

## **О МЕТОДОЛОГИИ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ**

*Александр Клибанов*

*Фрагмент печатается по машинописному тексту с рукописными пометками самого А.И. Клибанова, хранящемуся в фонде А.И. Клибанова в Архиве РАН (ф.1908, оп.1, д.54). Всего в рукописи 215 листов машинописного текста. Полное название: «"Религиоведческие этюды". Монография. "О методологии изучения религиозного сознания", "Теоретические проблемы исследования религиозного синкретизма", "Становление мировых религий как предмета и субъекта истории". Машинопись». Мы публикуем листы 1-53, составляющих целостное произведение «Этюд первый. О методологии изучения религиозного сознания». Тексты второго и третьего этюда находятся в гораздо более хаотическом состоянии, содержат множественную правку, повторы, зачеркивания, различные формулировки одной и той же мысли и проч. следы авторской работы и ее незавершенности.*

*В публикации мы воспроизводим авторскую орфографию и пунктуацию, за исключением очевидных ошибок и опечаток, которые не оговариваются. Все авторские сокращения также сохранены. Номера авторских ссылок даются в круглых скобках после цитаты, сами ссылки приведены в конце текста. Примечания публикаторов даются подстрочно.*

*Подготовка текста: Антонов К.М., Воронцова Е.В., Соловьева В.В., Ченцова Д.А.*

## **ЭТЮД ПЕРВЫЙ О МЕТОДОЛОГИИ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ**

Мы ставим целью наметить направление, которое могло бы повысить эффективность проводимых конкретно-социологических и особенно социально-психологических исследований в области религии. Эти исследования ведутся в настоящее время с большим размахом, пользуются заслуженным признанием и, без

сомнения, оправдывают свое назначение, как теоретическое, так и практическое.

Но достигнутое ставит и проблемы дальнейшего повышения теоретического уровня проводимых исследований. Здесь едва ли не на первом месте стоит сложнейшая область классификации объектов конкретно-социологического и социально-психологического исследований религиозности.

Проблемы классификации в современных исследованиях преимущественно разрабатываются на путях определения критериев большей или меньшей религиозности верующего человека. Иными словами, речь идет о степенях религиозности, которыми может быть охарактеризована современная верующая среда, о единицах количественного замера религиозности. Это поистине сложнейшая проблема — достаточно припомнить, что Маркс и Энгельс относили религию к «туманным образованиям» в мозгу людей, к «своего рода испарениям» материального жизненного процесса. Что здесь значит «больше», что «меньше»? Каким научным требованиям должны отвечать критерии для степенной классификации религиозности?

Научная классификация уровня религиозности верующих требует единства количественных и качественных характеристик, этим требованием обусловлена степень познавательного значения проводимых исследований. Мы исходим из того, что классификация парадигм религиозности по степеням возможна лишь на основании классификация типологической, понимая под последней социальные типы религиозной идеологии, организации, культа, психологии — словом, социальные разновидности религии в единстве составляющих ее идеологических, организационных, культовых, психологических элементов. Тогда степенные различия действительно будут выражать динамику религиозных состояний верующих, ту или иную силу, интенсивность, напряженность этих состояний, иначе говоря, «производительность» современных верующих в непродуцирующей и опустошающей сфере духовной жизни и деятельности, каковой является религия. Типологически-степенная классификация может служить

научно-объективному, содержательному «замеру» религиозности как реализующая единство качественных и количественных характеристик ее.

Нами рассматриваются проблемы типологии религии в одном лишь ракурсе — типологии религиозного сознания, что преимущественно относится к социально-психологическому исследованию религиозности. Вслед за тем рассматривается в его наиболее общих и характерных чертах (при всей изменчивости и вариантности) тип религиозного сознания, присущий докапиталистическим общественно-экономическим формациям. Почему общая проблема типологии религиозного сознания конкретизируется именно на данном материале, объясняется рядом соображений. Во-первых, для массового религиозного сознания, как оно выражено в еще широко распространенной в наше время религии — православии (как, впрочем, и в исламе), весьма актуальны элементы религиозного сознания докапиталистических формаций. Исследователи, особенно этнографы, знают, что в сознании рядовых верующих-православных эти элементы неизменно сосуществуют и взаимодействуют с канонической религией, а порой являются и профилирующими. Во-вторых, тип религиозного сознания, характерный для капиталистического общества, сравнительно более научен. Становление и развитие этого типа религиозного сознания, в частности, и явилось предметом исследования автора в его книгах «Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI вв.», «История религиозного сектантства в России», «Народная социальная утопия в России. XIX в.» В-третьих, религиозное сознание, явившееся продуктом докапиталистических формаций, представляет собой особенно сложную область изучения по причине, о которой будет сказано в своем месте. Общий же очерк типов религиозного сознания в работе, обосновывающей сам типологический подход к его изучению, поневоле бы оказался чересчур эскизным и тем самым недостаточно содержательным. Так локализуется поставленная нами задача. Но и в этих ограниченных пределах речь может идти только о том, чтобы наметить подходы и пути изучения поставленной проблемы.

\*\*\*

Маркс в «Капитале» сформулировал и общий методологический принцип научного исследования религии: «Конечно, много легче посредством анализа найти земное ядро туманных религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, единственно научный метод» (1).

Следуя этому методу, Маркс заложил основы общественно-исторической типологии религии. Он указал на формы религии, сопутствующие отношениям реальной жизни людей в докапиталистических общественно-экономических формациях: «...древние общественно-производственные организмы несравненно более просты и точны, чем буржуазный, но они покоятся или на незрелости индивидуального человека, еще не оторвавшегося от пуповины естественнородовых связей с другими людьми, или на непосредственных отношениях господства и подчинения. Условия их существования — низкая степень развития производственных сил труда и соответственная ограниченность отношений людей рамками материального процесса производства жизни, а значит, ограниченность всех их отношений друг к другу и к природе. Эта действительная ограниченность отражается идеально в древних религиях, обожествляющих природу, и народных верованиях» (2).

Иные формы религии соответствуют общественно-производственным отношениям буржуазного общества: «Для общества товаропроизводителей, всеобщее общественное отношение которого состоит в том, что производители здесь относятся к своим продуктам труда как к товарам, следовательно как к стоимостям, и в этой вещной форме частные их работы относятся друг к другу как одинаковый человеческий труд, — для такого общества наиболее подходящей формой религии является христианство с его культом абстрактного человека, в особенности в своих буржуазных разновидностях, каковы протестантизм, деизм и т.д.» (3).

Наконец, в условиях коммунистического общества ликвидируется объективная основа существования религии, а с ней окончательно и бесповоротно уходят в прошлое религиозные представления: «Религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных связях их между собой и природой. Строй общественного жизненного процесса, т.е. материального процесса производства, сбросит с себя мистическое туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем» (4).

Каждый из трех больших этапов общественно-исторического развития, в пределах которых Маркс рассматривает соответствующие формы религии, является вместе с тем ступенью в историческом развитии личности: 1) отношения личной зависимости, 2) личная независимость, «основанная на вещной зависимости», 3) свободная индивидуальность. Последняя основана на «универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние» (5). В первом случае Маркс имеет в виду патриархальное, рабовладельческое и феодальное общество, во втором — буржуазное, в третьем — коммунистическое.

В плане исторического развития личности правилен будет вывод, что в религиях, соответствующих докапиталистическим формациям, так или иначе отразилась незрелость индивидуального человека; в религиозных формах, соответствующих капиталистическому обществу, — человек, лично независимый является рабом вещи, тогда как «свободная», «универсально-развитая индивидуальность» не нуждается ни в каких религиозных верованиях и является атеистической. Если добавить, что в поныне существующем многообразии религиозных верований (все они не новообразования, а пережитки минувших эпох) мы усматриваем следы исторически разных типов сознания: то ли сознания индивидуально незрелого человека, то ли индивидуалистического сознания человека буржуазного общества, то эта простая мысль и лежит в

основе типологического подхода к изучению религиозного сознания, как мы его понимаем.

В современных религиозных верованиях мы встречаемся с теми или иными историческими типами сознания, более или менее стертными, деформированными и трансформированными. Но конкретное исследование характера и степени изменений, происшедших и происходящих в религиозном сознании, это не иначе как исследование того, что изменяется, деформируется, преобразуется. Это «что», поскольку мы имеем ввиду социально-психологические исследования, и есть в конечном счете тип сознания, его структура, внутреннее строение.

Исторический тип сознания лежит в основе тех «внутренних условий», через которые преломляются детерминирующие влияния внешней действительности. «При объяснении любых психических явлений, – пишет Л.С. Рубинштейн, – личность выступает как воедино связанная совокупность внутренних условий, через которые преломляются все внешние воздействия» (6). Весьма существенно и следующее замечание Рубинштейна: «Во взаимосвязи внешних и внутренних условий главную роль играют внешние условия, но главная задача психологии заключается в выявлении роли внутренних условий» (7). Внешние воздействия детерминируют сознание, но перед ними не пустотелая среда, которую они проходят насквозь.

Внутренние условия — сами продукт природных, общественно-исторических условий и индивидуальной истории личности – не просто стоят перед окружающей действительностью, но и противостоят ей, обуславливают, а не только обуславливаются, мало того, они «обуславливают тот специфический круг внешних воздействий которым данное явление может подвергнуться» (8). Что входит в состав внутренних условий? Это и свойства высшей нервной деятельности, и установки, и мотивы личности, и свойства характера, навыки, привычки. Рубинштейн говорит о «воедино связанной совокупности внутренних условий». Основным фактором единства внутренних условий личности мы считаем структуру сознания, тот или иной исторический тип сознания,

проходящий через любой элемент системы внутренних условий и вместе с тем определяющий характер связей этих элементов. Возвращаясь к религиозным явлениям, существующим в нашей действительности, мы видим в разнообразии их фрагментарную картину эволюции религиозных верований, запечатлевших различные исторические типы сознания. Верующая личность, если ее рассматривать в плане взаимодействия внутренних и внешних условий, является живым носителем прошлого и настоящего, истории и современности; и те и другие условия не рядорасположены — это встреча разных исторических типов сознания с окружающей действительностью.

