

Научно-  
теоретический  
журнал

# Религио ведение

ISSN 2072-8662

Key title: Religiovedenie

Выходит 4 раза в год

№ 3 2010



Главный редактор

А.П. Забияко

Отв. секретарь

Е.С. Элбакян

Редакционная  
коллегия

И.Л. Алексеев  
П.В. Башарин  
О.Ю. Васильева  
И.П. Давыдов  
И.Я. Кантеров  
Ю.А. Кимелев  
С.А. Мозговой  
Н.Л. Мухелишвили  
К.И. Никонов  
Е.В. Орел  
Н.Н. Трубникова  
С.В. Филонов  
Н.В. Шабуров  
М.М. Шахнович  
И.Н. Яблоков

## СОДЕРЖАНИЕ

### История религий

- Содномпилова М.М.* Ключевые шаманские культы западных бурят в структуре пространства жизнеобеспечения . . . . . 3  
*Демченко М.Б.* Взгляды Жюля Моншанена как попытка инкультурации христианства в Индии . . . . . 8

### Религии России

- Ахмедова А.С.* Характерные особенности процесса проникновения ислама в область религиозных верований народов Дагестана . . . . . 15  
*Шевнин И.Л.* Переписка С.Ю. Витте с Д. С. Сипягиным и В. К. Плеве о предоставлении свободы вероисповедания старообрядцам в Маньчжурии (1899–1903) . . . 20  
*Ермакова Д.С.* Единоверческий вопрос на Поместном Соборе Русской Православной церкви в 1917–1918 гг. . . . 27  
*Федирко О.П.* Духовное образование и просвещение на российском Дальнем Востоке в годы Гражданской войны . . . . . 38  
*Варламова Г.И., Варламов А.Н.* Политика атеизма и ее влияние на бытование эвенкийского фольклора . . . . . 45

### Религии Востока

- Гроза М.А.* Вариативность интерпретации базовых элементов структуры ритуалов китайских популярных верований (на примере современного Тайваня) . . . . . 50

### Новые религиозные движения

- Сульженко М.В.* Нет dreadlocks – нет веры: к вопросу изучения антропологии растафарианства . . . . . 56

### Сравнительное религиоведение

- Поповкина Г.С., Поповкин А.В.* «Православное» знахарство и Церковь: проблема отношений . . . . . 62

### Философия религии

- Поросенков С.В.* Теизм и атеизм в определении предмета философии религии . . . . . 73  
*Пивоваров Д.В.* Проблема закона природы в свете богословской идеи Логоса . . . . . 81  
*Куляскина И.Ю.* Раскол и его социально-культурный смысл в марксистской и религиозно-теистической интерпретациях . . . . . 92

### Религиозная философия

- Демин А.А.* Религиозная философия лейбнизианцев . . . 100  
*Апрелева В.А., Ширманов Я.И.* Богоискательство Л. Шестова и философия жизни Ф. Ницше . . . . . 106

<i>Пишкун С.В.</i> Русский православный теизм в контексте критики прагматического волюнтаризма У. Джеймса .....	112
<i>Кириянов Д.В.</i> Философско-богословский синтез Бернара Лонергана .....	116

#### **Феноменология религии**

<i>Карабыков А.В.</i> Имя в картине мира и религиозно-магических практиках Древнего Египта .....	124
--	-----

#### **Религия и культура**

<i>Пиотровская Е.П.</i> Православное направление в современной поэзии .....	133
<i>Contents</i> .....	139
<i>Информация для подписчиков</i> .....	205
<i>К сведению авторов</i> .....	206
<i>About the journal</i> .....	209
<i>Авторы номера</i> .....	210

#### **Study of Religion («Religiovedenie»)**

*Scientific and theoretical journal. Four volumes/year*

*Editor in chief: A.P. Zabyako. Executive secretary: E.S. Elbakyan.*

*Editorial board: I.L. Alekseev, I.P. Davidov, P.V. Basharin, I. Ya. Kanterov, Yu.A. Kimelev, S.A. Mozgovoy, N.L. Muskhelishvili, K.I. Nikonov, E.V. Orel, N.N. Trubnikova, S.V. Filonov, N.V. Shaburov, M.M. Shahnovich, O.Y. Vasilieva, I.N. Yablokov.*

*Журнал включен в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» Высшей аттестационной комиссии Министерства образования и науки.*

*Сайт журнала: <http://www.amursu.ru/religio>*

Мнение редакционной коллегии может не совпадать с позицией авторов статей. Рецензии на статьи высылаются по просьбе авторов, рукописи не возвращаются.



Содномпилова М.М.

### КЛЮЧЕВЫЕ ШАМАНСКИЕ КУЛЬТЫ ЗАПАДНЫХ БУРЯТ В СТРУКТУРЕ ПРОСТРАНСТВА ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ

*Аннотация. Религиозная ситуация в этнической Бурятии сегодня характеризуется реконструкцией коллективных и индивидуальных обрядов, воссозданием практики посвящения в шаманы, восстановлением древних святилищ. Ключевыми же в системе современного шаманизма являются семейно-родовые обряды. Один из них – культ духов-хозяев усадьбы монгол-бурханов, исследование которого предпринимается в данной статье.*

*Ключевые слова: религиоведение, шаманизм, традиционные верования, религиозные практики*

В современных исследованиях религиозных традиций в последнее время все больше преобладает особое, пристальное внимание к религиозной культуре как специфическому фактору индивидуального и социального развития. В Бурятии в настоящее время религиозное возрождение – в частности, возрождение исконной веры бурят – шаманизма – рассматривается как один из путей возрождения национальной культуры. Религиозная ситуация в этнической Бурятии сегодня характеризуется реконструкцией коллективных и индивидуальных обрядов, воссозданием практики посвящения в шаманы, восстановлением древних святилищ и т.д.

Но, очевидно, самыми значимыми в системе современного шаманизма являются семейно-родовые обряды. Несмотря на запреты и гонения, шаманизм в трансформированном виде сохранился во всей этнической Бурятии, и одним из устоявших в период воинствующего атеизма культов является культ духов-хозяев усадебного комплекса.

Усадьбы стационарных поселений западных бурят обязательно имели духов-хозяев, которые главным образом «оберегали» скот от напастей. У разных этнических групп образы духов-хозяев усадьбы различались. В усадьбах осинских бурят защита людей от посягательств нечистой силы возлагается на духов, обитающих в столбах изгороди. Этим духам ежегодно весной приносят жертвоприношения, капая вино и возлагая жертвенную пищу на верхушки столбов [ПМА<sup>1</sup>, Банаева]. Очевидно, что подобные духи, местонахождение которых связано со столбами изгороди и воротами, существовали у других групп бурят, в частности у тункинских. Во всяком случае в традиции последних жертвенная пища, предназначенная духам-покровителям, выкладывалась на столбы ворот. В период активной ламаизации шаманских культов тункинские буряты, которым буддийской верой возбранялось обращение к шаманским божествам, в ситуации отсутствия помощи от буддийских сахиусанов украдкой, в темное время суток выкладывали жертвенную пищу на ворота, взывая к своим местным духам-покровителям и извиняясь перед ними: «Наступили другие времена» [ПМА, Галданова].

Несколько иное представление о духах – хозяевах усадьбы обнаружи-

вается в представлениях эхиритов и булагатов. Согласно их религиозным воззрениям в усадьбе может находиться множество духов хранителей усадьбы и скотного двора, называемых *монгол-бурханами*. Они могут присутствовать как в столбах изгороди, так и в разных местах усадьбы. Ольхонские буряты почитают *монгол-бурханов* как духов-хозяев местности. Местами обитания *монгол-бурханов* в Ольхонском районе являются вершины гор, мысы и многие другие приметные элементы ландшафта. Подобная локализация *монгол-бураханов* указывает на общность образа этих духов с духами-хозяевами местности *эжинами* в мировоззрении других родоплеменных групп бурят. В представлениях ольхонских бурят присутствуют редкие данные и о локализации этих духов в пределах жилищно-поселенческого комплекса. Со слов информатора С.Х. Хабеева, в обряде почитания «...призывают как монголов своего двора (обычно приходят и монголы соседей), так и тех, которые обитают в лесу, так как скот пасется и там» [4, с. 286].

Существенным образом отличаются воззрения о *монгол-бурханах* в среде харанутов – одного из родов западных бурят. Прежде всего это количество духов, которых в усадьбе обычно бывает несколько. Так, информатор Родион Ентаев в своем родовом околотке «кормит» 14 монголов [ПМА, Ентаев]. Они могут «жить» в любом месте усадьбы.

Хозяину усадьбы периодически необходимо выяснять местонахождение *монгол-бурханов*, их количество. С этой целью приглашали шамана, который, гадая, указывал конкретные признаки месторасположения того или иного духа в усадьбе (это может быть необычный камень, кочка и т.д.). Шаман гадал преимущественно с помощью монеты. Упавшая решкой вверх монета указывала местонахождение духа. Некоторые шаманы, обладавшие согласно верованиям особым даром видения представителей иного мира, могли увидеть «монгола» и сразу же указывали место в усадьбе, где он был замечен. Обнаружив такое место, делали отметку, чтобы в дальнейшем случайно не осквернить его. Поблизости от местонахождения духа хранятся камни *дүли*, используемые в обряде жертвоприношения. В представлениях бурят, населяющих долины рек Куды, Мурина, каждый *монгол-бурхан* имеет собственное имя, которое сообщает хозяину усадьбы шаман. Знать имя духа представляется необходимым, поскольку молитва, обращенная к духу, без упоминания его имени до него не доходит. *Монгол-бурханы* имеют различные имена, указывающие на половозрастную статус: *үбгэн хара монгол* – «дедушка черный монгол», *хүбүүн монгол* – «мальчик монгол», *басаган монгол* – «девочка монголка», *һамган монгол* – «женщина монголка»; на локативную принадлежность, выраженную цветом: *хара* – «черный», *сагаан* – «белый» (в отличие от духов усадьбы – *хара-монголов* духи-хозяева дома обозначаются эпитетом *сагаан*). В различении цветовой категории духов лежит территориальная локализация: *сагаан монгол-бурхан* соотносится с жилищем, в то время как *хара монгол-бурханы* являются хранителями усадьбы, т.е. располагаются за пределами жилища. Подробная классификация духов-хозяев усадьбы и жилища (по другому их могут именовать «домовыми») может свидетельствовать, что для бурят, занимающих долины рек Куды и Мурина, культ этих духов является более близким.

Культ *монгол-бурханов* содержит несколько любопытных моментов. Так, в частности, интерес представляет связь духа с занимаемой им территорией. Исследования показывают, что *монгол-бурхан* жестко привязан к занимаемой им территории. В определенных случаях такая зависимость духа от определенного места может осложнить жизнь людей. Это относится к тому случаю, когда в жизни семьи возникают причины, побуждающие перебраться с одного места в другое. Масштабы перемещения могут быть разными и не имеют особого значения: в рамках одного и того же поселения, за пределы поселения. Поменяв место жительства,

семья продолжает почитать духов, оставшихся на старой усадьбе, так как верят, что перебраться вслед за хозяевами, как это может сделать домовый в славянской культуре, *монгол-бурхан* не может – он остается в пределах оставленной местности. Оставшись без хозяев, дух может причинять вред живущим по соседству людям и требовать жертвоприношений. Каждая молодая семья обязательно обзаводится собственными *монгол-бурханами*. Ритуал осуществляется в течение дня. Если вдруг к семье, решившей приобрести чужой дом либо поселиться поблизости от старой, заброшенной усадьбы, присоединится чужой *монгол-бурхан*, конфронтации между прежними и новыми духами будут неизбежны. В этой связи буряты избегают селиться на обжитой, но впоследствии покинутой земле. Кроме того, у эхиритов существует специальный ритуал изгнания чужого *монгол-бурхана*<sup>2</sup>.

В целом следует отметить, что предбайкальские буряты избегают переносить жилище с места на место. М.Н. Хангалов отмечает существование особых предосторожностей при покупке и перемещению жилища на другое место, в частности дома с дурной славой (где имели место различные несчастья). Разбирая дом, обязательно оставляли нетронутыми нижние земляные бревна вместе с полом, под которым зарывали мясо и саламат. Это делалось для того, чтобы злой дух, живущий в этом доме, увлекся пищей и остался [6, с. 62]. Речь, вероятно, идет именно о духе-хозяине дома и усадьбы.

