

[Asiatica : works on philosophy and cultures of the East], 2017, no 11–2, pp. 65–80. [In Russ.]

### **Сведения об авторе**

**Бертова Анна Дмитриевна**, канд. филос. наук, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Востока Санкт-Петербургского государственного университета (199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб. 7–9)

### **Information about the author**

**Anna D. Bertova**, Candidate of Philosophy, Senior lecturer, Department of Oriental Philosophy and Culture, Saint Petersburg State University (7–9, Universitetskaya Emb, St. Petersburg, 199034, Russia)

Статья поступила в редакцию / The article was submitted	21.02.2024
Одобрена после рецензирования / Approved after reviewing	05.06. 2024
Принята к публикации / Accepted for publication	01.09.2024

### **Научная статья / Original article**

УДК 130.2

<https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-102>

## **Этапы и формы рецепции буддизма в Германии**

**Наталья Викторовна Выжлецова<sup>1</sup>**

Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, Санкт-Петербург, Россия, maus72@mail.ru

**Аннотация.** Систематические исследования проблематики рецепции буддизма в Германии в отечественной науке отсутствуют (исследуются отдельные ее периоды или отдельные авторы). Обзорно-аналитическая статья посвящена изучению и систематизации основных этапов и форм рецепции буддизма в Германии. Понятие «рецепция» используется в инструментальном, прикладном значении. Рецепция буддизма в Германии рассматривается как напряженный и длительный динамический процесс освоения Дхармы и «диалога» с буддийским учением, который связан с социокультурными факторами и историческим контекстом. В ходе освоения буддийского учения в Германии на разных этапах «диалога» с ним появляются раз-

*личные формы рецепции, которые в конечном счете приводят к формированию такого феномена, как немецкий буддизм (буддийский модернизм или евробуддизм).*

**Ключевые слова:** *рецепция, немецкий буддизм, евробуддизм, буддийский модернизм, религиозная конверсия, диффузия культуры*

**Для цитирования:** Выхлецова Н. В. Этапы и формы рецепции буддизма в Германии // Человек. Культура. Образование. 2024. № 4. С. 102–123. <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-102>

## Stages And Forms Of Buddhist Reception In Germany

**Natal'ya V. Vyzhletsova**

Saint-Petersburg State University of Aerospace Instrumentation,  
Saint-Petersburg, Russia, [maus72@mail.ru](mailto:maus72@mail.ru)

**Abstract.** *There are no systematic studies of the problems of Buddhist reception in Germany in Russian science (some periods or authors are studied). This review and analytical article is devoted to the study and systematisation of the main stages and forms of Buddhist reception in Germany. The notion of reception is used in an instrumental, applied sense. The reception of Buddhism in Germany is considered as a tense and long dynamic process of mastering the Dharma and 'dialogue' with Buddhist teaching, which is connected with socio-cultural factors and historical context. In the course of mastering the Buddhist teaching in Germany, various forms of reception emerge at different stages of the 'dialogue' with it, which eventually lead to the formation of the phenomenon of German Buddhism (Buddhist modernism or Euro-Buddhism).*

**Keywords:** *reception; German Buddhism; Euro-Buddhism; Buddhist modernism; religious conversion; cultural diffusion*

**For citation:** Vyzhletsova N. V. Stages and Forms of Buddhist Reception in Germany. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie = Human. Culture. Education*, 2024; 4: 102–123. (In Russ.) <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-102>

**Введение.** Данная обзорно-аналитическая работа посвящена систематизации проблематики распространения, освоения и переосмысления идей буддизма в Германии.

Изучение диффузных процессов в культуре представляется актуальным с точки зрения культурологии, поскольку входит в ее предметное поле, на что указал ещё Л. Э. Уайт [1, с. 82]. Применительно к области человеческой культуры понятие диффузии «озна-

чает распространение культурных явлений через контакты между народами» [2, с. 136].

Хронология и специфика восприятия буддизма в Германии представлена в работах немецких исследователей (М. Бауманна, К.-Й. Нотца, Ф. Цотца и др.) [3; 4; 5] и автора публикации [6].

Первоисточники по данной теме были впервые переведены автором исследования.

**Методы исследования, теоретическая база.** *Методологической базой* исследования стал системный культурологический подход, в рамках которого осуществлялся перевод источников и первоисточников; изучались процедуры интерпретации учения Будды на Западе, осмысляемые как процессы понимания и истолкования; исследовался исторический и социокультурный контекст, в рамках которого происходило принятие и переосмысление буддийских идей.

*Теоретические основания.* История восприятия и освоения буддизма в Германии в данной статье рассмотрена через призму понятия рецепции.

В современном отечественном словаре иноязычной лексики рецепция есть усвоение, «заимствование, приспособление данным обществом социальных и культурных форм, возникших в другой стране и в другую эпоху» [7, с. 676]. Как пишет В. Л. Махлин, данное определение «рецепции» не устарело по сей день и «его даже можно назвать... «классическим»» [8, с. 210–211].

На основе исследования философско-герменевтической традиции (Х.-Г. Гадамера и др.) и культуролого-герменевтического анализа понятия рецепции В. Л. Махлина нами выделены следующие ее черты: историчность; отношение современности к традиции, которое претерпевает постепенные изменения; сопоставимость со «сменой парадигм»; возобновляющийся диалог современности с классикой, которая каждый раз переосмысливается в новом, меняющемся историческом контексте [9, с. 70].

В данной статье рецепция понимается в прикладном, инструментальном смысле. За основу берется подход М. Бауманна, который рассматривает историю освоения буддизма в Германии как историю рецепции (*Rezeption geschichte*) в смысле динамических изменений «представления о буддизме и его интерпретации посредством процессов адаптации и аккультурации» [3, s. 15], которые, в свою очередь, зависели от изменяющихся социокультурных условий и исторического контекста.

**Результаты исследования и их обсуждение.** Немецкие авторы выделяют ряд этапов в истории рецепции буддизма (*Rezeption geschichte*) в Германии: буддисты М. Гласхофф и М. Фриба находили три этапа в ее развитии; историки религии (М. Мильденбергер, К-Й. Нотц) насчитывали 3–4 ее фазы; Ф. Узараски и М. Бауманн — 6.

**1. XVII в. — 80-е гг. XIX в. — период «установления контактов и ознакомления»** (М. Бауманн).

Важнейшей предпосылкой, плодородной почвой для развертывания процесса рецепции буддийских идей в Германии стала немецкая философская и литературная мысль XVII–XIX веков (от Лейбница до Шопенгауэра).