Таким образом, внешние воздействия на верующую личность встречают отнюдь не адекватные им по своей природе «внутренние условия»; они именно преломляются через «внутренние условия», но, будучи воздействиями детерминирующими, они «преломляют» и сами «внутренние условия», и это всегда чувствуемый, переживаемый верующей личностью более или менее осознаваемый акт борения. И чтобы изучить, понять и объяснить отношение между внешними воздействиями и внутренними условиями, составляющими в совокупности своей личность, необходимо измерить самый «угол преломления». Такой образуется встречей «нового» и «старого». Но что есть «старое»? Сохраняющаяся с той или иной степенью полноты и системности зафиксированная во «внутренних» условиях традиционная психология! Какая традиционная психология? Это может быть и традиционная психология капиталистического общества, и традиционная психология, уходящая своими корнями в докапиталистические формации. «Угол преломления» зависит от того, с какой именно по своей конкретно-исторической характеристике психологической традицией встречается, взаимодействует, борется (и, как правило, победоносно) новое. Само собой разумеется, что ход и исход борьбы зависят и от силы воздействия внешних условий, и от резистентности психологической традиции, чаще всего уже размытой действительностью, деформированной, находящейся в перманентном отступлении под напором окружающей жизни, однако еще способной на арьергардные бои.

\*\*\*

В комплексе исследований исторического развития сознания человека А.Н. Леонтьев обосновал подход к развитию психики человека «как к процессу качественных изменений» (9). Речь идет об общественно-исторической детерминации различных типов сознания, о социально-исторической типологии сознания. Леонтьев пишет: «... нужно рассмотреть, как складываются жизненные отношения человека в тех или иных общественно-исторических условиях и каково то особое строение деятельности, которое данные отношения порождают. Нужно, далее, рассмотреть, как вместе с изменением строения деятельности человека меняется и внутреннее строение его сознания. Характеристика внутреннего строения сознания и есть его психологическая характеристика» (10). Предметом специального рассмотрения Леонтьева оказываются типы сознания, качественные особенности психики, ее «внутренние строения», как как они определились на протяжении истории человечества.

Леонтьев указывает на главные «образующие» сознания, существенно необходимые для характеристики его строения. В качестве главных «образующих» внутреннего строения сознания он называет категории «смысл» и «значение», отношение которых и характеризует «качественные изменения психики», «конкретнопсихологические особенности» типов сознания, сменяющих друг друга в ходе общественно-исторического развития. Под смыслом Леонтьев понимает психическое отражение в его зависимости «от отношения субъекта к отражаемому предмету — от жизненного смысла его для субъекта» (11). Итак, речь идет об отношении субъекта к объектам его деятельности в плане жизненных целей субъекта, о смысле как о личностном смысле. Но субъект имеет дело с объектами, так или иначе уже освоенными в опыте и общественном сознании. Психологически это означает, что отношение субъекта к объекту реализуется в его сознании как отношение смысла «сознаваемого явления для отдельного человека» с тем, каков его (явления. — А.К.) смысл для коллектива в целом» (12). Это и есть отношение смысла к значению, когда



под значением понимается то, что «открывается в предмете или явлении объективно — в системе объективных связей, отношений, взаимодействий» (13). Мир объектов, предметов, явлений, отношений людей друг к другу и к природе, весь мир материального и духовного производства предстает сознанию отдельного человека и активно им осваивается в форме значений, выработанных общественно-исторической **практикой** предшествующих и современных ему поколений. Значения фиксируются и кристаллизуются в словах, языке, т.е. в форме языковых значений, однако «материализация» значений не ограничивается словесными формами; она выражается и в неязыковых формах, тех или иных сигналах, симптомах, ритуалах, в тех или иных знаковых системах.

Каким находит себя субъект в мире окружающих его значений, им осваиваемых в практике? Как в нем самовыражается? Как соотносятся планы личностных смыслов и объективных значений? Это основной вопрос субъект-объектных отношений, когда аспект его рассмотрения психологический. Планы личностных смыслов и объективных значений могут совпадать; они могут, как ножницы, расходиться. Этими соотношениями и характеризуются типы сознания. На ранних ступенях общественного развития сознание человека характеризуется совмещенностью смыслов и значений: «...так как отношения отдельных участников коллективного труда к условиям и средствам производства остаются в общем одинаковыми, мир одинаково отражается как в системе языковых значений, образующих сознание коллектива, так и в сознании отдельных индивидов — в форме этих же значений.

Психологически это связано с тем, что смысл сознаваемого явления для отдельного человека и его смысл для коллектива в целом, фиксированный в языковых значениях, совпадают между собой» (14). Эту формацию сознания Леонтьев называет «примитивно-интегрированной» (15). Ее исторически сменяет формация сознания раздвоенного, характеризуемого отношениями чуждости и оппозиционности смыслов и значений, «дезинтегрированная» формация сознания. Она подготавливается развитием антагонистических классовых отношений и наиболее законченное

выражение получает в капиталистическом обществе — обществе глубочайшего отчуждения и самоотчуждения человека. Но это и обогащенная формация сознания. Ее обогащает общественная практика, творящая новый, широчайший предметный, хотя и отчужденный мир, а с ним и разрабатываемый вширь и вглубь мир значений. Все усложняющееся общественное разделение труда выражается все в большем обособлении, в качестве отдельной сферы, труда умственного. Разрабатываются, дифференцируются, надстраиваются психические процессы и свойства, составляющие «совокупность внутренних условий, через которые преломляются все внешние воздействия». Как пишет Леонтьев, «субъективно психика человека выступает теперь как мышление, как духовная деятельность вообще, как совокупность, вместилище или субъект внешних психических процессов» (16). Но наиболее существенными для дезинтегрированной формации сознания являются «отношения чуждости друг другу тех смыслов и значений, в которых преломляется человеку его собственный мир и его собственная жизнь» (17).

Так в соотношении «смыслов»—«значений» происходит замыкание и крайнее расхождение «ножниц». Новая структура сознания порождается социальной дезинтеграцией самого индивида. В дофеодальном, как и в феодальном, обществе, индивид выступает прежде всего как член социальной группы, его бытие и его сознание развиваются в рамках локальной социальной общности, вернее, нескольких социальных общностей, так или иначе соотнесенных: семья, род, община, племя, а позднее цех, гильдия, братство, орден и т.д. Это во всех случаях социальные общности действующие на основе личных зависимостей и взаимозависимостей индивидов. Капитализм рвет сетки личных зависимостей, и тогда индивид выступает не как член и представитель группы, микромира, в котором проходит вся его жизнь и на котором «и смерть красна», — он выступает как отдельный, самому себе предоставленный индивид, стоящий лицом к лицу перед безликим макромиром, являющимся его властелином и его судьбой. Но вместе с опустошающим всеобщим отчуждением

индивида от себя и от других капитализм впервые создает «также всеобщность и всесторонность его (индивида. — А.К.) отношений и способностей» (18).

Маркс, сопоставляя индивидов докапиталистических формаций и капиталистического общества, пишет: «На более ранних ступенях развития отдельный индивид выступает более полным именно потому, что он еще не выработал всю полноту своих отношений и не противопоставил их себе в качестве независимых от него общественных сил и отношений. Также смешно тосковать по этой первоначальной полноте индивида, так же смешно верить в необходимость остановиться на нынешней полной опустошенности» (19).

Борьба пролетариата против капитализма просвещает его классовое сознание, а победа социалистической революции создает объективные условия и для формирования социалистического сознания. Это реинтегрированное сознание, где на новой основе происходит гармонизация личностных смыслов и объективных значений: «Это новое отношение отнюдь не представляет собой возврата к их (смыслов и значений. — А.К.) простому совпадению, к простой слитности между ними. Оно сохраняет развитую форму сложных переходов одного в другое. Происходит лишь как бы поворот плоскости смыслов, уничтожающий явление дезинтегрированности сознания. Сознание человека становится теперь по своей структуре интегрированным» (20).

Подход Леонтьева к истории психики как к процессу качественных изменений представляется обоснованным методологически и фактически. В свою очередь выделение таких формаций (они же стадии развития) сознания, как «примитивно интегрированной», «дезинтегрированной», «реинтегрированной» в плане соотношений смыслов и значений соответствует, на наш взгляд, той узловой линии мер в истории личности, которая обоснована в трудах Маркса. Эти формации служат психологическими характеристиками в одном случае индивидуально незрелого человека, в другом — созревшей, но и искалеченной, и ограниченной «вещными отношениями» индивидуальности, в третьем — свободной, универсально развитой индивидуальности (21).

Внутренняя структура сознания дает лишь общее основание для типологии в социально-психологических исследованиях. А.Н. Леонтьев обращает внимание исследователей на различие и противоположность в том, как представляет себе мир раб и рабовладелец, крестьянин и феодал, рабочий и капиталист. Классовый подход сохраняет всю свою силу и при социально-психологическом изучении религиозных явлений. Н.К. Крупская, основываясь на беседах с Лениным весной 1922 г. по вопросам религии, выступила со статьей «Задачи антирелигиозной пропаганды», имеющей принципиальное значение и для рассматриваемой нами области вопросов.