В распоряжении автора имеются полевые этнографические материалы, собранные в Эхирит-Булагатском районе, которые позволяют выявить корни таких представлений. Перенос жилища на новое место рассматривается как нежелательное действие в связи с имеющим место в бурятской среде обычаем захоранивать в пределах жилища послед ребенка. В деревянной избе русского типа последы детей обычно захоранивались в подполье, а местом захоронения послета в юрте в разных традициях мог быть очаг, *хоймор*, место у изножья кровати. Переместить дом на новое место означало оставить место захоронения последов детей. В свою очередь это означало сделать такие места уязвимыми для козней злых духов и тем самым подвергнуть жизнь детей опасности.

Толкования такого рода связаны с архаичным представлением послета как двойника человека. Всякие негативные действия, совершенные с ним случайно, могли отразиться и на человеке. Осквернение послета могло стать причиной различных заболеваний, несчастий. По представлениям западных бурят, человеку, особенно женщине, следует постоянно навещать место захоронения своего послета. Считается, что подобные посещения усиливают физические и духовные силы человека, так как послед рассматривается в качестве источника особой силы, энергии, питающий человека. Коммуникативные связи с местами захоронения последов отмечаются для духов-хранителей жилищно-поселенческого комплекса *монгол-бурханов*, периодическое кормление которых благотворно отражается на состоянии последов, а значит – и самих детей. В Эхирит-Булагатском районе многие пожилые люди, поменявшие место жительства, ежегодно посещают старые, оставленные когда-то дома либо усадьбы, чтобы совершить ритуал жертвоприношения *монгол-бурханам*, оберегающим последы детей [ПМА, Ботогоева]. В связи с этим, вероятно, и оставляли основание дома на старом месте. Примечательно, что, поменяв место жительства, пожилые люди не делают обрядов почитания *монгол-бурханов* на новом месте. Подобный ритуальный подтекст содержится, вероятно, в запрете выкапывать или разрушать *сэргэ* после перекочевки хозяина на другое место, распространенном в среде бурят повсеместно.

Жертвоприношения духам-хозяевам усадьбы в прошлом делали дважды в год – весной и осенью. Иногда обращались к духу в случае особой необходимости по указанию шамана – в ситуации пропажи скота, напри-

мер, или болезней. Сыновья обязаны были почитать *монгол-бурхана* своего отца, которого кормили прежде всех других духов. Обряд кормления духа осуществлялся на старой отцовской усадьбе. Жертвоприношение *монгол-бурхану* совершаются ежегодно, преимущественно весной, когда земля становится черной, т.е. в период, когда тает снег. «Монгола кормят перед тем, как скот плодиться начнет, в апреле, например» [4, с. 286]. Готовясь к обряду, прежде всего приводят в надлежащий вид усадьбу, двор. Хозяин дома заготавливает дрова для костра, благовония, ритуальную пищу. Варится мясо, причем сварено оно должно быть без соли. Готовится «белая пища» *сагаан эдээн* – молоко, молочная водка. Жертвоприношение духу-хозяину усадьбы совершается домохозяином. Мужчина, исполняющий обряд, должен быть опоясан и с ножом. Обряд совершается во дворе или на скотном дворе в присутствии всех членов семьи только мужского пола, причем знающим человеком «*үбгэн*», «*үзэлгирэ*»<sup>3</sup> [1, с. 176, 177], а в прошлом шаманом, указывается конкретное место для разведения огня.

В начале обряда на землю кладут три камня<sup>4</sup>, символизирующих жертвенник, разводят огонь. Рядом располагают жертвенную пищу: *тарасун*, молочную пищу, саламат, мясо. Все приготовленные продукты делятся поровну между отдельными *монгол-бурханами* [1, с. 177]. Ритуальную трапезу согласно обычаю начинает домохозяин, а затем к нему присоединяются все остальные. В обряде жертвоприношения *монгол-бурханам* предлагают в первую очередь мясную пищу, в последнюю очередь на жертвенник капают спиртное – *архи* или *тарасун*.

О составе жертвенной пищи, в частности мясной, мнения информаторов существенно расходятся. Многие буряты утверждают, что в жертву духам усадьбы следует подносить мясо овцы: «жир коровий, свиной не годится, так как монголам жертвоприношение делают бараном» [4, с. 286]. По другим данным *монгол-бурханы* не принимают иной жертвы, кроме мяса крупного рогатого скота<sup>5</sup> [ПМА, Алхунцаев].

Принесение духам усадьбы в качестве жертвенной пищи мяса крупного рогатого скота, имеющее место в традиции бурятских семей некоторых этнических сообществ, может свидетельствовать о чужеродности культа этих духов для данных бурятских родов, а также о том, что культ *монгол-бурханов* не является архаичным. По мнению Ц. Жамцарано, собиравшего сведения этнографического характера у предбайкальских бурят в начале XX в., культ *монгол-бурханов* возник у западных бурят сравнительно недавно – в начале XIX в. Согласно преданию в прошлом, еще до появления бурят на северной стороне Байкала, в этой местности жили монголы во главе с Гэгэном. В результате конфликта между Гэгэном и другим божеством – Жамсараном, претендовавшим на Ойхонский престол, обманутый в споре и потерпевший поражение Гэгэн вместе со своими подданными был вынужден покинуть эти земли и уйти на южную сторону Байкала. Оставшиеся покойные монголы стали выходить и всячески вредить бурятам [3, с. 78], что и вынудило бурят совершать им жертвоприношения. Следы пребывания «монголов» местные буряты связывают с многочисленными остатками древних городищ курумчинской культуры, встречающихся на вершинах гор, мысов. «С каждым годом шаманы открывают все новых и новых монголов. Теперь на каждой горе, мысе, бугре – монгол», – отмечает Ц. Жамцарано, совершая свою поездку по Ольхонскому ведомству. Местные старики сокрушались, что в прошлом буряты почитали великих богов, сошедших с неба, – Буумал бурхад, а теперь сделала богов из каких-то монголов. «Вместо того чтобы уничтожить всю нечисть, поклоняются им, а те и радуются. Великие же бурханы отворачиваются от бурят» [3, с. 86].

Исследования современных этнографических реалий подтверждают рост популярности этого культа в среде некоторых этнических групп за-

падных бурят, к которым преимущественно относятся эхириты и булагаты. Любопытно, что в то же время культ *монгол-бурханов* практически неизвестен бурятам, населяющим западные районы Предбайкалья. Интерес представляют статус и ареал деятельности *монгол-бурханов*, которые существенным образом различаются в разных районах их почитания. Так, у ольхонских бурят *монгол-бурханы*, помимо того, что являются духами-хранителями усадьбы, в то же время обладают статусом духа-хозяина местности (*эжина*), местом пребывания которого может быть вершина горы или иной приметный объект ландшафта. Кудинские же буряты ограничивают сферу деятельности *монголов* рамками усадьбы, скотного двора и жилища, как это было показано выше.

### Библиографический список

1. Болосохоев С.Б. Культ «монгол-бурханов» у западных бурят по материалам полевых исследований // Культура народов Сибири. – СПб., 1997. – С. 175-180.
2. Бурятско-русский словарь / сост. К.М. Черемисов. – М.: Сов. энциклопедия, 1973.
3. Жамцарано Ц.Ж. Путевые дневники 1903-1907 гг. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ, 2001.
4. Жамбалова С.Г. Сакральный и профанный миры ольхонских бурят. – Новосибирск: Наука, 2000.
5. Нацов Г.-Д. Материалы по истории и культуре бурят. – Ч. 1 / введ., пер. и прим. Г.Р. Галдановой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ, 1995.
6. Хангалов М.Н. Собрание сочинений. – Т. 3. – Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1960.

#### Информаторы:

Алхунцаев Г.Н., 1928 г.р., с. Олой Эхирит-Булагатского района УОБАО.  
Ботогоева З.В., 1929 г.р., с. Идыга Эхирит-булагатского района УОБАО.  
Галданова Ц.Ц., 1908 г.р., с. Цаган-Морин Закаменского района РБ.  
Ентаев Р.А., 1949 г.р., с. Харанут Эхирит-Булагатского района УОБАО.  
Марксеев А.А., 1955 г.р., с. Байтог Эхирит-Булагатского района УОБАО.

---

<sup>1</sup> ПМА – полевые материалы автора.

<sup>2</sup> Для избавления жилища от пришлого, чужого духа, желающего поселиться в новом доме, совершают следующий обряд: готовят пять сигарет и несколько монет достоинством в один рубль или два рубля. Собирается вся семья. Шаман обращается к *монгол-бурхану* с просьбой покинуть дом. Затем в месте, расположенном вдали от дороги, подальше от любопытных глаз, выкапывают ямку, где закапывают сигареты и деньги цифрами вниз (деньги укладываются в таком порядке, чтобы дух не узнал реальную сумму предлагаемых ему денег). Затем вновь обращаются к духу со словами: «Тысячу лет будешь здесь находиться, эти сигареты курить, на эти деньги вино покупать» [ПМА, Марксеев].

<sup>3</sup> По К.М. Черемисову написание данного термина – *үзэлшэ(н)* – имеет следующие значения: колдун, знахарь, кудесник; *үзэлшэ* *хамган* – гадалка. В тексте же представлен вариант в авторском написании.

<sup>4</sup> Ритуальные камни, использующиеся в обряде кормления *монголов*, хранятся, как правило, под крышей дома, хотя прежде, в период бытования традиционной бурятской юрты, такие камни находились внутри жилища на сакральной полке, предназначенной для хранения атрибутов шаманского культа в правой почетной половине жилища.

<sup>5</sup> Подобные различия в составе жертвенных символов чрезвычайно существенны и могут указывать на разное этническое происхождение бурят. Известно, что барана (животное, характеризующееся как *халуун хушуута* в традиции монголоязычных народов) принято было приносить в жертву своим божествам, в то время как жертва, представленная мясом крупного рогатого скота, предназначалась божествам, имеющим статус чужого. Г.-Д.Нацов, исследуя культы закаменских бурят, отмечает, что хозяйину одной из гор вблизи с. Санага, Багатур-хану, преподносили *төөэй* (голову) коровы, а на голову помещали рыбу. В предании о его появле-

нии говорится, что это божество имело облик человека с черным лицом, в русской одежде. Он появился в дацане с южной стороны и стал молиться. Такое видение было у мальчика-хуварака. Впоследствии Хоршид-гэгэном был составлен специальный обрядник Багатур-хану и изготовлена маска для цама [5, с. 73]. Русская одежда хозяина горы указывает на его чужеродность, в связи с чем и жертвуется ему крупный рогатый скот и рыба. Напомним, что в среде бурят представители иноэтничных общностей характеризуются как порождение иного мира – *лусыд түрэлтэй* (имеющие происхождение от *лусов* – хозяев водного мира), «лесные люди».

Демченко М.Б.

### ВЗГЛЯДЫ ЖЮЛЯ МОНШАНЕНА КАК ПОПЫТКА ИНКУЛЬТУРАЦИИ ХРИСТИАНСТВА В ИНДИИ

*Аннотация. Христианское миссионерство – один из противоречивых вопросов в общественной жизни современной Индии. В настоящей статье рассматриваются некоторые аспекты миссионерской деятельности католической церкви с XVI в. до наших дней. Особое внимание уделено инкультурационному эксперименту Жюля Моншанена (1895–1957), основавшего первый в истории индуистско-христианский ашрам. Цель исследования – показать, что опыт Моншанена (включающий созерцательный диалог между представителями двух традиций, а также изложение христианской доктрины языком философии веданты) имеет передовой характер и может стать одним из мостов взаимопонимания между христианской и индуистской общинами Индии в XXI в.*

*Ключевые слова: ашрам, бенедиктинцы, веданта, индуизм, индуистско-христианский диалог, инкультурация, католицизм, Моншанен, санньяса, саччидананда.*

#### Католическое миссионерство в Индии: от де Нобили до Моншанена

История католического миссионерства в Индии насчитывает не одну сотню лет. С тех пор оно неоднократно становилось предметом научных исследований как за рубежом, так и в России. Основной вопрос, который наиболее часто задают себе исследователи: насколько положительное (или отрицательное) влияние оказала проповедь католической религии на индийскую культуру и насколько продуктивным было и остается индуистско-христианское взаимодействие в Индии.

Автор статьи придерживается той точки зрения, что, несмотря на некоторый позитивный вклад, который западное (и прежде всего католическое) христианство внесло в развитие индийского общества, итоги католической миссии неутешительны: во-первых, лишь весьма небольшой процент индийцев, исповедовавших индуизм, в полной мере воспринял католическую веру как основу своей духовной жизни<sup>1</sup>. Во-вторых, христианизация определенной части индийского общества, так и не решив проблему кастового неравенства, о чем многократно заявляла Церковь, привела к еще большему расслоению населения (теперь и по религиозному признаку). Вторая проблема, в свою очередь, стала причиной многочисленных столкновений между индуистской и христианской общинами Индии. Это имеет как политические, так и духовные предпосылки: с одной стороны, католицизм пришел на территорию полуострова Индостан «на копьях» завоевателей-колонизаторов (и, несомненно, во многом обслуживал их политические и социально-экономические интересы), а с другой, – сама

семитская духовная традиция, возвращенная на основе ветхозаветных идей и развивавшаяся в средиземноморском культурном ареале, на наш взгляд, является чуждой для индийского (индуистского) миропонимания и образа жизни.

Попытки сгладить противоречия возникали неоднократно: еще в XVI в. итальянский иезуит Роберто де Нобили (1577–1656) попытался представить католицизм как своеобразное «продолжение» индуизма, как некий «Новый Завет» по отношению к Ведам. Также он предпринял ряд инкультурационных мероприятий (облачение в одеяния индуистского монаха – *санньяси*, использование в христианском богослужении терминов, принятых в индуизме, и т.д.). За де Нобили последовала целая плеяда миссионеров-новаторов, самым успешным из которых стал, пожалуй, Джованни де Бритто (1647–1693), канонизированный Пием XII в 1697 г. Однако проблема заключалась в том, что все эти деятели ставили перед собой строго миссионерскую задачу: обратить индийцев в христианство любой ценой, даже путем подкупа (дело «рисовых христиан») или миссионерского обмана (термин, вошедший в обиход уже в наше время и обозначающий миссионеров, использующих индуистские символы и образы в своей проповеди), чего не могли не заметить образованные представители индуистского духовенства, многие из которых оказались в жесткой оппозиции по отношению к вновь пришедшей религии<sup>2</sup>.

К концу XIX в. для передовых мыслителей как с христианской, так и с индуистской стороны стало очевидно, что назрела острая необходимость поиска путей компромисса и диалога. На наш взгляд, одним из интересных примеров такого поиска (воплощенного в практической форме) стал опыт французского священника, аббата Жюля Моншанена (1895–1957), видного представителя французской католической интеллигенции первой половины XX в., к которой принадлежали также Анри де Любак и Тейяр де Шарден<sup>3</sup>. Его концепция заключалась в том, чтобы, во-первых, попытаться не столько обратить индийцев в христианство, сколько начать взаимовыгодный двусторонний диалог между двумя традициями, найти то общее, что им присуще, стимулировать свободный обмен взглядами и идеями, а во-вторых, попытаться представить католическое вероучение на философском языке, понятном носителям другой традиции. По мнению Моншанена, как некогда святой Павел выразил послание Христа языком греко-римской философии и культуры, так и сегодня пришло время выразить учение Церкви языком веданты и индийской мысли.

Идеи Моншанена нашли практическое воплощение в монастыре нового типа, основанном им в 1950 г. вместе с бенедиктинцем Анри Ле Со (1910–1973) в Тамил-Наду (Южная Индия) и известном как Шантиванам (монастырь Пресвятой Троицы, принадлежащий сегодня бенедиктинской конгрегации камальдольцев). Наследие Жюля Моншанена уже давно привлекает внимание западных исследователей (религиоведов, социологов). Его взгляды не раз становились темой докторских диссертаций в различных европейских университетах<sup>4</sup>. Один из ведущих итальянских специалистов по индийской философии Паоло Трианни также неоднократно касался вопросов инкультурации христианства в Индии, в том числе и в деятельности Моншанена<sup>5</sup>.

В российской науке опыт Моншанена изучен мало: до сих пор нет ни одной серьезной научной работы на русском языке, прямо или косвенно посвященной этому вопросу. Имя Жюля Моншанена упоминается в некоторых научно-популярных изданиях и монографиях (например, в монографии С.И. Иваненко «Вайшнавская традиция в России»<sup>6</sup>), однако их авторы не ставили перед собой задачу дать научную оценку роли его трудов в индийской религиозной и социокультурной среде. Основными источниками нашего исследования являются работы самого Жюля Моншанена, его корреспонденция, собранная и тщательно изученная и прокомментированная

ная действующим президентом «Ассоциации Моншанена-Ле Со» (Association Monchanin-Le Saux, Paris-Lyon, France) Франсуазой Жакен, научные работы современных европейских авторов. Мы видим нашу задачу в том, чтобы, во-первых, продемонстрировать, что католическая церковь в Индии в течение нескольких предыдущих веков шла путем агрессивного миссионерства и навязывания чуждой индийскому народу религии, что привело ее к серьезной конфронтации с некоторыми представителями индуистского сообщества, а также к столкновениям на религиозной почве, а во-вторых, показать, что методы инкультурации, предложенные аббатом Жюлем Моншаненом, представляет собой принципиально новый способ взаимодействия с индуизмом, сглаживающий социокультурные противоречия между двумя традициями и сводящий к минимуму столкновение индуистской и христианской культур.

### **Первые попытки инкультурации**

Первые христиане в Индии появились уже в I–III (по различным версиям) вв. н. э.: по преданию, новую религию принес на территорию полуострова апостол Фома, который претерпел мученическую смерть в 72 г. недалеко от современного города Ченнай (бывший Мадрас). Основателями собственно католической миссии в Индии стали восемь францисканских монахов, прибывших из Лиссабона 9 марта 1500 г. Надо отметить, что с самого начала католическое духовенство с полным непониманием относилось не только к индийским религиям, но и к местным христианам (у которых к тому времени уже сложилась самобытная традиция и которые вполне мирно сосуществовали с индуистским жречеством). Уже к 1600 г. усилия католических миссионеров привели к тому, что большинство «христиан святого Фомы», проживавших в окрестностях Кочина, были обращены в католицизм, а их самобытное наследие оказалось на грани уничтожения.

Наибольшую миссионерскую активность в Индии проявили иезуиты (вследствие проповеднической деятельности святого Франциска Ксаверия, начиная с 1542 г.). И именно в иезуитской среде впервые возникли идеи «инкультурации»<sup>7</sup>, попытки «перевести» христианскую идею на язык индийской культуры. Пионером этого процесса стал уже упомянутый итальянец Роберто де Нобили, деятельность которого, хоть и привела к обращению нескольких сот брахманов в христианство, вызвала противоречивую оценку в Риме: по мнению некоторых исследователей, от отлучения Роберто де Нобили спасли только близкие родственные отношения с семьей папы Григория XV (который в 1623 г. все-таки официально санкционировал инкультурационные мероприятия иезуитов буллой «*Romanae Sedis Antistites*», впрочем, фактически отмененной в XVIII в. энцикликой «*Omnium Sollicitudinem*», запрещающей применение «языческих» практик в христианском богослужении). Нельзя сказать, что опыт де Нобили после его смерти канул в лету: по его примеру «индуизировать» христианство с целью обращения индуистов пытались многие видные представители Церкви<sup>8</sup>, однако главным препятствием для индуистско-христианского диалога вплоть до XIX в. было пренебрежительное отношение большинства религиозных деятелей из Европы к индуистской традиции, что, в свою очередь, не могло не вызвать ответного негативного (а иногда и откровенно агрессивного) отношения к ним со стороны ортодоксальных брахманов.

Одним из первых, кто предпринял попытку решить указанную проблему путем «внутрииндийского» диалога христиан и индуистов, стал священник Брахмабандхав Упадхьяя (1861–1907). Брахман по рождению, впоследствии он принял христианство и почувствовал призвание прожить жизнь христианина по религии, но индуса по плоти. Жюль Моншанен, ко-

торый считал его своим предшественником, писал: «Гениальный предшественник... остался непонятым... От того, что он делал, не осталось ничего. Он оставил мне великий пример и великую программу... Я испытываю в его отношении сыновние чувства: хотя он далек от меня по времени жизни, похоже, он для меня как бы гуру...»<sup>9</sup>. Для реализации своего проекта индуистско-христианского диалога Упадхьяя недалеко от Джабалпура основал христианскую общину индуистского типа «Каистхалика матха». В своей программной статье «О католическом монастыре в Индии», опубликованной в 1898 г. в основанном им журнале «София», он отмечает очень важную вещь, которую веками игнорировали миссионеры: «западный схоластический метод передачи веры несовместим с индуистским менталитетом», и вместо старых миссионерских способов предлагает новые принципы для индийских католических «санньяси»: шафранные одеяния, вегетарианство, богослужение на санскрите, принцип индуистского странствующего монашества (*паривраджак*).

В июне 1889 г. у монахов начались проблемы с официальными церковными властями: архиепископ Бомбея Теодор Далхофф написал письмо апостольскому легату в Индии, ультраконсервативному польскому священнику Майклу Залесскому, который обладал практически неограниченной властью в индийской католической церкви, попросив его обратить внимание на монашеский проект священника и дать совет в отношении монахов. Залесский уже до этого события прославился своим нетерпимым и неприязненным отношением к индийской культуре и индийскому народу: он писал, что «индийский атеизм, какие бы формы он не принимал – индуизма, буддизма или народных верований, это не что иное, как поклонение демонам, смешанное с фетишизмом»<sup>10</sup>. Легат написал гневное письмо в Рим, куда вскоре вызвали и самого Брахмабандхава. Поездка закончилась неудачно: консервативные римские иерархи времен «итальянских Пиев» поставили крест на матхе.

### **Миссионерский проект аббата Моншанена как вариант инкультурации**

Последующие десятилетия оказались крайне неблагоприятными для каких бы то ни было инкультурационных опытов: вступление на папский престол Пия X в 1903 г. стало началом так называемой «эпохи итальянских Пиев», ознаменовавшейся попытками официального Рима задушить любые новаторские проекты в римской церкви, что неизбежно приводило к возрождению инквизиторского духа. Именно в такой атмосфере и начинаются складываться взгляды молодого французского викария Жюль Моншанена, который был рукоположен во священники 29 июня 1922 г. В 1939 г. с помощью отца де Любака и по приглашению епископа южноиндийского города Тиручираппалли монсеньора Мендосы Жюль Моншанен обосновывается в Индии (Тамил-Наду). 21 марта 1950 г. епископ Мендоса, Жюль Моншанен и бенедиктинец Анри Ле Со торжественно открывают монастырь Пресвятой Троицы (Шантиванам), который был призван стать центром инкультурации и индуистско-христианского диалога.

Какие же новые принципы христианского миссионерства Моншанену удалось воплотить в этом новом проекте, и насколько успешным оказался его опыт?

Во-первых, как и его предшественники, Жюль Моншанен постарался максимально приблизить католическое богослужение к индуистскому мировосприятию. Так, в 1951 г. в Шантиванаме появился храм, который представлял собой большую веранду с алтарем индуистского типа, на котором располагалась дарохранительница самой простой формы. На уровне духовной практики Моншанен считал крайне важным поставить Евангелие в контекст индуистских Писаний, на которых базируется весь образ

мысли индийца (который, отметим, значительно отличается от средиземноморского, отраженного в Библии). Во время мессы в Шантиванаме отцы стали использовать отрывки из Упанишад как во время литургических чтений, так и в качестве псалмов.

Во-вторых, в отличие от де Нобили и де Бритто Моншанен стремился не просто создать видимость принятия *санньясы* (индуистского монашества) в миссионерских целях, а действительно принять эту традицию, приспособив ее к целям христианской религии.

В-третьих, аббат Моншанен сделал попытку создать новую школу в христианском богословии, которую он условно назвал «сам-адвайта-веданта» (или «совместная недвойственная веданта»). Суть ее заключалась, как мы уже отмечали, в выражении основных идей христианского вероучения языком индийской философии веданты, причем точку соприкосновения обеих традиций он видел именно в «недвойственном» взгляде на взаимоотношения Бога и души. Индуистская веданта основывается на постулате «*ахам брахма асми*» («Я есть Брахман (Абсолют)»), а слова Христа «Я и Отец – одно» приобретают общечеловеческое измерение в Его последней молитве: «Как Ты во Мне, а Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17:21). Иными словами, каждый в абсолютной перспективе призван к тому же единству с Богом, которое есть у Христа, что сближает христианскую мистику с пророчеством веданты. В трех характеристиках брахмана в индуизме (*Сат* (бытие), *Чит* (сознание) и *Ананда* (блаженство)) Моншанен видел пророческое предвосхищение тайны Троицы (Бог Отец (*Сат*) являет Себя в Сыне (Логосе, *Чит*), что порождает блаженство Святого Духа (*Ананда*), причем это понятие (*Саччидананда*) легло в основу индийского наименования монастыря Шантиванам (*Саччидананда Ашрам*).

В-четвертых, Жюль Моншанен хотел отказаться от «проповеднического» миссионерства, заменив его на некий совместный «созерцательный» диалог монахов обеих традиций. По его мнению, именно в молчаливом обращении к своему внутреннему «Я» можно найти точку соприкосновения всех мировых религий, так как на уровне догматики отличия всегда будут существовать, и это неизбежный факт. Надо отметить, что большая часть проектов Моншанена так и осталась нереализованной; в то же время можно с уверенностью сказать, что его идеи оказали серьезное влияние на развитие католического миссионерства в Индии. Моншанен стал первым европейским миссионером, который не просто с уважением отнесся к местной культуре, но и попытался принять ее в полной мере, стать ее полноценной частью, принять образ жизни индийцев и посмотреть на христианство глазами индуиста. Его проект монастыря Пресвятой Троицы стал крупнейшим индийским инкультурационным проектом XX в., был одобрен официальной Церковью<sup>11</sup> и повлек за собой возникновение целого движения католических ашрамов (монастырей индуистского типа, которых к 2009 г. насчитывалось более 50 в Индии и других районах компактного проживания индийцев) и христианской *санньясы*.

### **Миссионерство XXI в.: куда идет Церковь**

Какие же выводы мы можем сделать в результате нашего небольшого исследования? Прежде всего, мнимая необходимость христианского миссионерства обусловлена, с одной стороны, исключительно сотериологическим эксклюзивизмом христианской религии, а с другой, – стремлением западного общества навязать свою культуру, политику и социальную схему традиционным азиатским обществам, что, следовательно, не оправдано в социокультурном смысле. Во-вторых, мы считаем, что опыт Моншанена – один из немногих вариантов развития индуистско-христианского диалога, способных сгладить межкультурные противоречия между

индуистскими и уже существующими христианскими общинами Индии. Несомненно, идеи Моншанена должны развиваться в соответствии с требованиями времени, корректироваться на основании новых реалий и результатов предыдущей работы (в частности, чтобы вновь не стать объектом жесткой критики со стороны консервативного крыла индуистского духовенства). В-третьих, какую бы миссионерскую концепцию ни приняла католическая церковь, очевидно, что единственный способ ведения индуистско-христианского диалога в XXI в. – это полный отказ от агрессивного миссионерства, доминировавшего в католической церкви на протяжении предыдущих столетий. Печальные события последних лет, связанные со столкновениями между индуистами и христианами (например, в Ориссе в 2008–2009 гг.) подтверждают тот факт, что пришло время искать точки соприкосновения между традициями, новые пути диалога и сотрудничества как в духовной, так и в социальной сферах.

### **Библиографический список**

- Иваненко С.И. Вайшнавская традиция в России. – М.: Философская книга, 2006.
- Abbé Monchanin. Lettres à sa mère, 1913–1957 / Présenté par Françoise Jacquin. – P.: Cerf, 1989.
- Banerjea K.M. The Arian Witness to Christ: Jesus Christ the True Prajapati. – Calcutta, 1875.
- Goel S.R. Catholic Ashrams: Sannyasis or Swindlers. – New Delhi: Voice of India, 1994.
- Julia J.-M. L'Oeuvre de l'abbé Monchanin en Inde. – Lyon: Lyon III, 1983.
- Monchanin J. Mistica dell'India, mistero cristiano. – Genova: Marietti, 1992.
- Trianni P. Il sannyasa cristiano-hindu: Jules Monchanin discepolo di Brahmabandhav Upadhyaya (1861–1907). – Camaldoli: Edizioni Camaldoli, 2005.
- Zalesky M. Epistolae ad Missionarios, 1889.

---

<sup>1</sup> Следует отметить, что большинство из них приняли христианство по политическим соображениям: чтобы повысить свой статус в глазах колониальных властей и вырваться из пут кастовой системы индуизма.

<sup>2</sup> Крупнейшим «разоблачителем» таких «миссионерских обманов» в наши дни стал Сита-Рам Гойал (Sītā Rām Goyal, или Goel) (1921–2003), автор скандальной книги «Catholic Ashrams: Sannyasis or Swindlers» (Voice of India, New Delhi, 1994), в которой он резко критикует не только деятельность католических миссионеров, облачившихся в одеяния индуистских монахов-*санньяси*, но и осуждает более передовые взгляды на индуистско-христианский диалог (включая и работы самого Моншанена).

<sup>3</sup> Анри де Любак (1896–1991) известен как один из «архитекторов» II Ватиканского Собора (1962–1965), он вдохновил Жюля Моншанена на поездку в Индию и основание там католического монастыря нового типа. Впоследствии Моншанен писал: «Он (де Любак) испытывает ко мне сильные дружеские чувства, находясь в поиске, стараясь реализовать его давнее прозрение, которое он лелеял со времен семинарии: увидеть все в свете теологии, и перевести всю теологию на язык мистики, избавив ее от всех наслоений и открыв чистую духовность, самое важное... Он считает, что лишь отправившись в Индию, я смогу лучше переосмыслить наше богословие, чем просто размышляя над богословскими вопросами» (см.: Abbé Monchanin. Lettres à ma mère, 1913–1957 / Présenté par Françoise Jacquin. – P.: Cerf, 1989. – P. 379). Пьер Тейяр де Шарден (1881–1955) был особенно интересен Моншанену как автор концепции «христианского эволюционизма», во многом близкой некоторым направлениям индийской философии.

<sup>4</sup> Пожалуй, одной из самых удачных и известных стала работа Жан-Мари Джулии «Деятельность аббата Моншанена в Индии» (Julia J.-M. L'Oeuvre de l'abbé Monchanin en Inde. – Lyon, 1982).

<sup>5</sup> Trianni P. Il sannyasa cristiano-hindu: Jules Monchanin discepolo di Brahmabandhav Upadhyaya (1861–1907). – Edizioni Camaldoli, 2005. – P. 89.

<sup>6</sup> Иваненко С.И. Вайшнавская традиция в России: история и современное состояние. – М.: Философская книга, 2008. – С. 87–100.

<sup>7</sup> От лат. *inculturatio* – укоренение в культуре.

<sup>8</sup> Здесь уместно назвать такие имена как уже упоминавшийся святой Джованни де Бритто, отец Константино Бреши (1680–1747), а также протестант Кришна Мохан Банерджи (1713–1885). См. его книгу: Banerjea K. M. *The Arian Witness to Christ: Jesus Christ the True Prajapati*. – Calcutta, 1875.

<sup>9</sup> Monchanin J. *Mistica dell'India, mistero cristiano*. – Genova, 1992. – P. 143.

<sup>10</sup> Zalessky M. *Epistolae ad Missionarios*, 1889. – P. 2–3.

<sup>11</sup> Во время встречи с представителями конгрегации Камальдольцев 13 сентября 1993 г. Иоанн Павел II отметил: «Выбрать Бога также значит смиренно и терпеливо, согласно Божьему плану, вести экуменический и межрелигиозный диалог. Общины вашего ордена, особенно в Калифорнии и в Индии, уже в течение многих лет ведут духовный поиск, через молитву и диалог с буддийскими и индуистскими монахами, основанный на взаимном уважении» (Отрывок любезно предоставлен отцом Бруно Барнхартом, орден св. Бенедикта, США).



Ахмедова А.С.

## ХАРАКТЕРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПРОЦЕССА ПРОНИКНОВЕНИЯ ИСЛАМА В ОБЛАСТЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА

*Аннотация.* В статье проводится анализ исторической специфики распространения мусульманского вероучения в Дагестане, изучены особенности исторического процесса проникновения ислама в область религиозных верований дагестанских народов и культурно-исторических воздействий, активизировавших становление локальной специфики ислама в регионе. Автор приходит к выводу, что исламизация Дагестана, начавшаяся в средние века, были присущи некоторые специфические девиации, к тому же ей не удалось полностью вытеснить пережитки домонотеистических верований и традиций, которые доныне являются весомыми элементами религиозных верований народов Дагестана.

*Ключевые слова:* Мусульманское вероучение, Дагестан, христианство, Северный Кавказ, Арабский Халифат, исламизация.

Не будет преувеличением утверждать, что начальной стадией эволюции религиозных верований всех народов мира было язычество, проявляющееся в тех или иных формах, имеющее те или иные характерные черты в зависимости от географических, экономических, культурных и социальных особенностей развития этноса, но неизбежно несущее в себе обусловленную специфику так называемых «естественных» религий, данных человеку в силу того, что он способен воспринимать.

Не явились исключением и народы Дагестана, более того, язычество здесь заняло крайне устойчивые и долговременные позиции, до сих пор отчетливо проявляющиеся в бытовых народных верованиях и представлениях, существующих также наряду с монотеизмом, а зачастую и в виде него. Возможно, это обусловлено в первую очередь длительной закрытостью и консерватизмом этнических обществ, исторически существовавших на грани племенного, национального солипсизма. В данной ситуации культ народных родоначальников, национальных святых, культ предков достигал максимально возможных стадийной форм. Кроме того, этническая этика практически всех народов региона издревле включала неписанные традиции почитания старших, их личного примера, слова и совета. Отсюда недоверие к новому и медлительность любых социально-культурных модификаций, в том числе в первую очередь в сфере религиозной.

В целом в северокавказских политеистических воззрениях превалировал фетишизм, анимализм, тотемизм, шаманизм, вера в магию, почитание умерших предков, т.е. те формы религии, которые свойственны всем народам на ранних этапах исторического развития. Фетишистские верования получили широкое распространение и у народов Дагестана, в том числе «поклонение отдельным деревьям, камням, очагу» [1]. Большое значение здесь придавали различным «оберегам» – талисманам, амулетам, которым приписывались защитные свойства. В ходе археологичес-

ких работ на территории республики было обнаружено множество предметов, имевших подобное предназначение [2].

В языческих религиозных воззрениях народов Дагестана особое место занимал культ предков, в основе которого лежит представление о том, души умерших предков небезразличны к судьбе живущих родственников и имеют возможность повлиять на происходящие в их жизни процессы. Обширное распространение получили различные земледельческие и скотоводческие культы. Так, здесь были весьма развиты политеистические мифические представления, включающие предания о пантеоне божеств, имеющих четкую иерархическую структуру во главе с «главным», верховным божеством, охватывающие также сказания о различных демонических существах.

Первой монотеистической религией, вознамерившейся искоренить язычество в Дагестане, стало христианство. Первые попытки внедрить здесь христианскую веру относятся еще к I в. и тесно связаны с апостольской деятельностью Андрея Первозванного и Симона Кананита в причерноморских греческих колониях, откуда христианство стало проникать в северокавказскую полиэтническую среду. Если верить церковному преданию, то уже в сороковом году нашей эры апостол Андрей проповедовал христианское вероучение среди горских народов: алан, абазгов и зикхов [3].

Возведение христианства в IV веке в ранг государственной религии Римской империи способствовало усугублению его позиций в черноморских греческих колониях, что в свою очередь повлияло на его более успешное проникновение в среду народов Северного Кавказа. Хотя именно Юстиниану Великому, который правил Византией в VI в., «приписывает народное предание христианизацию» [4], в действительности учреждение на Северном Кавказе христианской иерархии следует относить к V в., так как об этом упоминали Кирилл Иерусалимский, Иоанн Златоуст и позднее – И. Зонар, Ф. Вальсамон.

Благоприятствовало распространению христианства посещение Северного Кавказа преподобными Кириллом и Мефодием, которых в 858 г. император Михаил III направил в Хазарию для ведения миссионерской деятельности. Далее греческое влияние в регионе сменилось влиянием русской православной церкви, религиозно-просветительская деятельность которой на Кавказе началась практически одновременно с крещением Руси в 988 г.

Вопрос о том, каким путем христианство пришло к народам Дагестана, до сих пор остается открытым. Мнения ученых соразмерно распределились между Грецией и Византией. Христианство укоренилось у некоторых народов Дагестана лишь на бытовом уровне, ограничиваясь возведением христианских храмов, усвоением обрядности: некоторых праздников и постов, а также названий отдельных святых. В тонкости христианской догматики они однозначно не вникали, оставаясь по существу язычниками.

Совершались попытки обратить горцев Кавказа в католичество, однако они оказались малоуспешными. «Католическим миссионерам, – справедливо отмечает историк П. Короленко, – было не под силу распространение христианства при отсутствии у черкесов письменности и непонимания ими языка миссионеров. Св. Писание нельзя было тогда перевести, чтобы совершать на нем богослужения. Устный перевод непонятных латинских слов не достигал цели. Миссионеры могли научить горцев только некоторым христианским обрядам» [4].

Христианство в Дагестане утратило свои позиции после падения греческой империи, к тому же в период Смутного времени на Руси непосредственное влияние Русской Православной церкви на Кавказе потеряло силу.

Бытует мнение, что христианская вера здесь не выдержала натиска мусульманских завоевателей, силой насаждавших ислам.

В качестве дестабилизирующих позиции христианства факторов обычно выделяют приход арабских завоевателей в VII в., монгольское нашествие XIII в., опустошительный поход на Кавказ Тамерлана в конце XIV в. Кроме того, Л. Казначеев утверждает, что когда в 1475 г. турки взяли Кафу, а затем овладели всеми генуэзскими колониями в Крыму и Черномории, «поборники ислама усилили натиск на христиан. Они растоптали зачатки народившейся адыгейско-кабардинской письменности, уничтожая даже статуи с надписями над христианскими погребениями. Особенно усердствовали в насаждении ислама крымские ханы. Один из них – Шах-Абас-Гирей – карал непокорных черкесов разорением аулов. Ислам распространялся среди черкесов огнем и мечем. В Кабарде крымский хан поставил в аулах войска и начал силой вводить ислам» [4].

Не опровергая достоверность этих исторических фактов, следует отметить, что они скорее препятствовали исламизации региона, нежели наоборот. Более того, ислам не мог укорениться в регионе исключительно посредством силового принуждения агрессоров. Во-первых, общеизвестно, что любое давление на религиозные убеждения способствует укреплению последних, проникновению их в сердцевину личностного мировоззрения. Во-вторых, специфика общекавказского менталитета позволяет утверждать, что силовые методы распространения мусульманского вероучения не только не возымели соответствующего воздействия на местные народы, но и крайне замедлили процесс их исламизации. Более того, нам представляется, что христианство явилось в определенном смысле союзником ислама на Кавказе. Многовековой процесс распространения и существования христианства в регионе происходил синхронно с ходом эволюции религиозных представлений горцев, с медленным и чрезвычайным сложным переходом от религии созерцания к религии откровения, от язычества к монотеизму, который окончательно не завершён и поныне.

Говоря об исламизации Дагестана, необходимо особо отметить, что мы не ограничиваем данный процесс временными рамками первичного распространения мусульманского вероучения в регионе, который, на наш взгляд, явился лишь этапом ознакомления и внедрения аспектов исламской обрядности в повседневный быт северокавказских народов. Думаем, что вторым, более мощным импульсом исламизации, связанным с познанием основ мусульманской догматики и применением их на практике, было объединение горских народов Кавказа под религиозными лозунгами в борьбе против колониальной экспансии России. Третий же этап пришелся на постсоветский период и обусловлен реконфессионализацией общественного сознания, резким повышением статуса этнических и религиозных ценностей в мировоззренческой структуре социума, глобальным религиозным ренессансом, включившим в себя и исламское возрождение. Более того, мы уверены, что конечная стадия исламизации Дагестана еще не наступила.

Итак, начальный процесс исламизации Дагестана, характерной чертой которого явилось первичное проникновение и распространение мусульманской религии в регионе, не был синхронным актом. Он проходил в различных и непростых исторических условиях, при использовании неоднородных форм воздействия на население, которые включали как мирные миссионерские, просветительские, так и насильственные, принудительные методы. Но принудительные меры достигали надлежащей цели лишь в том случае, когда были направлены не на какую-либо национальную общность, а имели характер внутриэтнического давления привилегированного класса на низшие сословия.

Первый этап истории исламизации Северного Кавказа, связанный с проникновением мусульманского вероучения в регион, охватывает доволь-

но длительный период и включает несколько одновременных стадий, инициированных воздействием преимущественно внешних факторов. Начало этого этапа было положено в Дагестане в VII в. и было обусловлено многочисленными завоевательными походами, которые правители Арабского халифата предпринимали на территорию Дагестана на протяжении не одного столетия. Но прочно закрепиться они смогли лишь в южной части страны. Результаты археологических раскопок показывают, что в VII–X вв. погребения по мусульманскому обряду в Дагестане единичны [5]. По утверждению арабского историка ат-Табарн, уже в 22 г. хиджры (соответственно в 642–643 г. н.э.) «совершилось завоевание ал-Абваб (Дербента)» [6], но окончательно арабы закрепились там лишь в начале VIII в. Именно тогда город стал форпостом распространения ислама в Дагестане.

Первая половина VIII в. ознаменовала себя беспрестанными вторжениями арабских войск в Дагестан, которые сопровождались насаждением ислама среди завоеванных народов. Но объективным показателем того, что в это время ислам не стал в Дагестане доминирующей религией, являются результаты археологических раскопок, свидетельствующих, что в VII–X вв. погребения по мусульманскому обряду здесь единичны [7]. Но даже после распада Арабского халифата, когда он больше не мог насильно навязывать свои религиозные позиции, ряд благоприятных причин как внутреннего, так и внешнего характера способствовал упрочнению позиций ислама в Дагестане.

Начиная с X в. народы, населяющие Дагестан, стали приобщаться к исламу: в X в. – лезгины, табасаранцы и рутульцы, в XI–XIII вв. – агулы и лакцы, в XIV в. – даргинцы и ряд других этносов, в XIII–XV вв. – кумыки и аварцы, к концу XV в. – чеченцы-аккинии и андо-цезские народы [8].

Со второй половины X в. начинается новый этап исламизации, связанный с процессами феодализации местной знати и упрочением торговых и культурных контактов со странами Ближнего Востока.

Вторжения завоевателей (турок-сельджуков, монголов, войск Тимура) также благоприятствовали исламизации. В этот период ислам становится своеобразным знаменем борьбы ряда местных мусульманских государств (например, Кази-Кумухского шамхальства) против «неверных» соседних племен. В XII–XIV вв. ислам закрепляется среди даргинцев в Кайтаге и Зирихгеране (Кубачи). В Аварии распространение ислама столкнулось не только с домотейстическими религиозными верованиями, но и с христианством, имевшем в ряде мест прочные позиции.

В это время в регион начал проникать суфизм, впоследствии ставший характерной чертой дагестанского ислама, но в других регионах Северного Кавказа не получивший столь широкомасштабного распространения. Более того, само наличие таких исторических свидетельств как рукопись дербентского философа XI в. Мухаммеда ибн Муссы (Дербенди) «Райхан аль-хакаик ва бустан ад-декаик» («Базилик истин и сад тонкостей») позволяет судить, насколько глубоки и прочны здесь были позиции суфизма. На наш взгляд, суфизм сыграл двусмысленную роль в историческом развитии ислама в Дагестане.

Безусловно, суфизму на начальных стадиях распространения ислама в регионе удалось стать опорой этого процесса. Примером тому может послужить тот факт, что возникшие в VIII в. в различных областях Дагестана пограничные посты арабов трансформировались в «суфийские центры обучения и практики» (ал-маракиз ал-исламийя). Дербент стал крупным духовным центром, где, наряду с исконно суфийскими, сложились устойчивые традиции фикха и хадисоведения. Кроме того, уже в XIII в. в городе было несколько медресе [9].

Оригинальные сочинения по суфизму создали дагестанцы ал-Лакз ал-Хасан б. Мухаммад Абу Абдуллах ад-Дарбанди (приблиз. 1040–1110),

Мухаммад ад-Дарбанди, Мухаммад-Эфенди аль-Яраги, Джамалуддин аль-Гумуки, Гази-Мухаммад, Мухаммад-Тахир аль-Карахи, Мугитдин Магомедханов, Абдурахман Хаджи ас-Сугури, Ильяс-Хаджи аль-Цудахари, Мухаммад аль-Кумухи, Абусуфьян Акаев, Али Каяев и др.

В Дагестане были написаны рукописи по суфизму и на родных языках. Так, в институте рукописей АН Республики Азербайджан (г. Баку) хранится рукопись на кумыкском языке «Накъшбанди тарикъатны» – «История накшбандийского ордена».

Здесь, пожалуй, можно согласиться с известным исследователем В.В. Бартольдом, что исламизация на долгие века подклочила народы Северного и Восточного Кавказа к мусульманскому «кругу мирового культурного сообщества» [10].

Но, с другой стороны, суфизм наложил неизгладимый отпечаток на специфику эволюции вероучения в регионе. Помимо того, что классический суфизм имеет ряд вполне серьезных отклонений от исходной, первоначальной догматики ислама, в местных интерпретациях он приобрел и вовсе парадоксальные формы. Так, известно, что под эгидой суфизма существуют различные движения – тарикаты (от араб. – путь), организационно опирающиеся на институт «наставник – ученик». Но с течением времени в Дагестане «отношения «наставник – ученик» сменились связью «святой – послушники»» [11], явив собой неприемлемое с точки зрения канонов ислама патологическое явление.

Кроме того, как и в других регионах Северного Кавказа, в Дагестане довольно жизнеспособными оказались домонотеистические верования и традиции. Так, вплоть до начала XX в. Здесь, наряду с шариатским, существовал и суд по адату. Посредством шариата решались религиозные дела, а также касающиеся семейных отношений, наследования и некоторых гражданских исков. Что же касается уголовных дел, вопросов собственности и общественных постановлений, то в этих случаях судебные решения принимали, руководствуясь адатами [12].

Итак, к концу XV в., несмотря на видимую успешность исламизации Дагестана, мусульманскому вероучению здесь были присущи некоторые специфические девиации, к тому же тут не удалось полностью вытеснить пережитки домонотеистических верований и традиций, которые доньше являются весомыми элементами религиозных верований народов Дагестана.

В целом можно отметить, что в историческом процессе у народов Дагестана, не исключая некоторых этнорегиональных особенностей, сформировалась схожая синкретичная форма вероисповедания, включающая элементы домонотеистических верований, христианства и ислама, при доминирующем положении последнего, формально являющегося преобладающей здесь конфессией.

- 
1. Сухов А.Д. Религия в истории общества. – М.: Наука, 1979. – С. 87.
  2. Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. – М.: Вост. лит., 2004. – С. 177.
  3. Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. – Тифлис, 1868. – Т. II; 1874, Т. V.
  4. Казначеев А.В. Ислам и Кавказ. – Пятигорск: Изд-во «Технологический университет», 2002. – С. 13.
  5. Шихсаидов А.Р. Когда и как дагестанцы стали мусульманами // Религия вчера и сегодня. – Махачкала, 1969. – С. 96.
  6. Гаджиев М. Г., Давудов О, М., Шихсаидов А. Р. История Дагестана с древнейших времен до конца XV в. – Махачкала, 1996. – С. 202.
  7. Шихсаидов А.Р. Указ. соч. – С. 96.
  8. Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. – СПб., 1998. – Вып. 1.
  9. Гаджиев М.Г., Давудов О.М., Шихсаидов А.Р. Указ. Соч. – С. 335.

10. Бартольд В.В. Ислам и культура мусульманства. – М., 1966. – С. 143.  
11. Бережной С., Добаев И., Крайнюченко П. Ислам и исламизм на юге России / под общ. ред. Ю.Г. Волкова – Южнороссийское обозрение ЦСРИиП ИППК при РГУ и ИСПИ РАН. – Ростов-н/Д.: Изд-во СКНЦВШ, 2003. – С. 77.  
12. Ахмедов Д.Н. Адааты и ислам // Религия вчера и сегодня. – Махачкала, 1969. – С. 76.

**Шевнин И.Л.**

**ПЕРЕПИСКА С.Ю. ВИТТЕ С Д.С. СИПЯГИНЫМ И В.К. ПЛЕВЕ  
О ПРЕДОСТАВЛЕНИИ СВОБОДЫ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ СТАРООБРЯДЦАМ  
В МАНЬЧЖУРИИ (1899-1903)**

*Аннотация. Автор посвящает статью анализу идей и положений, которые изложены в переписке между министрами российского императорского правительства С.Ю. Витте и Д.С. Сипягиным, В.К. Плеве о предоставлении свободы вероисповедания старообрядцам в Маньчжурии в начале строительства Китайско-Восточной железной дороги с целью создания оседлого русского населения.*

*Ключевые слова: Россия, старообрядцы, Китайско-Восточная железная дорога, Маньчжурия, колонизация.*

Летом 1903 г. Николай II повелел министру финансов С.Ю. Витте представить всеподданнейший доклад, составленный в соответствии с его непосредственными указаниями, относительно прав гражданских по отправлению духовных треб старообрядцев, поселяющихся на территории Китайско-Восточной железной дороги (КВЖД). Министр финансов составил такой доклад под названием «О правах гражданских и по отправлению духовных треб старообрядцев и принадлежащих к коренному населению последователей вероучений, различествующих от православной веры, при поселении в Маньчжурии». На подлинном докладе министр финансов написал: «Высочайшее соизволение последовало 20 июня 1903 года. Петергоф».

В докладе говорилось, что 23 мая 1903 г. император утвердил правила о водворении русских подданных на участках земли, принадлежащих обществу КВЖД в Маньчжурии, в том числе старообрядцам и русским последователям вероучений, различествующих от православной веры, за исключением сект скопческой и хлыстовской. Далее утверждалось, что государь указал на необходимость обеспечить на будущее время в пределах Маньчжурии свободу исповедания остальных вероучений от каких-либо ограничительных мер, применяемых к ним в империи.

В докладе упоминались ограничения гражданских прав по отправлению духовных треб проживающим в России старообрядцам, сохранившиеся согласно закону от 3 мая 1883 г.

Также уделялось внимание тому факту, что указанные ограничения не распространялись на старообрядцев, проживающих в южной части Бессарабской губернии. 18 мая 1879 г. было высочайше утверждено положение Комитета Министров о ряде прав и свобод в отношении старообрядцев воссоединенной части Бессарабии. Разрешалось не возбуждать производство дел по устройству храмов и употреблению при них колоколов; не возбуждать преследований за открытое совершение богослужений по древлеправославным обрядам, не преследовать священников, кроме случаев совращения из православия.

В докладе отмечалось, что ввиду существования таких прав в преде-

лах империи можно устранить на будущее время невозможность каких-либо ограничений и стеснений в гражданских правах и по отправлению духовных треб для старообрядцев, которые поселятся в Маньчжурии. Им разрешалось свободное отправление богослужения по древлеправославным обрядам и устройство храмов, исключая преследования. Однако предусматривалась ответственность за случаи соращения из православия и запрещалось православным детям ходить в старообрядческие школы.

В конце своего доклада министр финансов просил утверждения и этих прав и дальнейшего объявления о даруемых правах<sup>1</sup>.

Этому докладу предшествовала переписка, которую вел министр финансов С.Ю. Витте в разное время с министрами внутренних дел Д.С. Сипягиным и В.К. Плеве, а также наместником императора на Дальнем Востоке Е.И. Алексеевым по вопросу о переселении в полосу отчуждения строящейся Китайско-Восточной железной дороги старообрядцев с целью создания там постоянного русского населения. Эта переписка показывает прогрессивный характер деятельности С.Ю. Витте и решающее значение в даровании религиозных свобод старообрядцам императора Николая II. Она демонстрирует также этапность этих планов в подготовке высочайшего указа о веротерпимости от 17 апреля 1905 г.

По документам этой переписки представляется, что императорское правительство имело планы предоставить свободу вероисповедания старообрядцам в Маньчжурии. По вопросу же о предоставлении религиозных свобод в императорской России имелся прецедент по вероисповедной ситуации в Южной Бессарабии в XIX-XX вв.<sup>2</sup>

Отметим, что вопрос о переселении старообрядцев в Маньчжурию в начале XX в. уже исследовался. В.Ф. Лобанов детально описал историю попытки этого переселения, М.Б. Сердюк подробно рассмотрела такие правительственные проекты. В общем понятно, когда были предложены эти проекты, как и в какой степени они реализовывались.

В целом же по Дальнему Востоку, очевидно, что для амурской администрации этот вопрос был не новым. В.Ф. Лобанов утверждает, что на Дальнем Востоке во второй половине XIX – начале XX вв. складывалась своеобразная ситуация. Задачи освоения недавно возвращенных в состав Российской империи территорий потребовали колонистов особого склада: смелых и предприимчивых. «Таким колонизационным элементом стало проверенное на опыте старообрядчество, увидевшее в новом крае настоящее Беловодье, где можно было найти свободу веры, занятие активной хозяйственной жизнью». Местная администрация была заинтересована в широком привлечении старообрядцев на Дальний Восток, отмечавшая, что «старообрядчество по известному своему трудолюбию, охоте к земледелию, воздержанной жизни дает более широкие надежды на прочное заселение края». Очевидно, что ее настойчивые просьбы легли в основу Положения от 4 июня 1860 г. о разрешении раскольникам переселяться в Амурскую область и приписываться к городам. «Более того, уже в 1862 г. генерал-губернатор Восточной Сибири М.С. Корсаков внес предложение «о предоставлении переселяющимся на Амур раскольникам полной свободы вероисповедания». Его предложение практически на 50 лет опередило закон о веротерпимости. На необходимость отказаться от отдельных жестких статей закона 1883 г. в применении к старообрядцам Приамурья указывал в 1884 г. и военный губернатор Амурской области П.С. Лазарев. В 1900 г. с идеей предоставления свободы вероисповедания старообрядцам, желающим поселиться в полосе КВЖД, выступил Н.И. Гродеков». В.Ф. Лобанов предполагает, что эти предложения трезвомыслящих приамурских администраторов оказали влияние на правительственную деятельность и появление закона 1905 г.<sup>3</sup>

М.Б. Сердюк считает, что проблема переселения старообрядцев и сектантов в Амурскую и Приморскую области рассматривалась в правитель-

стве с 1898 г. В мае министр финансов С.Ю. Витте предлагал решить эту проблему путем поощрения переезда в регион старообрядцев и сектантов, выделяя их из массы переселенцев за домовитость и зажиточность, предлагая предоставить некоторые религиозные льготы, которых нет в Европейской России.

Приамурский генерал-губернатор С.М. Духовской придерживался подобного мнения, он подчеркивал, что именно старообрядцы положили основание экономическому развитию Забайкальской области. Возобладало мнение, что на первом месте стоит хозяйственное освоение и заселение дальневосточных территорий и для этого одним из необходимых условий было предоставление религиозных свобод, т.е. цели правительства были прежде всего экономические. Императорское правительство было заинтересованно привлечь новых поселенцев на осваиваемые земли, потратив на это как можно меньше средств. Хотя тогда под влиянием Святейшего Синода это условие не было реализовано – под предлогом уже существующих широких льгот в Приамурье и Приморье. В официальных кругах признавали, что там на самом деле существует более лояльное отношение к старообрядцам и другим верующим, не принадлежавшим к господствующей церкви. Разумеется, там не было полной свободы исповедания, но «ослабления режима действующего законодательства воспринимались постоянно находившимися под угрозой репрессий «раскольниками» именно как свобода вероисповедания и служили «важнейшим стимулом для переселения»<sup>4</sup>.

Будет вполне уместно добавить, что внутри России политика правительства по отношению к старообрядцам длинной чередой десятилетий была политикой притеснений веры и ограничения гражданских прав. Более того, с начала XVIII в. государство держало старообрядческий вопрос под постоянным контролем: периоды послаблений чередовались с усилением давления и жесткими полицейскими мерами<sup>5</sup>.

К началу XX в. в императорской России общественное и государственное отношение к древлеправославным христианам меняется. Приходит осознание ошибочности пути гонений на них. Даже некоторые государственные деятели стали критически воспринимать некоторые действия господствующей церкви<sup>6</sup>. Представляется, что в тех определенных политических и социально-экономических обстоятельствах идея привлечь к заселению полосы вдоль КВЖД старообрядцев могла вполне, так сказать, витать в воздухе, она могла быть осмыслена и освоена ведущими политиками страны и стать достаточно зрелой, требующей, чтобы ее не столько озвучили, сколько бы приложили политическую волю к претворению ее в жизнь.

М.Б. Сердюк отмечает, что в связи с планами «мирного завоевания» Маньчжурии и началом строительства КВЖД неизбежно встал вопрос о формировании там русского населения. В начале XX в. даже наместник императора на Дальнем Востоке генерал-адъютант Е.И. Алексеев считал, «что скорейшее заселение края русскими людьми, как надежнейшее средство нашего упрочения на Дальнем Востоке, является делом до того настоятельным и неотложным, что ради его достижения не представляется останавливаться ни перед какими затратами»<sup>7</sup>.

В 1899 г., анализируя в деталях обстановку на КВЖД, статс-секретарь С.Ю. Витте предоставил в правительство справку со своими предложениями по вопросу о мерах сдерживания движения китайских переселенцев к пределам императорской России. Он писал так: «Наиболее действенным для сего средством было бы заселение русскими колонистами земель, расположенных вдоль линии Китайской Восточной железной дороги, а также в той плодородной части Монголии, которая прилегает к Забайкалью. Но для того, чтобы успешно конкурировать с местным китайским населением, колонисты эти должны отличаться особенной стойко-

стью, энергией, трудолюбием и духом взаимной солидарности, без чего экономическая борьба с китайцами для них будет трудна.

Требованиям этим вполне удовлетворяют наши раскольники и в частности духоборы... Переселение означенных сектантов в пределы Маньчжурии или Монголии, если бы таковое было признано возможным, несомненно, оказало бы большую услугу русскому делу на Дальнем Востоке. В частности для Китайской Восточной железной дороги оно облегчило бы возможность комплектовать кадры ее низших агентов русскими людьми, а не китайцами. Вместе с тем, сектанты эти благодаря их трезвости, энергии, трудолюбию явились бы крайне желательным для железной дороги элементом»<sup>8</sup>.

В письме товарищу министра финансов П.М. Романову от 19 ноября 1900 г. С.Ю. Витте пишет, что у него явилась мысль заселить Маньчжурскую дорогу раскольниками и другими сектантами. По его мнению, это наиболее подходящий там элемент. «Переселенцев сектантов можно привлечь тем, что если им будет там раз навсегда обещана свобода исповедания и освобождение или особые льготы по вопросам повинности. Конечно, нужно будет оказать и необходимую материальную помощь. Я об этом говорил с Министром Внутренних Дел и Военным, они сочувствуют. Впрочем, последнему о воинской повинности я ничего не говорил, хотя впрочем тем, которые переселяются на Маньчжурскую дорогу волею или неволею придется польготить в отношении сей повинности»<sup>9</sup>.

16 августа министр внутренних дел Д.С. Сипягин сообщал в письме № 448 министру финансов С.Ю. Витте, что для него не подлежит сомнению: одним из способов обеспечения в будущем неприкосновенности Маньчжурской железной дороги является колонизация прилегающих к ней местностей русскими переселенцами. «Не менее важным для успеха дела является вопрос о надлежащем подборе переселенцев. В этом отношении я полагал бы преимущественно воспользоваться раскольниками и некоторыми категориями сектантов, как например, духоборами, часть которых выселилась в недавнее время в Америку. При отсутствии в крае постоянного населения подобные лица не могут представлять опасности с точки зрения религиозной пропаганды, стойкие в охране своей народности и способные преодолеть самые трудные условия водворения»<sup>10</sup>.

30 августа 1901 г. Витте по вопросу о колонизации местностей, прилегающих к Китайской Восточной железной дороге, русскими переселенцами отвечал, что, по его мнению, эта мера заслуживала самого полного внимания. «В особенности удачной представляется мне мысль воспользоваться для означенной цели раскольниками и сектантами в виду стойкости последних в сохранении своей народности и доказанных опытом колонизационных способностей. Но вполне разделяя мнение Вашего Превосходительства о государственной важности упомянутой меры, не могу однако не признать, что осуществление ее на практике в настоящее время едва ли своевременно в отношении магистрали Китайской Восточной железной дороги, в отношении же Южно-Маньчжурской ветви последней во всяком случае крайне опасно»<sup>11</sup>.

Таким образом, оба министра летом 1901 г. признавали возможность заселения прилегающих к дороге местностей посредством исключительно распоряжений правительства, используя в качестве наиболее надежного русского элемента преимущественно древлеправославных христиан и духоборов. Они не видели в этом непреодолимых препятствий. Но в складывающихся тогда военно-политических обстоятельствах осуществление этих планов было отложено, так сказать, до лучших времен.

Через некоторое время, в начале 1903 г. (возможно, по желанию Николая II) частным образом, в Особом совещании при министре финансов были подготовлены правила для заселения полосы вдоль КВЖД. Товарищ министра финансов П.М. Романов наметил три группы переселен-

цев: 1) «вольные переселенцы» (на свой страх и риск); 2) отставные нижние чины и отставные из охраны КВЖД; 3) «раскольники и сектанты, за исключением представителей сект, не признающих употребление оружия хотя бы для самообороны». По поводу третьего элемента для русской колонизации Романов высказал убеждение, что «лица этой категории известны уже как выдающиеся колонизаторы, стойкие в охране своих порядков и способные преодолеть самые трудные условия водворения». Было отказано в переселении духоборам, скопцам и штундистам. Старообрядцев и других инаковерующих предполагалось привлечь обеспечением полной свободы вероисповедания и льготами по воинской повинности. Особое совещание сочло крайне желательным предоставление свободы вероисповедания для побуждения старообрядцев к переселению в Маньчжурию. 17 января 1903 г. Николай II одобрил предложения Особого совещания при министре финансов, а правлению общества КВЖД повелел проявлять веротерпимость<sup>12</sup>.

Как известно, 23 мая 1903 г. Его Императорское Величество Высочайше утвердил «Правила о водворении русских подданных на участках, принадлежащих обществу Китайской Восточной железной дороге».

По вопросу же о заселении старообрядцев и сектантов переписка между министрами продолжалась. 12 июня 1903 г. Витте писал в письме № 359 Плеве, что он составил проект Высочайшего указа по вопросу о заселении участков общества КВЖД раскольниками и другими сектантами. В нем предусматривалось, – ввиду заслуг, оказанных старообрядцами и последователями некоторых других вероучений в деле заселения окраин государства, и стойкости, проявленной ими в сохранении русской народности в чужой среде, – все милостивейшее дарование одинаковых гражданских прав с предоставленными российским подданным православной веры. Не устанавливать никаких ограничений в отношении совершения треб, общественных молитв и богослужения, допуская свободное устройство часовен, молитвенных зданий, кладбищ, монастырей и храмов, без каких-либо изъятий в отношении наружного их вида, подвеса колоколов и прочее и разрешая лицам, совершающих духовные требы, ношение служительского одеяния повсеместно в Маньчжурии, а равно преподавание в учрежденных там единоверцами их школах. Требовалось, чтобы пользование этими правами соединялось с верностью престолу и Отечеству и неуклонным исполнением обязанностей, лежащих на всех верноподданных. Предполагалось этот указ для всеобщего сведения не публиковать<sup>13</sup>.

17 июня 1903 г. В.К. Плеве рассмотрел этот проект и сочувственно отнесся к его основной мысли, касающейся юридической стороны акта и формы его изложения. Он пишет С.Ю. Витте письмо № 533, в котором высказывает убеждение, что, «обсуждаемый проект не предоставляет раскольникам в Маньчжурии каких-либо новых прав, а может лишь служить удостоверением, что русское правительство не имеет в виду применять к ним ограничительных постановлений, действующих в отношении раскольников в пределах империи».

По этой причине Плеве полагал, что не нужно издавать этот акт в торжественной форме высочайшего указа. Он серьезно сомневался в самом изложении указа, так как, в сущности, там провозглашалось начало полной равноправности раскола с православием. Он полагал, что такое начало явилось бы резким отступлением от общего направления политики правительства по отношению к раскольникам. Ведь тогда осуществлялась политика, не предполагающая полного приравнивания «расколоучений» к тому положению, которое имела господствующая Православная Церковь. И министр внутренних дел считал, что при осуществлении мероприятий по заселению Маньчжурского края необходимо придерживаться того же направления. Он опасался, что при свойственной старообрядцам стремлении к пропаганде своих учений они могли бы распространять свои ре-

лигиозные взгляды среди православного населения. Это его опасение усугублялось осознанием того, что в полосе КВЖД слабо было развито церковное строительство и мало священников. Министр внутренних дел хотел, таким образом, чтобы намеченные раскольникам льготы в Маньчжурии были бы представлены менее торжественным способом.

По содержанию высочайшего повеления Плеве писал, что, по его мнению, оно должно ограничиться указанием на разрешение «раскольникам свободно отправлять богослужение по своим обрядам и устраивать молитвенные дома, не подвергаясь ответственности за публичное оказательство раскола». Кроме того, он находил «необходимым воспретить посещение раскольничьих школ православными детьми».

В заключение своего письма В.К. Плеве согласился с мнением о нежелательности обнародования проектируемого правительственного распоряжения. Он добавил, что это распоряжение местное начальство может непосредственно объявить заинтересованным лицам<sup>14</sup>.

26 июня того же года Витте написал Е.И. Алексееву письмо № 389, в котором сообщал об утверждении доклада императором. «Так как доклад этот имеет в виду привлечение на территорию Китайской Восточной железной дороги русских сектантов, испытанных в заселении окраин государства и неоднократно выказывающим большую стойкость в сохранении русской народности в чужой среде, то льщу себя надеждой, что содержание доклада не разойдется со взглядами Вашего Высокопревосходительства, зная, как дороги Вам русские интересы в Маньчжурии»<sup>15</sup>. 28 июня 1903 г. список с доклада посылается министру внутренних дел В.К. Плеве в письме № 394<sup>16</sup>.

Наместник императора на Дальнем Востоке генерал-адъютант Е.И. Алексеев 28 июня прислал министру финансов ответную телеграмму: «Имею честь уведомить Ваше Высокопревосходительство, что на проекты препровожденные при письмах номер 388, 389 никаких возражений с моей стороны не встречается»<sup>17</sup>.

В.Ф. Лобанов убежден, что «император Николай II оказался значительно либеральнее своих сановников, рискнув предоставить старообрядцам, которым предстояло обживать далекую русскую колонию в Маньчжурии, полную свободу исповедания»<sup>18</sup>.

В заключение можно добавить, что правила переселения старообрядцев и сектантов оговаривались в секретном протоколе Правления общества КВЖД от 2 июля 1903 г.<sup>19</sup>. И главное, с чем нужно согласиться полностью: переселение в Северную Маньчжурию было практически подготовлено с представителями старообрядческой церкви Белокриницкого согласия<sup>20</sup>.

До Указа Правительствующему Сенату «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г., который даровал свободу христианского вероисповедания и установил правовую систему, допускающую свободное исповедание древнерусской православной веры оставался год и десять месяцев.

### ***Библиографический список***

1. Витте С.Ю. (1849-1915). Избранные воспоминания. 1849-1911 гг.: В 2 т. – Т. 1, 2. – М.: Терра, 1997.

2. Лобанов В.Ф. Опыт взаимоотношений старообрядчества и светской власти на Дальнем Востоке (вторая половина XIX – начало XX века) // Третьи архивные научные чтения имени В.И. Чернышевой: Материалы межрегион. науч-практ. конф. «История развития региона в документальных источниках». – Хабаровск: Изд-во «РИОТИП», 2008. – С. 232-234.

3. Лобанов В.Ф. Попытка переселения старообрядцев в Северную Маньчжурию накануне русско-японской войны // XX век и военные конфликты на Дальнем Востоке. Тез. докладов и сообщений междунар. конф.,

посвященной 50-летию победы советского народа в Великой Отечественной войне. – Хабаровск: ХГПУ, 1995. – С. 53-55.

4. Лобанов В.Ф. Формирование и деятельность старообрядческих общин в Приамурском крае во второй половине XIX века // *Алтарь России: Альманах*. – Вып. 1. Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока. История и современность: местная традиция, русские и зарубежные связи. Материалы междунар. науч. конф., 19-25 сентября 1994 г., Владивосток. – Владивосток; Большой Камень: Изд-во «Омега», 1997. – С. 38-44.

5. Матюшенко В.С. Миграции старообрядцев Приамурья в Маньчжурию // *Религиоведение*. – 2008. – № 2. – С. 41-47.

6. Селезнев Ф.А. Д.В. Сироткин и старообрядческая колонизация Дальнего Востока в начале XX в. // *Старообрядчество: история, культура, современность: сборник / Музей истории и культуры старообрядчества*. – Вып. 13. – М., 2009. – С. 90-92.

7. Сердюк М.Б. Переселение старообрядцев на Дальний Восток. Проекты и их осуществление. // *Алтарь России: Альманах*. – Вып. 1. Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока. История и современность: местная традиция, русские и зарубежные связи. Материалы междунар. науч. конф., 19-25 сентября 1994 г., Владивосток. – Владивосток; Большой Камень: Изд-во «Омега», 1997. – С. 44-46.

8. Сердюк М.Б. Религиозная жизнь Дальнего Востока (1858-1917): дис. ...канд. ист. наук. – Владивосток, 1998.

9. Чистяков Г.С. Рогожские алтари – запечатленная святыня. – М.: Панагия; Языки славянской культуры, 2005.

10. Федорова А.И. Старообрядческие общины Южной Бессарабии в середине XIX века // *Липоване: история и культура русских старообрядцев: материалы ежегодника и научных конференций [Электронный ресурс] / Сост.: А.А. Пригарин; кафедра археологии и этнологии Украины, Одесский национальный университет им. И.И. Мечникова*. – Вып. I-IV. – Одесса, 2007. 1 DVD-ROM. Загл. с этикетки диска.

11. Юхименко Е.М. Правительственная политика «борьбы с расколом» и история старообрядческого движения XVII-начала XX вв. // *Старообрядчество: история, культура, современность: Сборник / Музей истории и культуры старообрядчества*. – Вып. 9. – М., 2002. – С. 2-5.

---

<sup>1</sup> РГИА. Ф. 560. Оп. 28. Д. 164. Л. 203-204.

<sup>2</sup> Федорова А.И. Старообрядческие общины Южной Бессарабии в середине XIX века // *Липоване: история и культура русских старообрядцев: материалы ежегодника и научных конференций [Электронный ресурс] / Сост.: А.А. Пригарин; кафедра археологии и этнологии Украины, Одесский национальный университет им. И.И. Мечникова*. Вып. I-IV. - Одесса, 2007. 1 DVD-ROM. Загл. с этикетки диска. – С. 51-59.

<sup>3</sup> Лобанов В.Ф. Опыт взаимоотношений старообрядчества и светской власти на Дальнем Востоке (вторая половина XIX – начало XX века) // *Третьи архивные научные чтения имени В.И. Чернышевой: Материалы межрегион. науч.-практ. конф. «История развития региона в документальных источниках»*. – Хабаровск: Изд-во «РИОТИП», 2008. – С. 233.

<sup>4</sup> Сердюк М.Б. Религиозная жизнь Дальнего Востока (1858-1917): дис. ...канд. ист. наук. – Владивосток, 1998. – С.167-168.

<sup>5</sup> Юхименко Е.М. Правительственная политика «борьбы с расколом» и история старообрядческого движения XVII – начала XX вв. // *Старообрядчество: история, культура, современность: Сборник / Музей истории и культуры старообрядчества*. – Вып. 9. – М., 2002. – С. 4.

<sup>6</sup> Чистяков Г.С. Рогожские алтари – запечатленная святыня. – М.: Панагия; Языки славянской культуры, 2005. – С. 36-42.

<sup>7</sup> Сердюк М.Б., *Религиозная жизнь Дальнего Востока...* – С. 169.

<sup>8</sup> РГИА. Ф. 560. Оп. 28. Д. 164. Л. 8-10.

<sup>9</sup> Там же. Л. 15.

<sup>10</sup> Там же. Л. 16, 18, 19.

<sup>11</sup> Там же. Л. 22, 23.

<sup>12</sup> Сердюк М.Б. Религиозная жизнь Дальнего Востока... – С. 170.

<sup>13</sup> РГИА. Ф. 560. Оп. 28. Д. 164. Л. 195.

<sup>14</sup> Там же. Л. 201-203.

<sup>15</sup> Там же. Л. 214.

<sup>16</sup> Там же. Л. 215.

<sup>17</sup> Там же. Л. 216.

<sup>18</sup> Лобанов В.Ф. Попытка переселения старообрядцев в Северную Маньчжурию накануне русско-японской войны // XX век и военные конфликты на Дальнем Востоке. Тез. докладов и сообщений междунар. конф., посвященной 50-летию победы советского народа в Великой Отечественной войне. – Хабаровск: ХГПУ, 1995. – С. 54.

<sup>19</sup> Сердюк М. Б. Религиозная жизнь Дальнего Востока... – С. 171.

<sup>20</sup> Сердюк М. Б. Переселение старообрядцев на Дальний Восток. Проекты и их осуществление // Алтарь России: Альманах. – Вып. 1. Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока. История и современность: местная традиция, русские и зарубежные связи. Материалы междунар. науч. конф., 19-25 сентября 1994 г. Владивосток. – Владивосток; Большой Камень: Изд-во «Омега», 1997. – С. 45; Селезнев Ф.А. Д.В. Сироткин и старообрядческая колонизация Дальнего Востока в начале XX в. // Старообрядчество: история, культура, современность: Сборник / Музей истории и культуры старообрядчества. – Вып. 13. – М., 2009. – С. 90-92.

Ермакова Д.С.

#### **ЕДИНОВЕРЧЕСКИЙ ВОПРОС НА ПОМЕСТНОМ СОБОРЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В 1917-1918 гг.**

*Аннотация. Единоверие, появившееся в России в конце XVIII в., стало попыткой примирения официальной власти со старообрядчеством. В данной работе рассматривается единоверческий вопрос на Поместном соборе Русской Православной церкви 1917-1918 гг. Принципиальными проблемами для единоверцев на протяжении более 100 лет являлись отмена клятв и избрание единоверческого епископата. Вопрос о единоверческом епископе был положительно решен на Поместном соборе.*

*Ключевые слова: единоверие, Русская Православная церковь, Поместный собор 1917 – 1918 гг.*

В конце XVIII в. российское правительство предприняло очередную попытку, на этот раз мирную, договориться со старообрядцами. Она вылилась в так называемое «Единоверие», правила для которого были разработаны московским митрополитом Платоном в 1800 г. Старообрядцы, перешедшие в официальную православную церковь на правах единоверия, получали законное право на исправление служб по старым обрядам.

Правила единоверия основывались на прощении московских старообрядцев, однако из них исключили два наиболее принципиальных пункта: об отмене клятв и о даровании старообрядцам самостоятельного епископата.

На протяжении XIX – начала XX вв. единоверцы несколько раз предпринимали безрезультатные попытки заполучить собственного епископа. Реальная возможность для реализации их мечты появилась только на Поместном соборе 1917 – 1918 гг.

До начала работы Собора шестым отделом предсоборного совета было разработано «Положение о единоверии и старообрядчестве». 21 июля 1917 г. Положение заслушали на заседании Синода, утвердили и внесли на обсуждение Поместного собора<sup>1</sup>.

Накануне Собора, с 23 по 29 июля 1917 г., в Нижнем-Новгороде состоялся II Всероссийский съезд православных старообрядцев (единоверцев)<sup>2</sup>.

На съезде прошло предварительное обсуждение «Положения о единоверии». По мнению участников съезда, необходимо было создать 10 единоверческих епархиальных округов:

1. Петроградский округ. Епископ получал наименование Новоторжского или Олонецкого.

2. Московский округ. Епископ Романово-Борисоглебский.

3. Киевский округ. Епископ Новогеоргиевский.

4. Черниговский округ. Епископ Новозыбковский.

5. Нижегородский округ. Епископ Горбатовский.

6. Казанский округ. Епископ Ижевско-Заводской.

7. Самарский округ. Епископ Николаевский и Хвалынский.

8. Уральский округ. Епископ Уральский.

9. Сибирский округ. Епископ Тюменский и Змеиногородский.

10. Екатеринбургский округ. Епископ Шадринский и Нижнетагильский<sup>3</sup>.

Кандидатами в единоверческие епископы были намечены 15 человек:

1) протоирей С. Шлеев,

2) архиепископ Харьковский Антоний,

3) князь А.А. Ухтомский,

4) архимандрит Афанасий, профессор Казанской духовной академии,

5) епископ Барнаульский Гавриил,

6) епископ Анкерманский Гавриил,

7) епископ Елисаветградский Прокопий (Титов),

8) епископ Ямбургский Анастасий, ректор Петроградской духовной академии,

9) архимандрит Иов, смотритель Саратовского духовного училища,

10) викарий Казанской епархии епископ Борис,

11) епископ Рыбинский Корнилий,

12) епископ Углицкий Иосиф,

13) священник И. Веретенников,

14) протоиерей И.Г. Шлеев,

15) епископ Уфимский Андрей<sup>4</sup>.

Таким образом, на Собор были представлены разработанное «Положение о единоверии» и мнения Всероссийского единоверческого съезда.

Решением вопросов единоверцев и старообрядцев на Поместном соборе занимался X отдел. Первоначально в него вошли 57 человек, позднее к ним добавилось еще 17. Для участия в Соборе отдельно от единоверцев было избрано 10 человек. Согласно положению о созыве Собора избранные членов от единоверцев и их заместителей состоялось на Всероссийском съезде единоверцев в Нижнем Новгороде<sup>5</sup>. Представители от единоверцев вошли в отдел о единоверии и старообрядчестве.

Общее количество членов отдела составило 74 человека, в том числе единоверцев – 21 человек<sup>6</sup>. Помимо официально избранных представителей от единоверия, в состав отдела, по-видимому, входили и единоверцы, избранные на основании иных полномочий. Председателем отдела был избран архиепископ Харьковский Антоний (Храповицкий)<sup>7</sup>.

В X отделе не было официальных представителей от старообрядчества. На третьем заседании 7 сентября 1917 г. было представлено прошение московских беглопоповцев о вхождении в состав отдела, однако уже на уровне отдела было принято отрицательное решение<sup>8</sup>.

Состав участников Всероссийского Поместного собора от единоверцев приведен в таблице<sup>9</sup>.

За период работы Собора состоялось 37 заседаний отдела. Первое прошло 30 августа 1917 г., последнее – 20 августа (2 сентября) 1918 г.<sup>10</sup>. На заседаниях рассматривалось два основных вопроса: о единоверии и об отмене клятв на старые обряды. 17 заседаний были непосредственно посвящены рассмотрению «Положения о единоверии» (Приложение).

### Участники Всероссийского Поместного собора от единоверцев

№	ФИО	Занятия	Возраст	Образование
1	Верховский Сергей Константинович	священник Покровской Димитриевской единоверческой церкви в Петрограде	47	среднее учебное заведение
2	Волков Петр Михайлович	настоятель единоверческой церкви с. Шемонаихи Змеиногорского уезда Томской епархии	41	церковно-приходская школа
3	Дурандин Николай Николаевич	коммерсант из г. Казани	43	образование домашнее
4	Лаврентьев Иван Евтихиевич	торгово-промышленник г. Горбатова Нижегородской епархии	61	уездное училище
5	Новиков Андрей Прохорович	священник единоверческой Свято-Троицкой церкви г. Екатеринбург	42	Пермская псаломщическая школа
6	Сосновцев Андрей Иванович	священник, настоятель Казанской Богородицкой единоверческой церкви г. Самары, благочинный	49	приходское училище
7	Ухтомский Алексей Алексеевич, князь	приват-доцент Петроградского университета	42	кандидат богословия, магистр физиологии и зоологии
8	Шлеев Григорий Стефанович	протоиерей Николаевской единоверческой церкви в Петрограде	55	образование домашнее
9	Шлеев Симеон Иванович	протоиерей, благочинный единоверческих церквей Петроградской епархии	44	кандидат богословия
10	Щепкин Иван Петрович	кожевенный заводчик Саткинского завода Уфимской епархии	51	двухклассное училище

Много споров вызвал первый пункт положения – формула об особом церковно-бытовом укладе единоверческой церкви. Единоверцы настаивали на наличии у них исключительного церковно-бытового уклада и говорили о своем праве оградить такой уклад жизни путем церковно-бытовой обособленности (отдельные единоверческие епархии со своими епископами). Противники этой формулы заявляли, что идеализируемый и приписываемый единоверию церковно-бытовой уклад является общим древнерусским укладом жизни. Было высказано опасение, что в случае обособленности единоверческой церкви может возникнуть новый раскол<sup>11</sup>.

По второму пункту положения о выделении единоверческих епархий с независимыми епископами С. Шлеевым был предложен проект, разработанный на втором Всероссийском съезде единоверцев. Категорически против проекта высказались епископ Уральский Тихон и епископ Челябинский Серафим. Тихон был возмущен тем, что его, единственного **единоверческого** (выделено мной – Д.Е.) епископа<sup>12</sup>, вообще не пригласили на Нижегородский съезд, в частности его протест вызвало выделение из Уральской епархии единоверческих приходов и монастырей Самарской

епархии<sup>13</sup>. Епископ Челябинский Серафим, управляющий Екатеринбургской епархией, выступил от лица екатеринбургских единоверцев, заявив о нежелании иметь особых епископов<sup>14</sup>. Они отказались признать решения Нижегородского съезда единоверцев. По их мнению, представительство от единоверческих приходов было неравномерно: из 39 приходов Екатеринбургской епархии на съезде были представлены только 8. Выбирать кандидатов на епископские кафедры также следовало на местах по епархиям. Кроме того, для открытия единоверческих кафедр у единоверцев Екатеринбурга не было средств<sup>15</sup>.

Для рассмотрения вопроса о распределении единоверческих епархий отделом была создана специальная комиссия<sup>16</sup>. Она работала с 6 по 20 октября 1917 г., предложив распределить единоверческие епархии следующим образом:

1. Новоторжская, или Охтенская епархия (единоверческие приходы Петроградской, Олонецкой, Новгородской, Ярославской, Тверской, Псковской, Полоцкой и Рижской епархий). Место жительства для епископа предполагалось в Петрограде, в доме при Никольской единоверческой церкви.

2. Горбатовская, или Павловская епархия (приходы Нижегородской, Костромской, Вятской, Казанской, Симбирской епархий). Место жительства епископа – г. Павлов.

3. Саткинская епархия (приходы Уфимской, Оренбургской, Омской епархий, Курганского уезда Тобольской епархии, при желании приходы Пермской и Екатеринбургской епархий). Место жительства епископа – Воскресенский Златоустовский единоверческий монастырь.

4. Тюменская епархия (приходы Тобольской епархии без Курганского уезда, Томской, Красноярской епархий). Место жительства епископа – г. Тюмень.

5. Уральская епархия (приходы Уральской области, Самарской и Саратовской епархий). Место жительства епископа – Спасо-Преображенский монастырь Николаевского уезда.

6. Романово-Борисоглебская епархия (приходы Московской, Владимирской, Калужской, Тульской, Рязанской, Пензенской, Тамбовской, Орловской епархий). Место жительства епископа – г. Москва, Никольский единоверческий монастырь.

7. Новозыбковская епархия (приходы Черниговской, Курской, Воронежской, Харьковской, Могилевской епархий). Место жительства епископа – Покровский единоверческий монастырь Черниговской епархии.

8. