. И. Буслаев // Древнерусская литература и православное искусство. – СПб: Лига плюс, 2001. – С. 209–219.
4. Державина, О.А. Развитие сюжета в переводной новелле XVII в. и его отражение в миниатюре / О.А. Державина // Труды Отдела древнерусской литературы. – М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1960. – Т. 16. – С. 388–396.
5. Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святого Дмитрия Ростовского. В 12 кн. Книга шестая. Февраль. – Москва: «Ковчег», 2010. – 479 с.
6. Михеева, А.А. Рукопись Л.А. Гребнева из Вятской коллекции Научной библиотеки МГУ: несостоявшаяся попытка реформировать богослужбное пение / А. А. Михеева // Исторический журнал: научные исследования. 2018. № 1. – С. 130–142 [Электронный ресурс]. – URL: https://e-notabene.ru/phzni/article_24099.html (дата обращения 02.04.2023).
7. Починская, И.В. Из истории старообрядчества Вятского края. Федосеевцы (вторая половина XVIII – начало XX вв. / И.В. Починская // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. – Екатеринбург: Изд-во Уральского гос. университета, 2000. – С. 55–84.
8. Починская, И.В. Об издательском репертуаре типографии Л. А. Гребнева в Старой Тушке / И.В. Починская // Уральский сборник. История. Культура. Религия. – Екатеринбург: Изд-во Уральского гос. университета, 2005. – Вып. 6. – С. 137–173.
9. Починская, И.В. Интервью с Агнией Фоминичной Гребневой / И.В. Починская // Православие в славянском мире: история, культура, язык. – Олштын: Изд-во Варминско-Мазурского университета, 2014. – С. 237–245.
10. Ромодановская, Е. К. Великое зеркало / Е. К. Ромодановская // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. I. – СПб.: Наука, 1992. – С. 165–166.
11. Семибратов, В.К. Духовная культура старообрядчества в конце XIX – первой трети XX в.: на материалах Вятского края / В.К. Семибратов // Диссертация на соискание степени кандидата культурологии. 24.00.01. Вятский государственный гуманитарный университет. – Киров, 2005. – 228 с.
12. Словарь античности [Электронный ресурс]. – URL: <https://ancientrome.ru/dictio/article.htm?a=219440696&ysclid=llurug6579391544920> (дата обращения 02.04.2023).
13. Собр. ЛАИ УрФУ: IX.375p/5510. Сборник нравоучительный. Нач. XX в. 4^о. 169 л.
14. Собр. ЛАИ УрФУ. 01–IX.1фн. Фонозапись беседы с Гребневой А. Ф. 02.02.2000.
15. Чалкова, Т.Ф. Повесть о царице и львице: особенности художественной структуры / Т.Ф. Чалкова // Вестник Новосибирского гос. университета. Серия: История, филология. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского гос. университета, 2011. – Т. 10. – Вып. 2. – С. 108–115.

Текст поступил в редакцию 12.08.2023.

Принят к печати 10.09.2023.

Опубликован 28.03.2024.

¹ Часть материала фонозаписи, касающаяся истории семьи Гребневых опубликована. См.: Починская И.В. Интервью с Агнией Фоминичной Гребневой... С. 239–245. Часть фонозаписи не вошла в публикацию И. В. Починской и приведена в данной статье (Прим. – Н.А.).

² По словам Агнии Фоминичны, у неё были дальние родственные связи с мужем, поэтому фамилии их были изначально одинаковыми (Прим. – Н. А.).

³ В настоящее время проводится работа по реставрации и восстановлению памятника (Прим. – Н. А.).

References

1. Amosov A.A., Pihoya R.G. *K istorii knizhnoj kul'tury Yuzhnoj Vyatki: polevye issledovaniya* [On the history of the book culture of South Vyatka]. Leningrad: BAN SSSR Publ., 1991, 142 p. (in Russian).
2. Bulanin D.M. *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnej Rusi* [Dictionary of scribes and bookishness of Ancient Rus]. Leningrad: Nauka Publ., 1989, pp. 362–365 (in Russian).
3. Buslaev F.I. *Drevnerusskaya literatura i pravoslavnoe iskusstvo* [Old Russian literature and Orthodox art]. St. Petersburg: Liga plus Publ., 2001, pp. 209–219 (in Russian).
4. Chalkova T.F. *Vestnik Novosibirskogo gos. universiteta. Seriya: Istoriya, filologiya*. T. 10. Vyp. 2: *Filologiya* [Bulletin of the Novosibirsk State University. Series: History, Philology. Vol. 10. Issue 2: Philology]. Novosibirsk: Izd-vo Novosibirskogo gos. universiteta, 2011, pp. 108–115 (in Russian).