Самую значительную роль в рецепции буддийских идей в Германии и на Западе в целом сыграла философия А. Шопенгауэра, который не только считал себя восприимчивым и толкователем учения Будды, но и находил в нем «подтверждение и усиление собственного мировоззрения» [3, s. 45].

По лекциям Шопенгауэра с учением Будды познакомились Ф. Ницше, Р. Вагнер, первые немецкие буддологи и буддисты (П. Дальке, Г. Гримм и мн. др.), мыслители и деятели искусства (А. Швейцер, Г. Гессе и мн. др.). Как писал Г. Гессе, через Шопенгауэра «индийский дух» сыграл свою значительную роль «в воспитании немецкой интеллектуальной элиты» [10, с. 190]. Ф. Ницше в ранних работах отдавал предпочтение героическому жизненному пути Шопенгауэра [11, с. 250] и рассматривал его в качестве учителя нового поколения современных мыслителей, «воспитателя», привившего Западу освобождающий дух отрицания.

Для Шопенгауэра буддизм является атеистической религией в отличие от иудейского теизма. При этом немецкий философ почти не отличал буддизм от брахманизма: единственное отличие между ними видел в степени аскетизма. Философ под влиянием современной буддологии сближал эти две религии с христианством по «духу и этической тенденции» (в идее любви к ближнему). Вместе с тем, по его мнению, восточные религии (брахманизм и буддизм) более последовательно, по сравнению с христианством, проводят идею волеотрицания посредством идеи устранения привязанностей к миру иллюзий и страданий.

Средствами избавления от гнета слепой воли Шопенгауэр считал, созвучно Махаяне, созерцание и сострадание к ближнему (за что его критиковал Ф. Ницше), добродетельную жизнь и аскетизм, свободный от крайностей, но не от пессимизма.

Все эти аналогии с древнеиндийской мыслью, а также непосредственное использование Шопенгауэром ее терминологии привели к тому, что его ближайшие современники и последователи считали его буддистом (например, В. Виндельбандт, Ф. Ницше и др.). Сам Шопенгауэр себя и своих (при жизни немногочисленных) последователей называл буддистами; в своем доме первым из немцев (1856) установил тибетскую статую Будды, чтобы показать, кто «правит» в этих «священных залах».

Однако, несмотря на созвучие некоторых идей немецкого мыслителя основным положениям буддийского учения, его пессимистическая философия не есть буддизм: расхождения очевидны в понимании «страдания», его причин и т. д.; в избирательном сострадании философа к одним людям и ненависти к другим [3, с. 81–82] и др. Называть себя буддистом еще не значит быть им.

В какой-то мере (и немало) древнеиндийская мысль Шопенгауэром была освоена, но ее «более или менее целостное восприятие было ему попросту недоступно» [12, с. 337]. Однако именно Шопенгауэр подготовил интеллектуальную почву рецепции буддизма в Германии и ввел учение Будды «в круг современных проблем философии как равного партнера и собеседника» [13, с. 42], как актуальный для Запада духовный опыт.

В указанный период (XVII–XIX вв.) в связи с географическими открытиями и продолжением политики колониальной экспансии (в Южной и Юго-Восточной Азии) на Западе повысился общий интерес к Востоку, прежде всего к Китаю и Индии, к их культурам, языкам, религиозным верованиям. «Изучение народов и их культур осуществлялось с целью последующего наиболее эффективного управления ими» [14, с. 17] в рамках усиливающейся системы колониализма [15, с. 94].

До начала XIX века на Западе имелись лишь фрагментарные, зачастую ошибочные сведения о буддизме. Только с 50-х годов XIX века начинается плодотворное изучение собственно буддизма, «бум» исследований и переводов. В это время создаются кафедры индологии в различных университетах Германии (в Тюбингене, Геттингене и др.). Первые научно обоснованные систематические исследования буддизма представили француз Э. Бюрнуф (1844) и немец К. Ф. Кёппен (1857–1859).

В Европу, в том числе и в Германию, буддизм был принесен учеными-ориенталистами, а не азиатскими миссионерами. Первыми реципиентами буддизма на Западе стали ученые, философы, а

затем деятели искусств, писатели. Учение Будды интересовало их как объект изучения вне какой бы то ни было социокультурной реальности. Буддизм ими понимался прежде всего как «учение о мудрости и этическое мировоззрение», имеющее нигилистический (пессимистический) оттенок, как «религия познания» и даже «философия» (а не религия), гуманистическая противоположность христианству.

Ф. Ницше в «Антихристианине» (1895) сближал образы Будды и Христа, в то же время считая буддизм альтернативой церковно-схоластическому христианству (религии «слабых») и европейской рационалистической философской традиции.

«Догматизму» христианства противопоставлялся «недогматизм» буддизма, его направленность на эмпирическую проверку, на знания, подтверждаемые собственным опытом: подчеркивались такие качества буддийской этики, как «персональная ответственность» (закон кармы), «автономные моральные действия» (то есть спасение собственными силами), духовный индивидуализм в пику христианской пассивности (вера в предопределение, спасение в Боге через покаяние и прощение), культивирование душевного здоровья (Срединный путь вне крайностей).

В это время в среде немецких интеллектуалов («духовной аристократии знатоков» [3, с. 57]) господствовало «рационально-когнитивное» или «интеллектуально-личностное» восприятие буддизма как «пессимистической философии» / «этического учения». Буддийское движение было малочисленным, его организационные формы (общества, кружки и т. п.) еще не сложились. Буддисты-азиаты, а тем более европейцы, воспринимались как «чудаки» / «экзотика». Само буддийское движение зависело от отдельных личностей, носило «персонализированный» характер.

**2. 1888–1916 гг. — этап «первых сборных движений»** (М. Бауманн). Здесь сосуществуют различные формы восприятия буддизма: «интеллектуально-личностное»; «эзотерически-спиритуалистическое»; «романтическое»; попытка переноса буддийских идеалов в повседневную жизнь и «глубокое погружение» (религиозная конверсия). Обозначенную фазу рецепции открывает выход в свет книги Субхадры Бхикшу (псевд. Ф. Циммерманна) «Буддийский катехизис» в ответ на «Катехизис» Олькотта и завершают годы Первой мировой войны.

С конца 80-х годов XIX века увеличилось число сочинений, не только излагавших учение Будды, но и, наподобие книги Субхадры,

выражавших «внутреннее убеждение своих авторов» [3, s. 49–50]. В 1891 году сингалец Анагарика Дхармапала основал в Коломбо первую международную буддийскую организацию «Общество Будх-Гайя-Махабодхи», а в 1893 году в Чикаго состоялся межконфессиональный «Мировой парламент религий», на котором буддизму было посвящено отдельное заседание.