Мы видим прямое указание Крупской на принцип общественно-исторической классификации религиозных явлений в ее словах:

«Нужно вскрыть, как отражались степень познания сил природы и представление о жизни человеческого общества в ту или иную эпоху на религиозном воззрении данного народа, в данную историческую эпоху; надо показать, как человек творил бога по своему образу и подобию». И далее, о классовом подходе к изучению религии: «Не менее важно указать на различие религиозных верований в различных классах общества: на разницу в религиозных верованиях господствующих и эксплуатируемых классов, на борьбу этих религиозных верований» (22). Чем более развитой и сложной является социальная структура общества, превратно отраженная в религии, тем в большей степени эффективность конкретных исследований религиозных явлений обуславливается учетом многообразия стратификационных моментов в их реальном общественно-историческом единстве.

Наиболее простым случаем являются религиозные верования на ранних ступенях общественного развития, продолжающие существовать в виде народных верований и в буржуазном обществе, и отчасти в социалистическом обществе. Мы называем простым этот случай, имея ввиду относительную элементарность социальной структуры, ее недифференцированность. Но это и сложный и даже сложнейший для исследования случай: научное

познание открывает мир, на первый взгляд, парадоксальных представлений, способов мышления, мотивов действий более или менее устойчивый на всем протяжении истории докапиталистических общественных формаций. Здесь возникает психологический барьер, который не всегда удается преодолеть исследователю, поскольку категории и критерии, свойственные современному сознанию, — продукт истории и потому не является всеобщим эквивалентом.

По мере углубления в историческое прошлое перед исследователем общества все в более крупном плане встает социально-психологический уровень отражении действительности. По самому своему характеру ранние формы религиозных верований составляют прямую область социально-психологического исследования. Такое направление исследований обеспечено богатейшими источниками, собранными этнографической наукой: оно открывает и перед этнографией перспективу их дальнейшего углубленного теоретического изучения. Актуальность изучения ранних форм религиозных верований, конечно, прежде всего определяется все еще значительным их местом в картине современной религиозной действительности. Однако и в наиболее утонченных религиозных верованиях сохраняются в более или менее переработанном виде элементы ранних форм религии: «... раз возникнув, религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен» (23).

Мы хотим обратить внимание на некоторые черты, характеризующие «примитивно-интегрированное» сознание.

В исследовании примитивно-интегрированной формации сознания следует принять во внимание, что оно охватывало весьма ограниченный круг явлений, первоначально лишь ближайшую среду, на которую направлялась производительная деятельность человека, и в этих рамках его связи с другими людьми. Сознание, выраженное в языке и речи, в тех или иных знаковых выражениях, выступало как своеобразное орудие, как инструмент этой деятельности и связей: «слово» было «делом». «Производство идей, представлений, сознания, — пишет Маркс, — первоначаль-

но непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни» (24).

Последующее историческое развитие сознания есть, таким образом, история его «выплетения» из непосредственного материального общения и материальной деятельности людей. Это и путь «выплетения» сознания из своей непосредственности, из составляющих чувственное содержание сознания ощущений, восприятий, представлений, его переход к отвлеченному, собственно-теоретическому мышлению. Такой переход, обуславливаемый развитием общественно-производственной практики, сам по себе возможен постольку, поскольку ощущения, восприятия, представления составляют условие и этап в познавательной-практической деятельности человека. «Познание, — пишет С.Л. Рубинштейн, — начинается ощущением, восприятием — как чувственное познание — и продолжается как абстрактное мышление, отрывающееся от чувственного и выходящее за его пределы, никогда, однако, не отрываясь от него» (25). На этой ступени развития сознания становится возможным и его отрыв от реальной жизни, противопоставление бытию сознания как независимой области духовного, идеального.

Этот отрыв реализуется в ходе общественного разделения труда в условиях отделения умственного труда от физического. Только теперь возникает как философский «великий», «высший», «основной» вопрос об отношении мышления к бытию, вопрос о том, что является первичным — дух или природа. Однако свои далекие корни вопрос этот имеет в «ограниченных и невежественных представлениях людей периода дикости» (26).

Но нас преимущественно интересует сознание, «вплетенное» в «язык реальной жизни». Мы выделим те существенные особенности «вплетенного» сознания, которые служат научному познанию пережитков народных верований, сохранившихся до нашего времени. Для «вплетенного» сознания характерным являлось «стихийно-материалистическое отношение человека к природе». Говоря о ранних религиозных формах, о «природной, естественной» религии, Маркс и Энгельс указывали, что в них обнаружива-

ется «тождество природы и человека» только в области религии. Стихийно-материалистическое отношение к действительности основывалось именно на «вплетенности» сознания в «язык реальной жизни», выступало как сознание тождества природы и человека, природа и человек воспринимались как объективно существующее целое, как единое тело. Это было «отношение человека к его природным условиям производства как к принадлежащим ему, как к своим собственным, как к предпосылкам, данным вместе с его собственным существованием, — отношение к ним как к природным предпосылкам его самого, образующим, так сказать, лишь его удлинненное тело».

И в данном отношении, в отношении содержания сознания, последнее выступает первоначально как «примитивно-интегрированное», сливавшее природу и человека воедино, охватывавшее их представлением о едином живом теле бытия. Это представление неистребимо жило в фольклоре, сообщая ему «поэтически-чувственный блеск», им проникнуто народное мировоззрение всей средневековой эпохи, и в своих далеких отголосках оно дошло до нашего времени. Как проследил в монографии «Происхождение сознания» Спиркин А.Г., формирование теоретических категорий, например, количества, качества, времени, пространства, причинности, носит живые и самые реальные следы чувственно-конкретного сознания; лишь очень и очень медленно эти категории освобождаются от «плоти», от их вещественно-предметного восприятия и понимания. «Как это ни парадоксально звучит, — пишет А.Г. Спиркин, — но мы можем сказать, что сама абстракция первоначально носила еще чувственно-конкретный характер» (29).

Может быть, один из наиболее ярких примеров длительной эволюции сознания от конкретно-чувственного к абстрактному дает история письма, сперва пиктографического, т.е. рисуночно-картинного, потом идеографического, заменившего рисунок символом того или иного объекта, его схематическим, тем самым и более обобщенным изображением, и наконец фонографического, буквенно-звукового, состоящего из чисто условных знаков.

В период средних веков сознание в его «вплетенной», «примитивно-интегрированной» форме, сливавшее природу и человека не только продолжало существовать, но и получило новое содержание. Мы имеем ввиду оппозиционную роль народного сознания по отношению к спиритуализму, абстракционизму, схоластике и метафизике господствующего церковного мировоззрения, к официальной культуре феодалов. М.М. Бахтин показал, что важнейшим источником формирования гуманистического мировоззрения явилась народная культура, что, конечно, не исключало значения античной культуры как идейного источника гуманизма и Возрождения. Для средневековой народной культуры характерно, по словам М.М.Бахтина, именно то, что «материально-телесное начало здесь воспринимается как универсальное и всенародное и именно как таковое противопоставляется всякому отрыву от материально-телесных корней мира, всякому обособлению и замыканию в себя, всякой отвлеченной идеальности, всяким претензиям на отрешенную и независимую от земли и тела значимость» (30). Что, в свою очередь, весьма существенно: «Носителем материально-телесного начала является здесь не обособленная биологическая особь и не буржуазный эгоистический индивид, а народ, притом народ в своем развитии вечно растущий и обновляющийся. Поэтому все телесное здесь так грандиозно, преувеличенно, безмерно. Преувеличение это носит положительный, утверждающий характер. Ведущий момент во всех этих образах материально-телесной жизни — плодородие, рост, бьющий через край избыток» (31).

В условиях средневековья получила острое общественное звучание такая характерная черта народной культуры как редукция «высокого» в «низкое», идеального в материальное, выступавшее в народном сознании прежде всего как телесное. «Снижение, — пишет М.М. Бахтин, — здесь значит приземление, приобщение к земле, как к поглощаемому и одновременно рождающему началу: снижая, и хоронят и сеют одновременно, умерщвляют, чтобы родить сызнава лучше и больше. Снижение значит также приобщение к жизни низшей части тела, жизни живота и производи-



тельных органов, следовательно, и к таким актам, как совокупление, зачатие, беременность, рождение, пожирание, испражнение. Снижение роет телесную могилу для нового рождения» (32). Но в официальной идеологии средневековья осуждались в качестве предела изменности, в качестве максимы отрицательного как раз «низ», область «чрева и подчревия», «подчревные страсти», пользуясь ходовыми выражениями православной литературы XIV-XVI вв. Человек подразделялся в средневековых церковных понятиях на «чистую» (верхнюю) и «нечистую» (нижнюю) части, и в иконописи весьма распространены поясные изображения человека (святого), когда его нижняя половина как бы являлась несуществующей. Лишь в этом историческом контексте может быть понятно и по достоинству оценено полемическое общественное значение редуccionного принципа народной средневековой культуры.

Материалом для наблюдений Бахтина явилась народная культура западноевропейского средневековья. Но и на востоке Европы (да и вообще во всем мире средневековой культуры) наблюдаются аналогичные явления. Так, начиная с древнейших обличительных памятников XI – XII вв. и вплоть до сочинений митрополита Даниила (XVI в.) и постановлений Стоглавого собора мы встречаем указания и на поющую, смеющуюся, веселую средневековую Русь, противостоящую мрачной, отрешенной, аскетической культуре церковных феодалов. В народной культуре феодальной России имеется множество параллелей «смеховой» карнавальной культуре западноевропейского средневековья с тем же «пафосом смен и обновлений», с шутовскими пародиями на предержавшие духовные и светские власти, с «землей дыбом», т.е. с вывороченными наизнанку и таким образом высмеянными, редуцированными, отелесненными, низведенными к своим реальным корням отношениями, представлениями, бытом, насаждавшимися господствующей культурой.