5. Derzhavina O.A. *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury*. T. 16 [Works of the Department of Old Russian Literature. Vol. 16]. Moscow; Leningrad: Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1960, pp. 388–396 (in Russian).
6. Miheeva A.A. *Istoricheskiy zhurnal: nauchnye issledovaniya* [Historical journal: scientific research]. Available at: https://e-notabene.ru/phzni/article_24099.html. (accessed on April 2, 2023) (in Russian).
7. Pochinskaya I.V. *Ocherki istorii staroobryadchestva Urala i sopredel'nykh territorij* [Essays on the history of the Old Believers of the Urals and adjacent territories]. Ekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo gos. universiteta, 2000, pp. 55–84 (in Russian).
8. Pochinskaya I.V. *Pravoslaviye v slavyanskom mire: istoriya, kul'tura, yazyk* [Orthodoxy in the Slavic world: history, culture, language]. Olshtyn: Izd-vo Varminsko-Mazurskogo universiteta, 2014, pp. 237–245 (in Russian).
9. Pochinskaya I.V. Ural'skiy sbornik. Istoriya. Kul'tura. Religiya [Ural Miscellany. Story. Culture. Religion. Issue. 6]. Ekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo gos. Universiteta, 2005, pp. 137–173 (in Russian).
10. Romodanovskaya E.K. *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnej Rusi* [Dictionary of scribes and bookishness of Ancient Rus]. Vol. 3. Part I. St. Petersburg: Nauka Publ., 1992, pp. 165–166 (in Russian).
11. Semibratov V.K. *Dukhovnaya kul'tura staroobryadchestva v kontse XIX - pervoi treti XX v.: na materialakh Vyatskogo kraya: dis. ...kandidata kul'turologii* [Spiritual culture of the Old Believers at the end of the 19th – the first third of the 20th century: on the materials of the Vyatka region: dis. ... candidate of cultural studies]. Vyatskii gosudarstvennyi gumanitarnyi universitet, Kirov, 2005, 228 p. (in Russian).
12. *Slovar' antichnosti* [Dictionary of antiquity]. Available at: <https://ancientrome.ru/dictio/article.htm?a=219440696&ysclid=llurug6579391544920> (accessed on April 2, 2023) (in Russian).
13. Sobr. LAI UrFU: 01–IX.1fn. *Fonozapis' besedy s Grebnevoj A.F.* 02.02.2000 [Audio recording of a conversation with Grebneva A.F.] (in Russian).
14. Sobr. LAI UrFU: IX.375r/5510. *Sbornik nravouchitel'nykh Nach. XXv.* [Didactic Miscellany. Beginning of the 20th century]. 4^o. 169 fols. (in Russian).
15. *Zhitiya svyatykh na russkom yazyke, izlozhennye po rukovodstvu CHet'ih-Minej svyatogo Dimitriya Rostovskogo. V 12 kn. Kniga shestaya. Fevral'* [Lives of the Saints in Russian, set forth according to the guidance of the Menaia of St. Demetrius of Rostov. In 12 books. Book 6. February]. Moscow: Kovcheg Publ., 2010, 479 p. (in Russian).

*Submitted for publication: August 12, 2023.
Accepted for publication: September 10, 2023.
Published: March 28, 2024.*

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Ануфриева Наталья Викторовна – старший научный сотрудник, старший хранитель фондов Лаборатории археографических исследований Уральского Федерального университета им. Первого президента России Б.Н. Ельцина; nvp.anufrieva@gmail.com

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

Бязрова Джульетта Бароновна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социальных наук, Северо-Осетинский государственный университет; j.byazrowa@yandex.ru

Гиринский Александр Андреевич – кандидат философских наук, младший научный сотрудник Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога; agirinskiy@gmail.com

Дубровская Елена Юрьевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора истории Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН; ldubrovskaya@inbox.ru

Кравчук Вероника Владимировна – кандидат философских наук, доцент, Российская академия образования; vvk2054@yandex.ru

Кроток Роман Николаевич – младший научный сотрудник кафедры географии Псковского государственного университета; roma.krotok@yandex.ru

Лаврова Наталья Сергеевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории Кабардино-Балкарского государственного университета имени Х.М. Бербекова; lawrowa.natali2012@yandex.ru

Маркова Наталья Михайловна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета имени А.Г. и Н.Г. Столетовых; natmarkova@list.ru

Нижников Сергей Анатольевич – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов имени Патриса Лумумбы; приглашенный исследователь Калмыцкого государственного университета имени Б. Б. Городовикова; nizhnikov-sa@rudn.ru

Пишун С.В. – доктор философских наук, профессор Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета; pishoons@mail.ru

Сарра Саадна – аспирант первого курса, предметная область: теоретическая, сравнительная и прикладная лингвистика; РУДН (Российский университет дружбы народов); 1042225294@rudn.ru

Семенов Иван Александрович – преподаватель кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин юридического факультета Владимирского юридического института Федеральной службы исполнения наказаний; iasemenov@list.ru

Суворова Анна Александровна – доктор искусствоведения, доцент, профессор кафедры теории и истории культуры Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена; suvorova_anna@mail.ru

Тагиев Акиф Сахавет оглы – доктор философии в сфере права, исследователь кафедры исламского права Университета религий и конфессий (г. Кум, Иран); исследователь департамента социально-культурного разнообразия Института Макса Планка по изучению религиозного и этнического разнообразия (г. Геттинген, Германия); tahiiev@mmg.mpg.de

Такова Александра Николаевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора новейшей истории Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра РАН; sanatakova@yandex.ru

Тейлор Д.А. – PhD, доцент факультета свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета; john.taylor@spbu.ru

Теренина Наталья Константиновна – кандидат географических наук, доцент кафедры географии Псковского государственного университета; brazelon@yandex.ru

Уайт Дж.М. – PhD, заведующий Лабораторией цифровых технологий в историко-культурных исследованиях, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина; d.m.uait@urfu.ru

Фам Тиен Бак – аспирант, Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы; 1042215020@rudn.ru

Цыганов Роман Вячеславович – аспирант кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета имени А.Г. и Н.Г. Столетовых; tsiganov2000@mail.ru

Чжу Цзяю – Университет Цзимэй, Педагогическая школа; adaward@mail.ru

Элбакян Екатерина Сергеевна – доктор философских наук, старший научный сотрудник, Российская академия образования; elbakyanes@gmail.com

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Уважаемые авторы!

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объемом не более 1 авт. л. (40000 знаков). Стандартный объем статьи – 0,5 авт. л. (20000 зн.). Статьи объемом от 20000 до 40000 зн. принимаются на рецензирование после предварительного согласования. Студенческие и аспирантские статьи – не более 20000 зн.

Статьи принимаются на русском или английском языках. Статья должна быть написана в строгом соответствии с нормами русского или английского языков, с соблюдением правил орфографии, пунктуации, грамматики и стилистики. Статья, содержащая орфографические, пунктуационные, грамматические и стилистические нарушения, на рецензирование не принимается. Написание религиозных понятий, названий конфессий и религиозных организаций должно соответствовать общим нормам правописания, принятым в письменной научной речи (например: католицизм, а не Католицизм). Рекомендуется правильно употреблять знак дефис (-) и знак тире (–).

Все статьи проверяются членами редакционной коллегии на плагиат и дублирование с помощью систем Антиплагиат.вуз <https://www.antiplagiat.vuz> 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».

INFORMATION FOR AUTHORS

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 2024 год – 6000 руб. (при оплате через редакцию АмГУ). **Подписку на 2024 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, Игнатъевское 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 000000000000000000130 Доходы от оказания платных услуг (подписка на журнал «Религиоведение» на 2024 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 2024 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) 0000000000000000130 Fee-based services (subscription to “Religiovedenie” journal, 2023).
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. 2024. № 1.

Компьютерная вёрстка и перевод – *Е.А. Конталева.*
Технический редактор – *О.Е. Цмыкал, Е.А. Конталева.*
Корректор – *О.Е. Цмыкал.*
Дизайн – *Ю.М. Гофман*
Идея логотипа на обложке – *И.П. Давыдов*

Сдано в набор 23.02.2024. Подписано к печати 21.03.2024.
Дата выхода в свет 28.03.2024.
Формат 70 x 108/8. Цифровая печать. Усл. печ. л. 31.5. Уч.-изд. л. 19,27.
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 «Одеон»
Адрес: 675016, Россия, Амурская обл., г. Благовещенск, ул. Вокзальная, 77



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!