На этом этапе (как и в предыдущий период) буддистами становятся прежде всего люди с университетским академическим образованием, представители интеллектуальной и творческой элиты — философы, художники, писатели, поэты, ученые, доктора наук (К. О. Нойман, К. Зайдентшюкер и мн. др.). Значительную часть ранних буддистов в Германии (приблизительно одну треть) составили выходцы из «либерального ассимилированного еврейства» больших городов (термин Х. Бердинга [3, s. 241–242]).

«Эзотерически-спиритуалистическое» восприятие буддизма формировалось как под влиянием религиозно-мистических исканий членов Теософского общества (в 1875 открыто в Америке; в 1884 — в Германии), так и деятельности оккультных и спиритических кружков, участники которых воспринимали буддизм как модную экзотику, интеллектуальную игру, увлечение, разновидность хобби («салонный буддизм»).

Однако повышение интереса к буддизму на Западе в последней трети XIX века напрямую связано с деятельностью Теософского общества, основатели которого (Е. П. Блаватская и Г. Олькотт), соединив в своем религиозно-мистическом учении элементы различных восточных религиозно-философских традиций, в числе прочего содействовали «сближению» Запада с буддийским учением («праисторическим буддизмом» как первоосновой всех религий). Под впечатлением упадка буддизма на Цейлоне Г. Олькотт написал свой знаменитый «Катехизис Буддиста» (1881), который не только получил широкое распространение на Западе (в 1887 г. увидел свет его немецкий перевод), но и «способствовал реанимации буддизма на Цейлоне» [3, s. 47–48]. Наконец, именно Г. Олькотт стал первым настоящим западным буддистом, получившим официальное признание на Цейлоне.

Еще одна форма восприятия буддизма, характерная для этого времени, — «романтическая» («буддисты, вышедшие из романтизма» [16, s. 38]). В этой среде буддизм рассматривался как древнейшая и истинная религия человечества, которая способна помочь ев-

ропейцам и американцам преодолеть духовный кризис и «нездоровый дух материализма».

С 70-х годов XIX века благодаря расширению круга доступных источников на Западе, в том числе и в Германии, сформировался интерес к изучению раннего буддизма (Тхераваде) и палийским текстам, который подпитывался деятельностью Т. У. Рис-Дэвидса, основавшего в Лондоне Общество палийских текстов (1881). В этом же году вышло сочинение Г. Ольденберга «Будда, его жизнь, его община», где он впервые в истории буддологии опирался исключительно на палийские источники.

Под влиянием Общества и первых немцев-монахов Тхеравады, ординированных на Цейлоне, буддизм Махаяны и санскритские тексты считались «дегенерировавшим» учением, удалившимся от «чистого» первоисточника. Г. Ольденберг, Т. У. Рис-Дэвидс находили параллели между ранним буддизмом и первоначальным христианством как разновидностями «древнейшего» и «истинного» учения. Буддизм рассматривался ими как «протестантская» реакция на догматичный и ритуализированный брахманизм.

Однако уже российский буддолог И. П. Минаев подверг критике учение о целостности и самодостаточности палийского канона. А в начале XX века в Германии К. Зайденштюкер призывал немецких сторонников и исследователей буддизма принять во внимание учение Махаяны. Именно в это время формируется «новая школа» в буддологии, в которой главное место занимают труды российских ученых С. Ф. Ольденберга, Ф. И. Щербатского, О. О. Розенберга, Е. Е. Обермиллера и др., немцев Р. О. Франке, М. Валлезера, Г. Людерса и др., обратившихся к изучению махаянских источников на китайском, тибетском, монгольском, японском, уйгурском языках.

Большое влияние на рецепцию буддизма в Германии на этом этапе оказала научная деятельность К. О. Нойманна, который пришел к исследованию буддизма через чтение работ Шопенгауэра и учился индологии у Г. Ольденберга и П. Дойссена. Через писателей, использовавших его переводы, Нойманн, по сути, ввел учение Будды в сознание образованных людей и литературных салонов своего времени.

На рубеже XIX–XX веков имела место негативная реакция на распространение идей буддизма в среде европейцев. С официальной критикой «желтой угрозы» и буддийского «безбожия» выступил кайзер Вильгельм II, по эскизу которого Г. Кнакфус нарисовал



карикатуру «Народы Европы, охраняйте свои святыни» (1896), где Будда выступает в роли Антихриста.

Однако среди немецких политиков находились и сторонники дхармы: с поддержкой идеей «нетеистического» буддизма как современной и актуальной идеологии («религии будущего») и открытой критикой прусского государственного протестантизма выступил советник обер-президента Т. Шульце (1894).

К концу XIX века буддийские идеи стали весьма привлекательными для образованных людей, ощущавших ситуацию духовного кризиса и потерявших укорененность в собственной культуре. Буддизм ими рассматривался как более толерантное, чем христианство, учение, позволявшее исповедовать какую угодно религию и представлявшее в своей основе в большей степени «духовную практику», а не догматику.

На рубеже XIX–XX веков появляются первые бхикху (монахи Тхеравады) из числа европейцев, ординированные на Востоке, что подтверждает возникновение новой формы рецепции — «вчувствования» / «глубокого погружения» / ассимиляции (усвоения) буддийской религиозности: англичане Г. Дуглас (1899, Цейлон) и А. Б. Мак-Грегор (1901, Бирма), основавший в Рангуне Международное общество буддистов (1903); немец А. В. Ф. Гет (Бирма, 1903–1904). В 1911 году Гет (Ньянатилока) основал на Цейлоне вихару (обитель) для немецких (европейских) монахов.

Расширению круга носителей буддийских идей в среде бюргерства способствовало появление в Германии первой на Западе буддийской организации «Буддийский миссионерский союз в Германии», основанной в Лейпциге в 1903 году К. Зайденштюкером (с 1906 г. — Буддийское общество в Германии); Немецкого палийского общества (1909–1913); Общества Махабодхи (1911–1916, формально до 1921); «Союза за буддийскую жизнь» (1912–1928). В 1905 году К. Зайденштюкер создал первый западный журнал «Буддист» (1905).

В целом число «белых» (западных) буддистов на рубеже веков составляло около 2–3 тыс. человек [16, s. 37]: больше всего их насчитывалось в то время в Англии, Германии и Америке.

Росло число публикаций, адаптировавших дхарму к ментальности западного читателя через сопоставление с христианством; проводились публичные лекции и доклады, устранявшие «существующие предубеждения против буддийского учения» [3, s. 54] и вызывавшие резкое противостояние со стороны христиан (например, дебаты в Лейпциге (1907) и др.).

На этой фазе доминировала интеллектуальная трактовка буддизма, который продолжал восприниматься как объект изучения, как «научная», «познавательная» религия (К. Зайденштюкер), «религия разума», находящаяся в согласии с опытом современных естественных наук и психологии («религия будущего» Т. Шульце) с универсально встраиваемым в любой культурный контекст «недогматическим» характером.

Подспудно в части бюргерства, захваченного идеями буддизма, формировалась новая форма рецепции учения Будды — усвоение (о-свое-ние) его «изнутри» («глубокое погружение»). Члены Немецкого филиала Общества Махабодхи (1911), «Союза за буддийскую жизнь» (1912) выступали за претворение буддийских идеалов в личную жизнь европейцев, в их повседневный опыт, хотя об использовании буддийских психотехник или совершении ритуалов речь пока не шла. В буддийской печати на международном уровне обсуждался вопрос о создании немецкой (европейской) вихары.

Завершают вторую фазу восприятия буддизма в Германии годы Первой мировой войны, когда немногочисленное еще буддийское движение в Германии прекратило свое развитие, прервался выпуск буддийских журналов.

**3. 1918–1942 гг. — этап «немецкой буддологии»** (М. Бауманн, Ф. Цотц): в немецкой буддийском движении формируются два оппозиционных направления, которые формулируют собственные интерпретации дхармы. В это время появляется интерес к буддизму со стороны «нового социального слоя» и происходит поворот в сторону «буддизма для мирян». Открывает данный период духовный кризис, связанный с последствиями Первой мировой войны; завершают — нацистские репрессии начала Второй мировой, в годы которой буддийская активность в Европе практически сходит на нет.

В Германии империю сменила Веймарская республика (1918), согласно Конституции которой (1919) церковь была отделена от государства. Послевоенная «девальвация» ценностей, появление «потерянного поколения», разочаровавшегося в христианских заповедях и идеях гуманизма, сыграли свою роль в развитии феномена религиозной конверсии (апогей выхода из немецких христианских церквей пришелся на 1926–1931 гг.) и в формировании немецкой сангхи (буддийской общины).

Наиболее восприимчивыми к «новому» религиозному опыту в этот период стали как образованные интеллектуалы (в том числе из среды либерального ассимилированного еврейства больших

городов), так и «новый социальный слой» (высококвалифицированные рабочие и служащие промышленных предприятий). Кроме того, центры буддийской активности переместились из Саксонии и Силезии (Лейпциг, Бреслау) в западную часть Германии (прежде всего в Мюнхен).

В период между двумя мировыми войнами в Германии (и Европе) по-прежнему доминировал интерес к буддизму Тхеравады. Хотя в литературно-писательских кругах началось изучение буддизма Махаяны (прежде всего идей дзен-буддизма). Первой немецкой книгой, содержащей дзенские тексты, стала совместная работа А. Фауста и японского мастера Охасамы «Дзен — живой буддизм в Японии» (1925).

В Германии и Европе расширяло свои ряды движение буддизма для мирян, большинство из которых не стремилось получить ординацию на Востоке. Они пытались «приспособить» учение Будды к европейскому образу жизни, создавая собственные общины и места для освоения буддийских практик.

В это время сложилось два влиятельных направления, возглавляемых немецкими учеными, каждый из которых по-своему интерпретировал дхарму: необуддизм и древний буддизм.

«Необуддизм» возглавил берлинский врач, путешественник, переводчик с пали П. Дальке, который адаптировал учение Будды для западного мышления на основе дискурса современных естественных наук, приблизил палийский буддизм к западному восприятию в качестве «здорового учения о действительности». Дальке считал, что Срединный путь представляет собой некий природный закон, открытый Буддой, и отвергал в нем какую бы то ни было мистику. В 1918 году Дальке начал выпускать «Необуддийский журнал». В 1924 году им был открыт Буддийский дом в предместье Берлина (Фронау) как некая переходная форма между жилым домом и монастырем: в его комплекс вошли кельи, залы для медитаций, библиотека и храм (1926). Буддийский дом стал ведущим центром немецкого буддизма своего времени и до сих пор для многих немцев является местом «первой встречи с духовным миром буддизма» [17, s. 55].

Направление «древний буддизм» (в смысле реконструкции допалийского буддизма) основал баварский юрист Г. Гримм. Название самой известной его работы — «Учение Будды, религия разума» — говорит о рационально-когнитивном восприятии буддизма. По мнению Гримма, настоящее учение Будды не совсем корректно истолковано в палийском каноне, который был записан лишь

в конце I в. до н. э., а до этого 5 веков передавался изустно. Гримм был убежден в существовании трансцендентной «самости» или «Я» в противовес главной идее буддийского канона отсутствия «самости» («анатта» / «анатман»). Идеи Гримма были близки к учению древней школы «ватсипутрия», решительно отвергнутому буддистами Тхеравады.

Свою первую «Буддийскую общину в Германии» Гримм основал вместе с К. Зайденштюкером в Мюнхене в 1921 году (с 1924 г. — «Буддийская ложа трех драгоценностей»). После преследований со стороны национал-социалистов в 30-х годах Гримм основал «Древнебуддийскую общину», имевшую характер религиозной общности практикующих мирян-любителей.

Еще один лидер немецкого буддизма этого времени — берлинский банкир М. Штайнке, получивший ординацию в Китае под именем Тао Чунь (1933). Штайнке основал в Берлине в 1922 году собственную «Общину Будды» (с 1936 г. — «Буддийская община»). В 1935 году он был избран президентом первого Международного буддийского конгресса в Лондоне. Через некоторое время его «Община» была запрещена национал-социалистами, но, несмотря на неоднократные аресты, Штайнке продолжал вести активную популяризаторскую деятельность: проводил буддийский каникулярный лагерь в Бранденбурге, построил деревянный дом (вихару), где практиковался и изучался буддизм.

В нацистское время подвергались преследованиям и физическому уничтожению еврей-буддисты: В. Либенталь, Э. Райнхольд, З. Фенигер (позже Ньянапоника), В. Тауск и мн. др. В целом считается, что фашистские гонения на буддистов были «относительно мягкими», поскольку последние воспринимались не как представители «опасной» идеологии, а скорее как «чудаки» и «пацифисты». Однако национал-социалистское правительство нанесло серьезный удар по буддийскому движению: в 1942 году всякая буддийская активность была запрещена, а буддийские организации объявлены сектами.

При этом уже на ранних стадиях рецепции буддизма в Германии формируется такая специфическая форма рецепции дхармы, как «буддийский расизм» (берущий начало в наследии Шопенгауэра), опиравшийся на идеи антисемитизма и восприятие буддизма как арийской религии, Будды как чистокровного арийца и арийского духовного героя (Т. Шульце, В. Бон и мн. др.). На этой основе многие видные представители буддийского движения того времени (В. Шумахер, Й. Ханнеманн, О. Херригель и др.) поддержали

национал-социализм, были активными членами НСРП, призывали к «обновлению культуры и духовной жизни» через синтез буддизма и национал-социализма [3, s. 207–210].

**4. Сер. 40-х — сер. 60-х гг. XX в. — этап «реконструкции»** (М. Бауманн) буддийского движения.

Глубочайший духовный кризис и ценностная аномия послевоенного времени побудили «многих людей искать убежища в религии», в том числе в буддизме [17, s. 57]. Снова активизировалось буддийское движение в Германии, увеличилось число адептов, возникло большое количество кружков для мирян, общин и организаций (в Западном Берлине, Мюнхене, Гамбурге и др.). В Розебурге с 1960 года открыл свои двери «Дом тишины» — крупный буддийский центр для западных и азиатских буддистов, подобный «Буддийскому дому» в Берлине.

В результате политического разделения Германии на Западную и Восточную (1949) множество старых буддийских центров в последней фактически прекратили свое существование.

В содержательном плане буддизм продолжал осмысляться «как учение жизни, иногда как инструмент анализа к интерпретации действительности» [3, s. 76]. Но уже в 50-х годах в Германии появились первые махаянские группы, практикующие медитативный буддизм: филиал ордена «Арья Майтрея Мандала» (АММ), основанного немцем Ламой Анагарикой Говиндой (Э. Л. Хоффманном) в 1933 году в Индии и нацеленного на распространение дхармы в понятной для западного человека форме; первые дзенские группы (в 1-й пол. 60-х гг.) благодаря выходу в свет бестселлера О. Херригеля «Дзэн в искусстве стрельбы из лука», популяризаторской деятельности Д. Т. Судзуки и интерпретациям К. Г. Юнга; организации, связанные с амидаизмом и «Сёка Гаккай».

В 1948 году по причине недостаточности контактов с буддийскими странами «Буддийская община Мюнхена» присоединилась в качестве филиала к цейлонскому «Обществу Махабодхи», а вслед за ней — общины Берлина, Франкфурта, Килья, Гамбурга и др. Это способствовало сопричастности буддистов Западной Германии буддийскому движению всего мира, но «мешало... стать признанным самостоятельным религиозным сообществом» [17, s. 62], поэтому назрела необходимость во внутригерманской интеграции разрозненных групп. В результате совместных встреч немецких буддистов в Берлине возникает общенемецкий центр — «Немецкое буддийское общество» (1955), а затем на его базе — «Немецкий буддийский союз» / DBU (1958).

**5. 1964–1977 гг. — этап контркультурного «дзенского снобизма» / «дзенского бума» и «медитативного буддизма»** (М. Бауманн). Период массового увлечения дзеном и тибетским буддизмом, который открывает год проведения первого сэссина (дзенской коллективной медитации) в Германии и завершает конец 70-х, когда на Запад устремились проповедники тибетского буддизма и существенно расширился круг его реципиентов. Очередной массовый выход из христианских церквей (в Германии — 1965–1969 гг.) сопровождался религиозной конверсией.

В этот период на Западе, сначала в Америке, возникает такой феномен, как Zen-Boom. Контркультурные молодежные движения активно осваивали дзенский опыт (прежде всего, «бульварный Дзен» битников), возникла своего рода «мода» на дзен, обозначаемая некоторыми современниками как «дзенский снобизм» или «дегенерировавший Дзен»: произвольное и поверхностное соединение кришнаизма и дзэн-буддизма, профильтрованного в работах Д. Судзуки.

Для западных реципиентов именно азиатские учителя (тибетские ламы, японские роси, цейлонские бхикху) или выдающиеся «белые» буддисты, ординированные на Востоке (например, Лама А. Говинда), стали воплощением аутентичного, достоверного, неподдельного опыта, вызывавшего доверие, ибо их авторитет был непосредственным воплощением «изначальной духовности», подтвержденной их собственной жизнью.

Господствующей формой рецепции буддизма в Германии становится «ритуально-эмоциональное погружение» (М. Бауманн): растет интерес к медитациям, психотехникам, богослужебной практике.

На этом этапе под влиянием публикаций живущих в Японии иезуитских отцов (Г. Дюмулена, К. фон Дюркгейма и др.) появляется такой феномен религиозного синкретизма, как «христианский дзен» или «дзен для христиан».

После захвата Тибета Китаем (1959) тысячи тибетцев эмигрировали на Запад, вместе с собой принося свою культуру и религиозную традицию. Закрытый и первозданный мир Тибета привлекал к себе тех, кто испытывал «романтическую тоску» и искал «духовное обновление». «Благородная» нетронутость природы и культуры Тибета метафорически переносилась на ваджраяну, буддизм Тибета осознавался вследствие этого как «глубокомысленный, изначальный и архаический» [16, s. 48]. «Перерожденцы» (тулку, римпоче), прибывавшие на Запад с курсами лекций, были его живым

и непосредственным воплощением, вдохновлявшим многих западных реципиентов.

**6. После 1977 г. и по сей день — «буддийский модернизм» / «евробуддизм», движение к новой «колеснице» буддизма.** Этот период связан с упрочением позиций тибетского буддизма на Западе вообще и в Германии в частности. Институализировались многочисленные школы тибетского буддизма (Каргьюпа, Шакьяпа, Ньингмапа, Риме, Гелугпа), продолжает свою деятельность после смерти Ламы А. Говинды орден АММ и др. Этому процессу способствует и деятельность Далай Ламы, получившего Нобелевскую премию мира (1989).

В Германии проживает большое число азиатских беженцев и эмигрантов, интегрированных в свои буддийские общины (вьетнамцы, тайландцы, японцы и мн. др.). Однако они «образовали этнически культурные анклав в странах Запада» [16, s. 45], которые мало контактируют — за исключением тибетских и тайских групп — с европейскими («белыми») буддистами, ибо для мигрантов, потерявших за несколько поколений непосредственную связь со своей родиной, религия служит важным механизмом обеспечения и сохранения своей этнокультурной идентичности.

Причинами аттрактивности буддизма на современном этапе рецепции является его убедительность с точки зрения совпадения идей буддизма с дискурсом современной науки (например, квантовой физики), его толерантность и миролюбие, недогматичность и ссылка на личный опыт адептов. Буддизм, воспринятый Западом, «в состоянии предложить религиозную родину как романтическим искателям, так и рационалистическим аналитикам» [16, s. 49] в эмоционально-практической или рационально-когнитивной модели рецепции. Таким образом, для современного восприятия буддизма на Западе характерно сосуществование различных типов рецепции / взаимодействия культур. Кроме того, важными факторами аттрактивности буддизма являются «присутствие азиатских учителей на Западе и перемещение буддизма в повседневную жизнь» [16, s. 50], доступность переведенных буддийских текстов и аутентичных ритуалов. Так, чтобы участвовать в возглавляемом Далай Ламой недельном ритуале калачакры, не обязательно ехать на Восток (с 1985 г. он проводится на Западе).

На данном этапе рецепции буддизма в Германии происходит «перемещение новых форм жизни и переживания в повседневность и развитие западных форм буддийской общинной жизни»

[18, s. 178], то есть возникает перспектива увеличения «малых анклавов» вокруг мастеров медитации, жизнь которых, вдохновленная буддизмом, является примером для их учеников-мирян.

К концу XX века в ФРГ количество «белых» буддистов составляло около 20 тыс. (и еще 40 тыс. этнических буддистов) [16, s. 44–45]. На современном этапе точная статистика в Германии по этому вопросу отсутствует. В открытых интернет-источниках фигурируют противоречивые данные: от 250–300 тыс. буддистов (ок. 0,3 % из 83,2 млн немцев), из которых ок. 30 тыс. немцев и 230–250 тыс. этнических буддистов (по другим данным — ок. 130 тыс. немцев и 120 тыс. этнических буддистов). При этом только около 3 % всех буддистов, живущих в Германии, объединены в общую ассоциацию (DBU). Самым широко представленным направлением буддизма в Германии продолжает оставаться ваджраяна.

При этом очевидно, что число «белых» буддистов в Германии кратно или многократно больше: 1) буддизм по своей природе не является жестко организованной религией, а значит, его настоящий авторитет не измеряется количеством адептов (В. Метц [19]); 2) существует «неофициальный» / «анонимный буддизм», «влияние которого осуществляется посредством... художественных произведений» (В. Метц [19]); 3) на Западе (в том числе и в Германии) сегодня широко распространен «имманентный буддизм», связанный с психотерапевтическими практиками (М. Хаге [20]).

Вопрос о немецком (европейском) буддизме как самостоятельном феномене, новой «колеснице» буддизма, продолжает оставаться открытым. Многие исследователи в числе его характерных черт называют гетерогенность (Гласхофф, Кантовски, Бауманн и др.), то есть стремление к охвату всех школ и направлений буддизма, к собственной интерпретации дхармы.

Некоторые ученые (М. Мильденбергер и др.) отрицают самостоятельность немецкого буддизма, так как все его формы есть «трансплантации», которые происходят из классического азиатского буддизма [21, s. 120]. Другие (Лама А. Говинда и др.), напротив, утверждают его существование, так как «каждая эпоха и каждая страна должны найти собственную форму выражения и собственные методы проповеди для того, чтобы сохранить живой идею буддизма» [22, с. 220; 23, с. 58].

Немецкий буддизм можно также обозначить понятием «буддийский модернизм», который охватывает совокупность всех стремлений к «соответствующим духу времени новым интерпретациям буддийского учения» (Х. Бехерт) [18, s. 239].



В целом можно отметить, что немецкий буддизм не монолитен и является элементом плюралистического, а теперь еще и мультикультурного мировоззрения западного общества. Кроме того, немецкий буддизм, несомненно, — многогранное явление, представляющее собой, с одной стороны, продукт аккультурации дхармы [4, с. 314], а с другой — яркий и сложный феномен немецкой духовной и религиозной истории.

**Заключение.** Обобщая сказанное, отметим, что процесс распространения и освоения буддийских идей в Германии относится к категории диффузных процессов в культуре. В Европу, в том числе и в Германию, буддизм был принесен учеными-ориенталистами, а не азиатскими миссионерами (в отличие от Америки). Перефразируя Ф. Ратцеля, подчеркнем, что передача элементов духовной культуры не является еще передачей самой культуры, их внутреннее усвоение и удержание требует серьезной и длительной интеллектуальной работы [24, с. 205].

Напряженный и насыщенный «диалог» с буддийским учением в пространстве немецкой мысли происходит на протяжении почти двух столетий, если начинать историю его рецепции с интеллектуальной работы А. Шопенгауэра над китайскими и тибетскими источниками в переводах И. Я. Шмидта и др.

В процессе освоения учения восточной религии в Германии происходила постепенная его адаптации к образу жизни и стилю мышления западного человека. На особенности и формы рецепции учения Будды в Германии оказывали влияние различные факторы: социокультурный и исторический контекст, характер осваиваемых источников и их переводов (например, освоение корпуса палийских текстов (с 70-х годов XIX века), «открытие» Дзена и Ваджраяны (с 60-х годов XX века)), вкусы и предпочтения самих лидеров буддийского движения («духовной аристократии знатоков», философов, творческой элиты, ученых).

На разных этапах «диалога» с буддийским учением появлялись различные формы его рецепции в Германии:

- «рационально-когнитивная» и «интеллектуально-личностная» (восприятие буддизма как «пессимистической философии» / «этического учения» / «гуманистической» противоположности христианству / «научной», «познавательной» религии, «религии буддущего» и др.);
- «эзотерически-спиритуалистическая» (от поверхностной моды на экзотику («салонного буддизма») до теософских поисков «праисторического» буддизма);

- «романтическая» (буддизм как древнейшая и истинная религия человечества);
- буддизм как «внутреннее убеждение» и «духовная практика»: от переноса буддийской этики (сначала без психотехник и ритуалов) в повседневность европейцев («Немецкий филиал Общества Махабодхи», «Союз за буддийскую жизнь» и др.) до различных вариантов религиозной конверсии (западные бхикху; западные буддийские ордена и вихары; адаптация учения к западному образу жизни (АММ, «Дзен для христиан», «имманентный буддизм» в психоаналитических практиках и т. д.)).

Наконец, с 60-х годов XX века буддийское движение в Германии (и в Европе в целом) приобретает такие формы, которые позволяют некоторым исследователям (М. Гласхоффу, М. Бауманну, Д. Кантовски и др.) ставить вопрос о немецком (европейском) буддизме как новой «колеснице» буддизма и самостоятельном феномене, специфическими чертами которого является стремление к целостному охвату всех школ и направлений и к собственной интерпретации дхармы.

#### Список источников

1. Выжлецова Н. В., Выжлецов П. Г. Социокультурная антропология и культурология. Поля предметных исследований // Человек. Культура. Образование. 2020. № 2 (36). С. 74–90.
2. Токарев С. А. История зарубежной этнографии: учеб. пособие. М.: Высш. школа, 1978. 352 с.
3. Baumann M. Deutsche Buddhisten: Geschichte und Gemeinschaften. Marburg: Diagonal-Verl., 1995. 465 s.
4. Notz K.-J. Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen Akkulturationsproblematik. F. a. M., Bern, N. Y.: Peter Lang, 1984. 368 s.
5. Zotz V. Auf den glückseligen Insel: Buddhismus in der deutschen Kultur. Berlin: Theseus, 2000. 400 s.
6. Перекатиева Н. В. Типология форм взаимодействия культур Запада и Востока (на материале восприятия буддизма в Германии) : дис. ... канд. культурологии: 24.00.02. СПб., 2000. 237 с.
7. Крысин Л. П. Толковый словарь иноязычных слов. М.: Эксмо, 2006, 944 с.
8. Махлин В. Л. Что такое «рецепция» (к истории понятия) // Вестник культурологии. 2016. № 1. С. 208–232.
9. Выжлецов П. Г., Выжлецова Н. В. Рецепции функционалистской концепции культуры Б. Малиновского в социокультурной антропологии и

культурологии // *Философия и гуманитарные науки в информационном обществе*. СПб., 2023. Вып. № 2 (39). С. 67–82.

10. Восток — Запад : исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука, 1982. 293 с.

11. Выжлецов П. Г. Фридрих Ницше о природе человека и проблеме образования (на материале ранних сочинений) // *Антропология творческой субъективности и креативности : колл. моногр. / отв. ред. О. К. Румянцев*. СПб.: Эйдос, 2013. 310 с. С. 235–251.

12. История современной зарубежной философии: компаративный подход. СПб.: Лань, 1997, 480 с.

13. Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия // *Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма*. М.: Вост. лит., 1994. С. 7–310.

14. Выжлецов П. Г. Социальная и культурная антропология : учеб. пособие. СПб.: ГУАП, 2015. 174 с.

15. Выжлецов П. Г., Выжлецова Н. В. От культурной к социокультурной антропологии: состояние предметных исследований // *Философия и гуманитарные науки в информационном обществе*. СПб., 2019. Вып. № 1 (23). С. 89–104.

16. Baumann M. Der Buddhismus im Abendland — Historische Entwicklung und gegenwertige // *Der Kreis*. Frühjahr, 1995. № 215. S. 33–52.

17. Schumann H.W. Buddhismus und Buddhismusforschung in Deutschland. Wien: Octopus-Verl., 1974. 78 s.

18. Wegzeichen: Ulmer Kulturanthropologische Schriften / Hrsg. von D. Kantowsky. Ulm: Universität Ulm Kulturanthropologie, 1994. B. 2. 267 s.

19. Религии мира. М.; Минск: Белфакс, 1994. 464 с.

20. Hage M. Buddhisten in Deutschland und die Zivilgesellschaft. URL: <https://www.b-b-e.de/bbe-newsletter/newsletter-nr-10-vom-2052020/hage-buddhisten-in-deutschland-und-die-zivilgesellschaft/> (дата обращения: 15.03.2024).

21. Chronik des Buddhismus in Deutschland: Schriftenreihe der DBU. Plochingen: DBU, 1985. Nr. 5. 134 s.

22. Лама А. Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. 472 с.

23. Перекатиева Н. В. Орден Арья Майтрея Мандала: Восток на Западе // *Путь Востока: Традиции освобождения: II Молодежная науч. конф. по проблемам философии, религии, культуры Востока (21–22 апр. 1997)*. СПб., 1997. 97 с. С. 55–61.

24. Выжлецова Н. В. Расширение культуры vs диффузия культуры (в работах Ф. Ратцеля и Л. Фробениуса) // *Философия и культура информационного общества: Одиннадцатая междунар. науч.-практ. конф. (16–18 ноября 2023 г.) : тез. докл.* СПб.: ГУАП, 2023. 412 с. С. 204–206.

## References

1. Vyzhlecova N. V., Vyzhlecov P. G. Sociocultural anthropology and cultural studies. Fields of subject research systematization. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie* [Human. Culture. Education]. 2020, no 2 (36), pp. 74–90. (In Russ.)
2. Tokarev S. A. *Istoriya zarubezhnoj etnografii* [History of foreign ethnography]. Moscow: Vyshaya Shkola Publ., 1978. 352 p. (In Russ.)
3. Baumann M. *Deutsche Buddhisten: Geschichte und Gemeinschaften* [German Buddhists: History and communities]. Marburg: Diagonal Publ., 1995. 465 p. (In Germ.)
4. Notz K.-J. *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religioesen Akkulturationsproblematik* [Buddhism in Germany in its self-presentations. A study of religious studies on the problem of religious acculturation]. F. a. M.; Bern; N. Y.: Peter Lang Publ., 1984. 368 p. (In Germ.)
5. Zotz V. *Auf den glueckseligen Insel: Buddhismus in der deutschen Kultur* [On the glorious island: Buddhism in German culture]. Berlin: Theseus Publ., 2000. 400 p. (In Germ.)
6. Perekatieva N.V. *Tipologiya form vzaimodejstviya kul'tur Zapada i Vostoka (na materiale vospriyatiya buddizma v Germanii)* [Typology of forms of interaction between Western and Eastern cultures (on the material of the reception of Buddhism in Germany)] : dis. ... k. kul'turologii: 24.00.02. St. Petersburg, 2000. 237 p. (In Russ.)
7. Krysin L. P. *Tolkovyj slovar' inoyazychnyh slov* [Explanatory Dictionary of Foreign Words]. Moscow: Eksmo Publ., 2006, 944 p. (In Russ.)
8. Makhlin V. L. What Is “reception” (Towards a History of the Concept). *Vestnik kulturologii* [Herald of Culturology], 2016, no 1, pp. 208–232. (In Russ.)
9. Vyzhlecov P. G., Vyzhlecova N. V. Receptions of B. Malinowski's functionalist concept of culture in socio-cultural anthropology and cultural anthropology. *Filosofiya i gumanitarnye nauki v informacionnom obshchestve* [Philosophy and humanities in the information society], 2023, no 2 (39), pp. 67–82. (In Russ.)
10. *Vostok — Zapad : issledovaniya. Perevody. Publikacii* [East — West : research. Translations. Publication]. Moscow: Nauka Publ., 1982. 293 p. (In Russ.)
11. Vyzhlecov P. G. Friedrich Nietzsche on human nature and the problem of education (based on early writings). *Antropologiya tvorcheskoj sub"ektivnosti i kreativnosti* [Anthropology of creative subjectivity and creativity]. Otv. red. O. K. Romyancev. St. Petersburg: Ejdos Publ., 2013. 310 p. Pp. 235–251. (In Russ.)
12. *Istoriya sovremennoj zarubezhnoj filosofii: komparativnyj podhod* [History of modern foreign philosophy: a comparative approach]. St. Petersburg: Lan Publ., 1997. 480 p. (In Russ.)
13. Lysenko V. G., Terent'ev A. A., Shohin V. K. Early Buddhist philosophy. *Rannaya buddijskaya filosofiya. Filosofiya dzhajnzma* [Early Buddhist philosophy. Philosophy of Jainism]. Moscow: Eastern literature, 1994. Pp. 7–310. (In Russ.)

14. Vyzhlecov P. G. *Social'naya i kul'turnaya antropologiya* [Social and cultural anthropology]. St. Petersburg: GUAP Press, 2015. 174 p. (In Russ.)

15. Vyzhlecov P. G., Vyzhleцова N. V. From cultural to sociocultural anthropology: the state of subject research. *Filosofiya i gumanitarnye nauki v informacionnom obshchestve* [Philosophy and humanities in the information society], 2019, no 1 (23), pp. 89–104. (In Russ.)

16. Baumann M. Buddhism in the West — Historical Development and Current Presence. *Der Kreis* [The circle]. Spring, 1995, no 215, pp. 33–52. (In Germ.)

17. Schumann H. W. *Buddhismus und Buddhismusforschung in Deutschland* [Buddhism and Buddhist research in Germany]. Vienna: Octopus Publ., 1974. 78 p. (In Germ.)

18. *Wegzeichen: Ulmer Kulturanthropologische Schriften* [Waymarks: Ulm cultural anthropological writings]. Edited by D. Kantowsky. Ulm: Ulm University Cultural Anthropology Press., 1994. Vol. 2. 267 p. (In Germ.)

19. *Religii mira* [Religions of the world]. Moscow; Minsk: Belfaks, 1994. 464 p. (In Russ.)

20. Hage M. *Buddhisten in Deutschland und die Zivilgesellschaft* [Buddhists in Germany and civil society]. Available at: <https://www.b-b-e.de/bbe-newsletter/newsletter-nr-10-vom-2052020/hage-buddhisten-in-deutschland-und-die-zivilgesellschaft/> (accessed: 15.03.2024). (In Germ.)

21. *Chronik des Buddhismus in Deutschland* [Chronicle of Buddhism in Germany]. DBU series of publications. Plochingen: DBU Press, 1985. No 5. 134 p. (In Germ.)

22. Lama A. Govinda. *Psihologiya rannego buddizma. Osnovy tibetskogo mistitsizma* [Psychology of early Buddhism. Fundamentals of Tibetan mysticism]. St. Petersburg: Andreev and Sons, 1993. 472 p. (In Russ.)

23. Perekatieva N. V. Order of Arya Maitreya Mandala: East in the West. *II Molodezhnaya nauch. konf. po problemam filosofii, religii, kul'tury Vostoka «Put' Vostoka: Tradicii osvobozhdeniya»* ["The Way of the East: Traditions of Liberation"]. 21–22 April, 1999. St. Petersburg, 1999. Pp. 55–61. (In Russ.)

24. Vyzhleцова N.V. Culture expansion vs culture diffusion (in the works of F. Ratzel and L. Frobenius). *Odinnadcataya mezhdunarodnaya nauchno-prakticheskaya konferenciya: Filosofiya i kul'tura informacionnogo obshchestva* [Philosophy and culture of the information society]: tezisy dokl. 16–18 noyabrya 2023 g. Spb.: SUAI Publ., 2023. Pp. 204–206. (In Russ.)

### **Сведения об авторе**

**Выжлецова Наталья Викторовна**, канд. культурологии, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения (190 000, Россия, Санкт-Петербург, ул. Большая Морская, д. 67, лит. А.)

**Information about the author**

**Natal'ya V. Vyzhletsova**, Candidate of Cultural Studies, Associate Professor,  
Saint-Petersburg State University of Aerospace Instrumentation (67, Bolshaya Mor-  
skaia street, Saint-Petersburg, 190000, Russia)

Статья поступила в редакцию / The article was submitted	22.03.2024
Одобрена после рецензирования / Approved after reviewing	05.08.2024
Принята к публикации / Accepted for publication	01.10.2024

**Научная статья / Original Article**

УДК 719

<https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-123>

**Мифологическое моделирование современного  
национального календаря в контексте  
межкультурной коммуникации**

**Жамила Рузмаматовна Двинятина<sup>1</sup>**

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия,  
e-mail: jamilas@mail.ru

**Аннотация.** *Изменения национального календаря всегда важны и отражают изменения в культуре, социуме и в политической повестке. В последнее время в России прослеживается яркая тенденция, привлекающая внимание многих ученых, граждан страны и иностранцев. Понимание новых явлений важно, помимо всего прочего, для успешного функционирования межкультурной коммуникации. Россия последние тридцать лет старается отойти от наследия советского праздничного канона, аккуратно заменяя имеющиеся праздники новыми, вновь придуманными, всегда ориентированными на мифологию или историю, меняя их семантику, отменяя старые и новые иностранного происхождения или языческие праздники, если их заимствование происходило спонтанно, без согласования с властями. В статье речь пойдет о праздниках 7 и 4 ноября, о праздновании ночи на Ивана Купалу и новом празднике — Дне любви, семьи и верности, о Дне святого Валентина, о Хэллоуине, святках, ночи Гая Фокса, мабоне, самайне и осенинах, масленице, о женском и мужском праздничных днях в современном русском и советском календаре, о попытках создать праздничный день детей.*

**Ключевые слова:** *новые праздники в современной России, День народного единства, День любви, семьи и верности, осенины, 8 марта, мабон, самайн, праздник урожая, Хэллоуин, святки, Масленица*