В известном исследовании Е.В. Аничкова «Язычество и Древняя Русь», опубликованном в 1914 г., читаем: «... исконная народная поэзия ведь именно у нас не исчезла. Искоренить ее не

удалось. Долгие годы полчищами ходят по Руси скоморохи; поют старины, шумным разгулом и пляской справляют свадьбы, и праздники. Поэзия жила и развивалась. Когда в XIX веке начнут<sup>1</sup>

когда запишут слова и песни из уст народа, быстро возникнет целая библиотека во много десятков томов. Светское веселие, светское искусство так и не перестанут слыть бесовскими... И странной представляется эта борьба, в которой победа не за тем, кто «однако, несомненно вышел победителем» (33).

Внутри феодальной культуры Руси жила и развивалась народная культура, «языческая» в том смысле, что она противостояла не просто в плане своеобразного религиозного культа «рода и рожениц», «идолослужения клодезнаа и речнаа» и т.д. и т.п., а в плане всего мировоззрения и мироощущения, в плане самой структуры «примитивно-интегрированного» сознания. Эту структуру мы обнаруживаем и в дошедших до нашего времени религиозных пережитках — бытовом православии, в первую очередь. На Востоке Европы, как и на западе, фольклор, народная литература, разнообразие формы народного искусства, обширная область народных обычаев, сфера народных верований проникнуты принципами редукции, обратности, обратимости, метафоризма, имевшими в основе сознание тождества человека и природы, стихийно-материалистическое восприятие мира. Более того, самый мир идеально воспринимался не столько в плане его объективного материального миру, сколько в плане его объективного и даже предметного существования.

Отнюдь не случайно, что в религиозных, правовых, эстетических и иных идейных аспектах отношения людей как бы овеществлены в церемониалы, ритуалы, обряды и в этих детально разработанных действиях обретают свою действительность, свое общепринятое, общепризнанное, объективное и самодовлеющее бытие.

Эффективность ритуалов, как и всяческих иных процедур, церемоний, обрядов, связана была не только с их долговременно-

---

<sup>1</sup> Страница обрезана, из цитаты выпущено примерно 1,5 строчки. Цитата продолжается с новой страницы (прим. публикатора).

стью, с их почтенной и почитаемой сединой. Следует принять во внимание, что само понятие времени (как и пространства) было отличным от этой категории в современном сознании. Эволюция восприятия времени и пространства чрезвычайно существенна в познании исторического развития сознания вообще, религиозного сознания в частности. На материале истории древнерусской литературы Д. С. Лихачев показывает, что для нее время не имело субъективного аспекта в отличие от литературы нового времени, т.е. время не ставилось ни в какую зависимость от его восприятия человеком, не было ни «быстрым», ни «медленным»: «Время казалось существующим только в его объективной давности» (34).

Время воспринималось не как разворачивавшееся по некоей временной горизонтали из «начала» в «конец», из прошлого в будущее. Время воспринималось как настоящее, в котором перевязаны «концы» и «начала», как в этих узлах замкнутое. Точно тонко заметил Д. С. Лихачев о древнерусской церкви: «Христианские праздники — это не только память о событиях священной истории, о святых и пр. События вновь и вновь совершаются ежегодно в одно и то же время... христианское богослужение не только их «вспоминает», но считает совершающимися в момент празднества и даже частично воспроизводит. Отсюда — настоящее время многих церковных служб, отдельных песнопений и молитв. В событиях священной истории... обнаруживаются непреходящие явления, как бы живущие вечно, повторяющиеся в ежегодном круговороте не только праздников, но и всех дней недели, связанных с той или иной памятью освященных событиях» (35).

Если исходить из того, что ритуалы, церемонии и прочие, по счастливому выражению Л.С. Выготского, «окаменелости поведения» отвечали условию чувственной внеположенности, а не являлись участком разрыва целостного стихийно-материалистического сознания, то «не нами установлено», в свою очередь, лежит в его рамках. Тогда «не нами установлено» является не только ссылкой на незапамятные времена установлений, поддерживаемых из поколения в поколение, но и указанием на объективность

«установлений», на принадлежность «установлений» устоям окружающего внешнего мира.

Традиция являлась сознанию в собственном смысле слова: *traditio* — передача. Церемонии, процедуры, ритуалы выступали как особого рода «инвентарь», передаваемый из поколения в поколение. Точно так же и художественное творчество на ранних ступенях общественного развития (Маркс называл его «бессознательно-художественным») представлялось имеющим объективное существование, независимое от творчества людей. В фольклоре нередко выступает как наделенный самостоятельным предметным существованием образ Песни или Сказки (36).

Ритуалы, обряды, церемонии, процедуры составляли общественное достояние, и по-своему они выражали отношения единства и общности данного коллектива, являлись тем «талисманом», той исключительной принадлежностью коллектива, благодаря которой (но не только!) осознавались и сплачивались «мы» по отношению ко всем «не мы», ко всем «они» (37).

Итак, действительностью личности являлась ее публичность. Именно поэтому по своему содержанию и складу сознания духовная жизнь индивидов выявлялась как предлежащая, внеположенная, требовала чувственного удостоверения, гласности и очевидности.

Явленность и предъявленность духовной жизни индивида лишь на следующей ступени развития сознания высказывает настроенное отношение как к чему-то недоброкачественному — нарочитому и показному. И это в известной степени обосновано по отношению к индивидам, обладающим самосознанием, открывшим в себе личность, сознающим себя в качестве «Я». С этой точки исторического развития сознания феноменалистичность и репрезентированность явлений духовной жизни оценивается, как в одном из сонетов Шекспира:

*Люблю — но реже говорю об этом,*

*Люблю — но не для многих глаз.*

*Торгует чувством тот, кто перед светом*

*Всю душу выставляет напоказ.*

Но к совсем другому миру сознания принадлежит, например, и поныне сохранившаяся в деревенском быту «голошенье» — обычай кричать «истошным», «дурным» голосом при несчастье, обычай, являющий во всей непосредственности горе всему «миру», вызывающий к соболезнованию, состраданию, соучастию, содействию.

Сознание «примитивно-интегрированное» нередко называют «традиционным». При этом имеют ввиду функциональную роль традиции как средства «трансляции культуры», как механизма «социального урегулирования». Специфика этого «средства» и «механизма» как традиционного определяется в автоматическом усвоении и воспроизведении коллективом людей стереотипа сознания, действий, поведения. С этим нельзя не согласиться, но при условии, что традиционное рассматривается в системе «примитивно-интегрированного» сознания, к которой оно принадлежит. В противном случае функция отрывается от того, что функционирует, — от всей системы сознания, порожденной определенной системой человеческих отношений.

Традиционность была опосредована всем целым «примитивно-интегрированного», «вплетенного» сознания.

Особенности средневекового христианства, в свою очередь, во многом объясняются характером «мыслительного материала», с которым пришлось иметь дело христианству, распространявшемуся в обществе, сознание которого оставалось в большей или меньшей степени «примитивно-интегрированным». Христианство с его культом абстрактного человека, с его философичностью, универсализмом, спиритуализмом, морализмом в наибольшей степени «обрело себя» в условиях, когда дезинтегрировалось само общество, распались все виды локальных групповых связей, отношений личной зависимости. Христианство явилось наиболее подходящей формой религии в обществе, для которого была характерна личная независимость, основанная на вещной зависимости.

В период средних веков христианство в его западно-католической и восточно-православной редакциях само отмечено печатью

той исторической формы сознания, которая явилась объектом его воздействия и обработки. Маркс, сопоставляя материализм Френсиса Бэкона с материализмом Гоббса, писал, что у последнего «чувственность теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность геометра... Чтобы преодолеть враждебный человеку бесплотный дух в его собственной области, материализму самому приходится умертвить свою плоть и сделаться аскетом. Он выступает как рассудочное существо, но зато с беспощадной последовательностью развивает все выводы рассудка» (38). Христианству даже в его догматизированной и теологизированной форме для того, чтобы в своей собственной области преодолеть враждебный ему дух стихийного материализма, пришлось «отелеснить» свой спиритуализм, навести чувственно-эмпирические мосты к своим абстракциям, «материализовать» свой культ. Тем более это относится к христианству как оно осваивалось в народной среде — бытовому католицизму и бытовому православию.

Но типологические характеристики средневекового христианства могут и должны быть уточнены.

За православием и католицизмом утвердилась классификация внешне обрядовых и наружно благочестивых религий. Здесь правильно схвачены выступающие на первый план особенности этих религий. Однако, чтобы так квалифицировать православие и католицизм, можно и не быть материалистом и атеистом. Эта критическая оценка является давним приобретением рационалистической критики, а также критики тех религиозно-общественных движений, которые возникли в России и странах Западной Европы: одни — в отпор православию, другие — в отпор католицизму. И православные, и католики не считали и не считают свою веру ни внешне обрядовой, ни наружно благочестивой. Это взгляд апологетический, но он совпадает с тем объективным фактом, что верующие, если они — ревностные верующие, «вкладывают себя» в свою веру, тем самым и укладывают в нее свой духовный мир, сложный и многообразный, каким бы он ни был темным и даже слепым. Следовательно, вопрос состоит в том,

на каком уровне развития сознания, исторически давно уже пережитом обществом, находятся те его представители, которые по тем или другим причинам придерживаются либо православного, либо сектантского и т.п. религиозного образа мыслей.

Речь идет не о том, чтобы исследователь представлял себе рядового православного, сектанта, приверженца какого-либо другого религиозного учения как мыслителя, изоциренного в понятиях и категориях определенной вероисповедной системы, а о более или менее замкнутой, исторически определенной сфере идей, представлений и чувствований, к которым тяготеет верующий и которые благодаря своей системности и внутренней логике в большей или меньшей степени определяют его реакцию в той или иной конкретной ситуации.

Исторически внешне обрядовая и наружно благочестивая вера восходит к средневековой идее бога, можно сказать и шире — к средневековой схеме Вселенной — *Universum*'а. Как пишет Левада: «Средневековье знает человека как члена социальной иерархии, как представителя сословия, как вассала, но не как «абсолютную личность». Соответственно этому евангельские принципы персонализма оказываются интерпретированными в духе подчинения индивида социальной иерархии» (39). На экономической, социальной, и политической почве средневекового общества выросла и его религиозная теория, его, пользуясь выражением К. Маркса, «энциклопедический компендиум». Вселенная в средневековой схеме представляется в виде иерархии явлений, берущей начало в боге и охватывающей небо, церковь («земное небо»), общество, человека, живую и неживую природу. Иерархическая организация Вселенной изображается основанной на причастности ее божественному началу при последовательной регрессии проявлений его, вплоть до неживой природы, где проявления божественного сводятся к минимуму, как бы замирают, но существуют.

Это построение с равным успехом можно рассматривать снизу вверх. Тогда Вселенная предстанет в виде божественного от минимума к абсолюту — богу. Однако понятия «минимум» и

«максимум», как и всех бесконечных ступеней восхождения от первого ко второму или нисхождению от второго к первому, относятся лишь к проявлениям божественного, а не к нему самому. Божественное мыслится как всегда себе равное, а не умаляющееся, не возрастающее. Его проявления ограничивают лишь материальность Вселенной. Нарастанию проявлений божественного соответствует истончение материальных оболочек и, наконец, их растворение, освобождающее всю полноту божественных проявлений, идентифицируя со своей божественной сущностью. Божественное или выводится из своей сокровенности, или, напротив, в меру углубления материальных оболочек все больше уходит в себя.

Каково было значение, отводимое этой концепцией вере?

Вере отводилось значение силы, идущей от бога и возводящей к нему, причем восхождение к богу осуществлялось верующим в порядке выступления из самого себя, сбрасывания одна за другой своих материальных оболочек. Это путь иступления (из-ступить — выйти из себя) и экстаза (греч. — вне-стояние) как феноменов божественного, а не человеческого ряда.

Преодолению материальной, собственно земной оболочки, выходу за ее пределы соответствовало состояние религиозного восторга (восторгнуть — исторгать, поднимать вверх); в зависимости от его силы верующий «восхищался» с земли на небо — «первое», «второе», «третье». Его «истонченным» чувствам становились доступными знамения, видения, откровения. В пределе восхождения к богу верующий становился «святым» — облекался не только в «новый дух», но и в «новую плоть», настолько «новую», что ей приписывалась нетленность и способность к чудотворению. Но прежде верующий распинал «старую плоть» посредством постничества, отшельничества, затворничества, столпничества, молчальничества и других способов истончения и истончения своей материальной оболочки.

Вера, основанная на средневековой концепции Вселенной, по самой своей сути, по своему основополагающему условию была феноменалистической.



Ведь во вселенной остаются следы божественного, подобные хромоте библейского Якова, с которым боролся дух. Это чувственно запечатленные следы преодоления материи вплоть до почти незримых и совсем незримых (небесная иерархия) и все же могущих быть узренными (по силе благочестия верующего), а потому все же обладающих чувственными образами. Тем самым и пути восхождения верующего к богу требовали чувственно-эмпирического удостоверения.

Средневековая христианская концепция существовала в православном и католическом вариантах.

По словам С.С. Аверинцева, в средневековом православии «гораздо непосредственнее и интенсивнее (по сравнению с католицизмом. — А.К.) выразилось характерное для христианского мышления вообще утверждение адекватного раскрытия абсолюта через его вещественные проявления» (40). Православие усвоило и отстаивало в борьбе с католицизмом и со своими собственными ересями учение об «обоженной», т.е. обожествленной материи. «Восточная теология склонна рассматривать освящение, очищение, которые происходят только в духовной, идеальной сфере и не получают так или иначе вещественного подтверждения как недостоверные» (41). Идея обожествленной материи, раскрываемая средневековыми православными теологами в плане взаимопроницаемости божественного и человеческого начал, составляет существенное звено в православии как апофатическом направлении богословия. Апофатическое, т.е. отрицательное, богословие исходит из понятия о полной неприложимости к определению бога каких-либо категорий, существующих в арсенале познания. О боге как находящимся вне бытия можно сказать лишь то, чем он не является. Не рациональный, а лишь иррациональный путь остается, таким образом, для познания божества — мистическое единение с ним. Идейным источником апофатического богословия явился греческий неоплатонизм (42) от Плотина до Прокла.

Католицизм воплотил в себе другое направление богословия, а именно утвердительное, или катафатическое. Для последнего бог представлял собой не столько небытие, сколько бытие в его

абсолютном выражении. «Катафатическое богословие, — пишет М.Я. Сюзюмов, — исходило из понятия о боге как абсолютизированного бытия и сущности явлений. Из понятия бытия, как из понятия единицы в математике, аналитически выводились все положения о сущности божией» (43).

С.С. Аверинцев, возводя теологическую доктрину католицизма к римской философской традиции, называет в качестве идейного источника катафатического богословия «этатистско-юридический практицизм» Цицерона и «рефлектирующий психологизм» Сенеки (44). Если философская ревизия катафатического богословия часто направлялась (это было «задано» понятием о боге как абсолютном бытии) по линии рационализма и номинализма, то философская ревизия апофатического богословия (это в свою очередь было «задано» понятием о взаимопроникновении божественного и человеческого) нередко развивалась на путях пантеистической мысли. Идеологические особенности православия и католицизма в конечном счете находят объяснение в своеобразии процесса становления и развития феодальной формации в Византии, в странах Восточной Европы, с одной стороны, и в странах Западной Европы — с другой. Но и православие, и католицизм как религиозные направления, сложившиеся в эпоху средних веков, отличались своим феноменалистическим характером.

Придет время, и вере как выступлению «из себя» будет противопоставлена вера «в себе», вере феноменалистической — вера ноуменалистическая, так называемая личная вера.

С уровня религиозного сознания, к которому приведет Реформация, феноменалистичность предшествующих верований будет отвергнута как «внешняя обрядовость» и «наружное благочестие», осмеяна и обличена как лицемерие и ханжество. Это закономерно, поскольку Реформация явилась продуктом кризиса средневековой церкви и ее идеологии. Провозглашенная Реформацией личная вера заключалась в утверждении, что человека спасает вера, а не дела, вера, понимаемая как внутреннее «обращение» и «возрождение». При этом речь идет о делах как об актах наружного благочестия. Приведем выдержку из сочинений

Менно Симонса, одного из духовных прародителей баптизма: «Внешние деяния и церемонии не могут вас сделать блаженными, ни принести искупления ваших грехов. Это может произойти не иначе, как благодаря вашему покаянию, вере в него и возрождению от него» (45). Противопоставление веры делам не следует рассматривать как противопоставление веры этике добрых дел.

В религиозных движениях, берущих истоки в Реформации, отрицание дел, именно как «внешних деяний и церемоний», было всеобщим, но наиболее демократические из этих движений стояли на почве утверждения моральных, вообще духовных сил человека и требовали совершения добрых дел, чем якобы и составлялось «Царство божие» на земле. Религиозные движения нового времени, такие как баптизм и его разнообразные ответвления и отпочкования, отрицали этику добрых дел в качестве пути «спасения» и не помышляли ни о каком «царствии божием» на земле, хотя и стояли целиком на почве учения о «спасении верой». Последнее понималось как покаяние и обращение к богу, что якобы делало возможным ответное действие святого духа в верующем. В этом случае этика добрых дел не отвергалась, но понималась как обнаружение в поступках человека опять-таки действия «святого духа».

В свое время феноменалистическая вера (внешне-обрядовая, наружно-благочестивая) была для ее носителей такой же истинной и содержательной, как для носителей реформационных учений их вера. «Цепи раскованы, и мы свободны» — так в одной из боевых песен оценивали Реформацию ее современники. Увы, «внешней» и «наружной» оказывалась в действительности и эта свобода. «Лютер, — писал К. Маркс, — победил рабство по набожности только тем, что поставил на его место рабство по убеждению. Он разбил веру в авторитет, восстановив авторитет веры. Он превратил попов в мирян, превратив мирян в попов. Он освободил человека от внешней религиозности, сделав религиозность внутренним миром человека. Он эмансипировал плоть от оков, наложив оковы на сердце человека» (46).

Каждая форма религиозного сознания должна быть понята в ее исторической обусловленности. Личная вера представляет собой

распространенное на область религии индивидуалистическое мировоззрение в его порожденной буржуазным обществом форме. Как авторитарное, иерархически организованное феодальное общество, основанное на эксплуатации крепостных или зависимых крестьян, породило свое фантастическое отражение, так свое фантастическое отражение породило буржуазное общество с его частной собственностью и формально-свободным наемным трудом. Религиозный индивидуализм явился одним из духовных слепков мира свободного предпринимательства, частной инициативы, обособленного товаропроизводства.

Глубоко закономерно и в высшей степени показательно, что появление баптизма и в России синхронно буржуазному этапу общественно-экономического развития с характерным для него индивидуализмом. В «Житии иеромонаха старца Зосимы», — фрагменте романа «Братья Карамазовы», — Достоевский ярко определил свое время как «период человеческого уединения». Какого «уединения»?

«А такого, какое теперь везде царствует и особенно в нашем веке, но не заключился еще весь (период уединения.- А.К.) и не пришел еще срок ему. Ибо всякий теперь стремится отделить свое лицо наиболее, хочет испытать в себе самом полноту жизни, а между тем выходит из всех его усилий, вместо полноты жизни лишь полное самоубийство, ибо вместо полноты определения существа своего впадают в совершенное уединение. Ибо все-то в наш век разделились на единицы, всякий уединяется в свою нору, всякий от другого отдаляется, прячется, и, что имеет, прячет и кончает тем, что сам от людей отталкивается и сам людей от себя отталкивает. Копит уединенно богатство и думает: сколь силен я теперь и сколь обеспечен, а не знает безумный, что чем более копит, тем более погружается в самоубийственное бессилие. Ибо привык надеяться на себя одного и от целого отделиться единицей, приучил свою душу не верить в людскую помощь и в человечество...» (47). Это проникновенная и блестящая характеристика, которую дает писатель взаимоотношениям и психологии людей в «период человеческого уединения» — период капи-

тализма. Роман «Братья Карамазовы» окончен в 1880 г., примерно через десятилетие после того, как фактом русской религиозной действительности стал баптизм именно потому, что его учение о личной вере соответствовало мировоззрению и психологии людей, «разделившихся на единицы», уединившихся каждый «в свою нору», приучивших «свою душу не верить в людскую помощь и в человечество». Мы хотели бы показать фигуру баптиста в социально-психологической зарисовке того времени, когда баптизм смело прокладывал себе дорогу, отбрасывая в стороны старые формы русского сектанства и пополняясь за счет его последователей. Однако нам не удалось найти в дореволюционной литературе и документации такого рода объективной зарисовки.

На наш взгляд, удачный опыт социально-психологической характеристики молоканина (это было время эволюции молоканства к церковным формам протестантизма и поглощения молоканства баптизмом) был сделан одним земским деятелем в самом начале нашего века. Это было время, когда молоканство отчасти боролось с баптизмом, отчасти сливалось с ним, отчасти в собственной среде порождало родственные баптизму течения. Итак, земский деятель описывает свою встречу с молодым молоканцем в одном из селений Амурской области: «Завязалась беседа. Она была не очень интересна. Чем-то жестким и холодно-расчетливым веяло от этого человека. Он весь поглощен в свои хозяйственные планы и предприятия. Разговоры вертелись исключительно около интендантских задатков, «залогов», «оборотов», аренды сенокосов, томских жеребцов, русских коров и тому подобных предметов... Чувствовался не хозяин-земледелец, а «боец», боец за существование, страстный предприниматель, герой наживы, которая овладела всем его существом и на время (а может быть, и навсегда) заглушила в нем человека» (48). К сожалению, земский деятель не поинтересовался, как собеседник его увязывает страсть к предпринимательству и наживе со своими религиозными воззрениями.

Он бы мог получить ответ примерно в таком духе: «Если бог указывает вам путь, на котором вы без затруднений для вашей

души и для других можете законным путем иметь больше прибыли, чем на другом пути, а вы отказываетесь от этого пути и следуете по менее доходному пути, то вы нарушаете одну из целей вашего призвания, вы отказываетесь быть управителями имущества вашего бога и принять его дары и иметь возможность использовать их для него, когда бы он этого потребовал бы» (49). Мы цитируем пуританского проповедника XVII в. Бакстера, давшего яркий пример толкования кальвинистского учения о «земном призвании». В самом деле, как верующий может узнать, принято ли богом его покаяние и обращение и является ли он избранным к спасению? Поскольку верующий находится в воле божией, постольку и общественное положение верующего определено богом, а следовательно, успех или неуспех на поприще земных дел служит для верующего свидетельством его избранности или же неизбранности. Отсюда долг верующего действовать на поприще земных дел в качестве орудия божественного провидения. Протестантизму, особенно кальвинизму свойственен фатализм, но фатализм — не синоним пассивности. Его кальвинистская концепция примерно такова: воля и энергия верующего должны действовать как сила фатальной необходимости, и тот истинно верующий, кто тараном прокладывает свой путь среди обстоятельств окружающей жизни. Кальвинизм был не только религиозным учением, не только определенной религиозной теорией мира. Кальвинизм оформил и определенный социально-психологический тип человека.

Как пишет Б.Ф. Поршнев: «Кальвинизм создал новый тип людей, сыгравших огромную роль и в экономическом перевороте, и политических бурях начала капиталистической эры. Эти люди, отличавшиеся от окружающих простой темной одеждой, коротко стриженными волосами, суровой и постной внешностью, неразговорчивостью, враждебные ко всем удовольствиям и всем искусствам, вечно с молитвой, псалмом или текстом писания на устах, повсюду несли фантастическую уверенность в правоте своего дела и колоссально концентрированную энергию, подстегиваемую энергией, подстегиваемую сознанием греховности каждого

часа, проведенного без пользы и без трудов во славу Божию» (50). Вдумываясь в эту обобщенную характеристику, мы узнаем в ней основу именно той социальной психологии, которая предстает в зарисовке молоканина, сделанной цитированным выше земским деятелем. Надо принять во внимание, что поколение сектантов, к которому принадлежит описанный земским деятелем молоканин, находилось ко времени Октябрьской революции в расцвете сил и оставалось в послеоктябрьский период деятельным элементом сектантства.

Мы пишем о далеких эпохах религиозной мысли, не выходя за рамки современной религиозной действительности. Не отголоском, а полным голосом доктрины предопределения говорит современное баптистское сочинение «От меня это было»: «Я бог живой, руководящий обстоятельствами. Ты не случайно оказался на своем месте; это то самое место, которое бог предназначил для тебя... Ты не можешь делать без меня ничего. Ты только орудие, а не действующее лицо» (51)<sup>1</sup>.

Современный баптист, подобно своим далеким предшественникам, смотрит на себя как на орудие божественного промысла, разница же состоит в том, что «земное призвание» современного баптиста — звать людей в «небесную отчизну», тогда как пуритане XVII в. полагали за «волю неба» радикальное переустройство земных отношений. Современный баптист, является ли он рабочим, техником, фельдшером, бухгалтером, тружеником сельского хозяйства, как правило, добросовестен и трудолюбив. Как ни как, «это то самое место, которое бог предназначил для тебя...» Мотив именно этот! Но ныне не труд составляет его «земное призвание». Призванием для баптиста является миссия. Как говорила нам сектантка Б. из Липецка: «Мы ведь руки только, труд можем вкладывать в строительство коммунизма, ну а душа-то причем, здесь уже душу, что ли отдавать?» (52). Сектантка Б. была адвентисткой, но доктрина предопределения вместе с дополняющим ее учением о «земном призвании» одинаково принята в баптизме и адвентизме.

<sup>1</sup> В действительности гимн «От Меня это было» принадлежит одному из наиболее известных православных подвижников XX века преп. Серафиму Вырицкому (прим. публикатора).

Мы рассмотрели в самых общих чертах феодальную и буржуазную концепцию религиозной веры. Концепции эти в рамках их наиболее общей характеристики эволюционировали крайне медленно, но в католицизме, православии и особенно в протестантизме существовали и существуют разнообразные течения. Например, в России XV -XVI вв. православие было представлено взаимно враждебными направлениями иосифлян и нестяжателей. В XIX в. от официальной доктрины православия отличалось его толкование славянофилами К.С. Аксаковым и А.С. Хомяковым, как и С.М. Соловьевым<sup>1</sup>.

Как указывает А.Н. Леонтьев, «разложение примитивной структуры сознания в условиях прогрессивного развития совершается еще в родовом обществе. Однако возникающая новая внутренняя его структура находит свое полное выражение только на поздних этапах классового общества» (53). Более того, в исторических условиях, когда структура сознания, сменяющая примитивную, сама сменяется новой структурой сознания, а именно сознанием социалистического человека, продолжают еще существовать как пережиточные и более или менее модифицированные предшествующие исторические типы сознания. Мы говорим в данных случаях о пережитках древних религиозных верований и имеем ввиду не столько религиозные пережитки, как таковые, сколько выразившийся в них исторический тип сознания, порожденный «древними общественно-производственными организмами». Исследователи отмечают устойчивость и широкую распространенность этих пережитков. Обобщая результаты многолетних исследований специального отряда Хорезмской археолого-этнографической экспедиции Института этнографии Академии наук СССР, его руководитель Г.П. Снесарев пишет: «Когда более углубленно знакомишься с формами проявления религиозных пережитков у народов Средней Азии в наши дни, обнаруживается весьма примечательное, на первый взгляд, даже парадоксальное явление, заключающееся в том, что пережитки,

<sup>1</sup> Данная характеристика в большей степени применима не к историку С.М. Соловьеву, а к его сыну, знаменитому философу Вл.С. Соловьеву (прим. публикатора).



восходящие генетически к домусульманским верованиям, проявляют в быту большую стойкость, нежели пережитки ортодоксального ислама, деградация которых идет более быстрыми темпами» (54). Пережитки, о которых пишет Снесарев, особенно запечатлелись в быту, но в нем не замкнулись: «... перед историком религии предстает регион, исключительно богатый совершенно конкретными реликтами ранних форм и элементов религии во всем многообразии их проявления» (55). Но и в весьма отличном от среднеазиатского историко-культурном регионе, каковой составляют народы, населяющие Среднее Поволжье и Прикамье, исследователи религии отмечают аналогичные явления.

Г.Е. Кудряшов, изучавший современное состояние религиозных верований чувашей, пришел к заключению, что «большинство религиозных предрассудков и суеверий чувашей является остатками старинного патриархально-родового быта» (56). Автор монографии «Религиозные верования мордвы» Н.Ф. Мокшин приходит к выводу: «Из религиозных пережитков, бытующих до сих пор среди мордвы, следует отметить пережитки христианской религии и обрядов, пережитки дохристианских верований и обрядов, а также остатки тех своеобразных синкретических форм, которые образовались в результате смешения дохристианских верований с христианскими» (57). Исследователи, изучавшие современное состояние религиозных верований в районах с коренным русским населением, как-то: в областях Владимирской, Воронежской, Горьковской, Рязанской, Тамбовской, Орловской, среди русского населения в Алтайском крае, единодушны в выводе, что «суеверия, с которыми православие вело многовековую борьбу, в религиозном сознании колхозников занимают значительное место и даже превосходят некоторые элементы христианских представлений» (58). Отметим и то, что материалы по дохристианским и доисламским верованиям, выявленные исследователями в различных этнических и географических районах, фиксируют в многообразии форм и определенную общность их содержания. На чем она основывается? Что собой представляет? Это во всех указанных случаях пережиточные явления, имеющие

своей основой строй патриархальных отношений, отношений личной зависимости.

Наличие среди верующей части населения дохристианских и доисламских, вообще «примитивных» верований, их синкретических с православием и исламом форм объясняется не самой по себе традиционной устойчивостью. В 1921 г. в работе «О продовольственном налоге» В.И. Ленин писал: «Посмотрите на карту РСФСР. К северу от Вологды, к юго-востоку от Ростова-на-Дону и от Саратова, к югу от Оренбурга и от Омска, к северу от Томска идут необъятнейшие пространства, на которых уместились бы десятки громадных культурных государств. И на всех этих пространствах царит патриархальщина, полудикость и самая настоящая дикость» (59). На указанных Лениным географических направлениях находятся территории нынешних Ненецкого и Ямало-Ненецкого округов, Калмыцкой АССР, Казахской ССР, Узбекской ССР, Туркменской ССР, Таджикской ССР, Киргизской ССР.

Но не одними этими территориями ограничивался ареал распространения патриархального уклада жизни: «А в крестьянских захолустьях всей остальной России? Везде, где десятки верст проселка — вернее: десятки верст бездорожья — отделяют деревню от железных дорог, то есть от материальной связи с культурой, с капитализмом, с крупной промышленностью, с большим городом. Разве не преобладает везде в этих местах тоже патриархальщина, обломовщина, полудикость?» (60).

В 1918 г. в работе «О "левом" ребячестве и о мелкобуржуазности» Ленин, перечисляя «элементы различных общественно-экономических укладов, имеющих налицо в России», начинает с указания на «патриархальное, т.е. в значительной степени натуральное крестьянское хозяйство» (61). Это и была реальная почва, питавшая и поддерживавшая «незрелость индивидуального человека», а с ней и характерные семейно-бытовые, идеологические, психологические формы, к тому времени даже не вполне реликтовые.

Называя исследования современного состояния религиозных верований народов Средней Азии и Поволжья, мы имели в виду

возможность для читателя ознакомиться не только с состоянием самих верований, но и с наличием тех реликтов социально-бытовых и семейных институтов, тех «бытийных» опор, которые поддерживают реликтовые формы религиозного сознания и взаимодействуют с ними. В этом отношении материал, собранный исследователями в других названных областях, отрывочнее и беднее. Очевидно, в самой изучавшейся действительности эти «бытийные» реликты представлены значительно слабее, чем в примерах, указанных выше. Однако соответственно направленное внимание исследователей может обнаружить следы этих реликтовых явлений в разных регионах, а тем самым указать в них фактор, способствующий сохранению реликтовых форм религии. По такому пути пошла, например, Г.А. Носова, и сделанные ею наблюдения представляют, по нашему мнению, общий интерес. В работе «Язычество в православии» Носова пишет, что устойчивость религиозно-бытового поведения в сельской местности обусловлена особыми условиями деревенского личного, семейного и общественного быта. Население одного села и ряда ближайших сел представляют особую территориальную, соседскую, родственную и производственную общность. Подавляющее большинство старшего поколения деревни родилось и прожило всю жизнь (за исключением временных отъездов) в одном селе или (это относится к женщинам) было «взято» замуж из соседних близлежащих населенных пунктов. Родственные группы составляют в количественном отношении значительные компоненты населения деревень. Группы однофамильцев по происхождению хорошо помнят свои родственные отношения и поддерживают в быту родственные связи. Большое значение в селе имеет соседская близость, сохранение старого расселения по «концам», «порядкам» и «проулкам», которое позволяет осуществлять тесное общение, контроль, взаимопомощь между соседями и способствует образованию территориальной микросреды (62). В реальное общественное бытие, взятое в его целом, включают и элементы бытийных микроструктур, в полном смысле слова пережиточных, но в свою очередь реальных, хотя и контрастирую-

щих с действительностью и влачащих ущербное существование. Не только «большой мир» современности воздействует на религиозное сознание — это в конечном счете и не «акт», а процесс, но никак не могут быть не приняты во внимание и пережиточные социальные микрообразования непосредственно влияющие на сознание и поведение верующих. Эти «бытийные» опоры религии переплетены в тесный узел с соответствующими формами сознания и деятельности. Здесь нет «промежуточных звеньев» между «земными» точками опоры религиозности и ее мифологическими представлениями и культовыми действиями, или они, во всяком случае, сближены и все связи между ними очевидны. Тем более ценными представляются наблюдения Носовой и они подтверждаются исследователями, работавшими на ином материале и в других регионах.

Так, исследователь пережитков религиозных верований у чувашей Г.Е. Кудряшов пишет, что «религиозные пережитки всегда сопутствуют давним общественным и бытовым традициям, тесно переплетаясь с другими пережитками старого общественного строя и отжившей морали. Такими элементами древнего уклада являются у чувашей группы родственников «иах» или «рама», старые родовые и семейные обычаи». И далее: «В таких группах родственников сохранилось немало старых религиозных обычаев и обрядов, связанных с рождением человека, наречением имени, свадьбами, похоронами, поминками. В каждом из них участвуют почти все члены рода. Кое-где и поныне совершаются моления родовым духам и божествам, похоронно-поминальные и другие обряды» (63).

Если мы обратимся к исследованию доисламских культов, сохраняющихся еще в ряде районов республик Средней Азии, Азербайджанской ССР и других местах, то убедимся, что и они поддерживаются реликтами стародавних общественных отношений и быта. Но с этими примерами мы вышли далеко за пределы центральных областей РСФСР, в которых вели конкретные исследования религиозности. Между тем, сделанные в процессе наших исследований наблюдения указали нам на важное теоретическое

и практическое значение рассматриваемого вопроса. Так, изучая идеологию и деятельность последователей истинно-православного христианства и его крайнего ответвления — молчальничества, мы, в частности, убедились, что от ортодоксальной догмы православия их отличает не только исступленность веры, фанатизм, но и более выраженное наличие анимистических, фетишистских, магических представлений» (64). Под стать обломкам древних религиозных представлений являлось и характерное для последователей ИПХ принципиальное и категорическое отвержение всех результатов промышленного труда, технического прогресса, культуры, образования, что в их представлениях ассоциировалось с городом, с «угольным смрадом фабрик, заводов, паровозов, омерзительной вонью бензиновых моторов, реющих над облаками, бороздящих молниеподобно во всех направлениях землю» . В пору этому мировоззрению приходился и семейно-бытовой уклад последователей истинно-православного христианства. Бывшая молчальница М.А. Калининкова, вдова одного из активных деятелей этой религиозной группы, рассказывала нам летом 1964 г.: «Весь век мужу была в подчинении, голову поклоняла. А сейчас я вот в раю без него живу... Я стала и по миру ходить, и вроде со всеми разговаривать. Я ведь хозяйка над собой, куда я хочу, туда я и поеду, чего хочу, то и делаю... Я с ним сильно переживала, отчего я сейчас здоровье потеряла. Бывало, последнее время сам молчит и детей не выпускает из сеней. Не выходите, да не говорите... Лучше помереть и на свет не родиться, чем так-то жить».

Сделанный в широком социальном масштабе вывод, что в данном примере сознание людей бесконечно отстало от общественного бытия, был бы безупречен. Но конкретное исследование условий и источников существования истинно-православных христиан не обнаружит сколько-нибудь значительного разрыва между непосредственными условиями их «бытия» и формами, уровнем их «сознания». Напротив, как выяснила участница наших исследований З.А. Никольская, «в местах распространения организаций ИЛУ единоличники составляли в 40-х годах от 10 до 15% населения... Контингентом верующих ИПХ являются в

основном оставшиеся единоличники, ремесленники-кустари (сапожники, валяльщики и др.), упорно отказывающиеся от вступления в колхозы» (65)

Никольская далее уточняет, что «употребление мясной пищи, продуктов бакалеи, ношение фабричной одежды объявляются ИПХ «соблазном антихриста». Молчальники объявляют таким соблазном все, кроме воды и хлеба, и призывают довольствоваться собирательством готовых даров природы» (66).

Если от истинно-православных христиан обратиться, например, к так называемым «хлыстам», то своеобразие последних отнюдь не сведется к специфичности их религиозного культа и организации. Мы обнаружим иной непосредственный уклад жизни и иное мировоззрение, в котором по-своему приведены к единству его слагаемые. Если для мировоззрения истинно-православных христиан характерны традиции реакционной патриархальной идеологии, психологии, быта, то для мировоззрения «хлыстов» характерны традиции идеологии, психологии, быта, преданного барышничеству и стяжательству мелкого буржуа. Требования постничества, безбрачия, самоограничения, которым в «хлыстовстве» придано значение заповедей, служили в свое время целям буржуазного накопления. Что именно традиции накопления и индивидуального хозяйствования сохраняют жизненную силу для современных последователей «хлыстовства» постничества, мы убедились, изучая их общину в г. Рассказове Тамбовской области. «Источником их существования является индивидуальное огородничество, продукты которого, выращиваемые в раннее время, постники сбывают населению по спекулятивным ценам. Имеет место и практика оптовых закупок постниками тех или иных продуктов широкого потребления с последующей перепродажей их населению в благоприятных для сектантских торгашей условиях рыночной конъюнктуры» (67).

Те 2,5 тыс. рублей дохода от индивидуального огородничества и садоводства, которые в среднем выручает семья за один только летний сезон, для «хлыстов» являются важнейшим критерием «истинности» их вероучения, образа мысли, быта.

В народных верованиях, опосредованы ли они исламом, или православием, или католицизмом, по-своему выразилась «незрелость индивидуального человека», которая изменялась в ходе исторического развития, сохраняя, однако, в докапиталистических общественных формациях общность существенных черт. Маркс писал: «Чем больше мы углубляемся в историю, тем в большей степени индивидуум, а следовательно и производящий индивидуум, выступает несамостоятельным, принадлежащим к более обширному целому» (68). Социальные образования, в которых индивидуум выступал как несамостоятельный, как принадлежащий к «более обширному целому», суть «древние общественно-производственные организмы» (Маркс), а именно социально-экономические формы, предшествовавшие капитализму. Одним из «древних общественно-производственных организмов», сохранившихся в России, хотя и подтачиваемых развитием капитализма, была сельская община. Община консервировала именно такого индивида, который выступал «несамостоятельным, принадлежащим к более обширному целому».

Исследователи, обращавшиеся к изучению бытового православия, как правило, выделяют в своих работах крупные тематические блоки, например аграрный календарь, праздники, культ, с такими объектами поклонения, как святые, священные места, разные виды магии (лечебная, хозяйственная, любовная). Они рассматривают изменения, происшедшие в каждой области бытового православия, и результаты их исследований весьма плодотворны и по фактическому материалу, и по результатам его теоретического обобщения. Все же характер этих исследований по преимуществу аналитический, дифференциальный.

Социально-психологическое исследование явлений бытового православия идет дальше. Для такого исследования пережитки бытового православия изучаются в плане характеристики сознания и деятельности их конкретных носителей, в личном аспекте. В типе сознания индивида, выступающего в качестве носителя данных религиозных верований, объединены и связаны, представлены в их целом, системно, а не суммарно элементы религиозных

верований, выявляемые исследователями в ходе их полевой работы. Социально-психологическое исследование позволяет идти в глубь изучаемых явлений. Так, исследователи современной религиозной действительности (этнографы, социологи), сталкиваясь с фактом бытования тех или иных обрядов (крещения, венчания, отпевания), наличием во многих домах колхозников икон, посещением церквей, участием тех или иных групп населения в церковных праздниках, установили, что многие из числа причастных к названным формам церковно-религиозного обихода не являются верующими. Они установили, далее, что дань, отдаваемая церковно-религиозному обиходу, во многих и многих случаях является чисто традиционной, т.е. не связанной с догматическим содержанием соответствующих обрядов, никак не связанной с религиозными убеждениями и чувствами. Это вывод очень важный, но он не является завершающим. Напротив, исследователь «напал на след», по которому должен идти дальше. Не является ли в данном случае «дань» традиции принадлежностью «традиционного сознания»? И если так, то объектом воздействия, имеющего цель преодоления вредных традиций, выступает сам тип сознания, для которого традиционность является компонентом, а не посторонним привеском. Это тем более относится к так называемой традиционной религиозности, в частности выраженной в бытовом православии. В плане задач воспитательной работы воздействие на архаичную, более или менее уцелевшую систему сознания может оказаться более эффективным, чем непосредственное воздействие на область религиозных чувств и представлений верующего. На очереди стоит задача научной разработки типологических программ социально-психологических исследований религиозности.



1. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 383 (примечание).
2. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 89–90.
3. Там же, стр. 89.
4. Там же, стр. 90.
5. К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т. 46, ч. I, стр. 100–101.
6. С.Л.Рубинштейн. Бытие и сознание. М., 1957, стр. 308.
7. Там же.
8. Там же, стр. 315.
9. А.Н.Леонтьев. Проблемы развития психики. М., 1965, стр. 282.
10. Там же, стр. 284–285.
11. Там же, стр. 286.
12. Там же, стр. 295.
13. Там же, стр. 286–287.
14. Там же, стр. 295.
15. Там же, стр. 307.
16. Там же, стр. 314.
17. Там же, стр. 319.
18. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. I, стр.105.
19. Там же.
20. А.Н.Леонтьев, Проблемы развития психики, стр. 330.
21. В примечаниях ко второму изданию книги «Проблемы развития психики» (первое издание книги удостоено Ленинской премии 1963 г.) А.Н. Леонтьева, на которую мы ссылаемся, читаем: «В 1948 г. «Очерк» («Очерк развития психики» -А.К.) был подвергнут широкому обсуждению. Ряд замечаний, высказанных во время этого обсуждения, учтен автором при подготовке настоящего издания» (А.Н. Леонтьев. Проблемы развития психики, стр. 549).
22. Н.К. Крупская. Задачи антирелигиозной пропаганды. "Коммунистическое просвещение», 1922, № 2, стр. 29–30.
23. К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т. 21, стр. 315.
24. К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т. 3, стр. 4,
25. С.Л. Рубинштейн. Бытие и сознание, стр. 106.
26. К.Маркс и ф.Энгельс. Соч., т. 21, стр. 283.
27. А.Ф. Анисимов. Духовная жизнь первобытного общества, М. –Л., 1966, стр. 9.
28. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. I, стр. 480.
29. А.Г. Спиркин. Происхождение сознания. М., 1960, стр. 356.
30. М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965, стр. 24.

31. Там же.
32. Там же, стр. 26.
33. Е.В.Аничков. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914, стр. 187.
34. Д.С.Лихачев. Поэтика древнерусской литературы., Л., 1967, стр. 281.
35. Там же, стр. 254.
36. В.Е. Гусев. Эстетика фольклора. Л., 1967, стр. 229. В плане характеристики «примитивно-интегрированного» сознания весьма плодотворно обращение к эстетике фольклора. В.Е. Гусев в названном выше исследовании с большой убедительностью и на обширном материале показал, что «восходя к особенностям мышления человека доклассового общества, синкретически художественная природа метода фольклора сохраняется в большей или меньшей мере в условиях классового общества» (В.Е. Гусев. Эстетика фольклора, стр. 224).
37. Б.Ф. Поршнев. Социальная психология и история. М., 1966, стр. 73-118.
38. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 143.
39. Ю.А. Левада. Социальная природа религии. М., 1965, стр. 148.
40. С. Аверинцев. Православие. «Философская энциклопедия», т. IV, М., 1967, стр. 334.
41. Там же.
42. Об апофатическом богословии в средневековой Руси см.: А.И. Клибанов. К характеристике мировоззрения Андрея Рублева. «Андрей Рублев и его эпоха». Сборник статей (в печати).
43. М.Я. Сюзюмов. Философия и богословие. «История Византии», т. 3, М., 1967, стр. 243.
44. С. Аверинцев. Указ, статья, стр. 333.
45. Цит. по кн.: (Курсив наш. — А.И.Клибанов) .
46. К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т. I, стр. 422–423.
47. Ф.М. Достоевский. Собрание сочинений в десяти томах, т. 9, М., 1958, стр. 380 (Курсив наш. — А.К.).
48. "Приамурье. Факты, цифры, наблюдения. Собраны на Дальнем Востоке сотрудниками общеземской организации» Ц., 1909, стр. 660-661.
49. Цит. по: Б.Ф. Поршнев. Кальвин и кальвинизм. «Вопросы истории и атеизма», т. VI. М., 1958, стр. 287.
50. Там же, стр. 289.
51. А.И. Клибанов. Современное сектантство в Липецкой области, стр. 173.
52. Там же, стр. 182.

53. А.Н.Леонтьев. Проблемы развития психики, стр. 306.
54. Г.П. Снесарев. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969, стр. 18.
55. Там же, стр. 334. (Курсив наш. — А.К.).
56. Р.Е. Кудряшов. Пережитки религиозных верований чуваш и их преодоление. Чебоксары, 1961, стр. 106.
57. Н.Ф. Мокшин. Религиозные верования мордвы. Саранск, 1968, стр. 139.
58. Н.П. Алексеев. Методика и результаты изучения религиозности сельского населения (на материалах Орловской области). «Вопросы научного атеизма», вып. 3. М., 1967, стр. 150.
59. В.И. Ленин. Полн. собр. соч., т.43, стр. 228.
60. Там же.
61. В.И. Ленин. Полн. Собр .соч., т. 36, стр. 296.
62. Г.А. Носова. Язычество в православии. М., 1975, стр. 109–111.
63. Г.Е. Кудряшов. Пережитки религиозных верований у чуваш. Чебоксары, 1961, стр. 108–109.
64. З.А. Никольская. К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан. «Вопросы истории религии и атеизма», т. IX, М., 1961, стр. 161–188.
65. Там же, стр. 168.
66. Там же, стр. 187.
67. И.А. Малахова. Религиозное сектантство в Тамбовской области в послеоктябрьский период в наши дни. «Вопросы истории религии и атеизма», т. IX. М., 1961, стр. 108.
68. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 12, стр. 710.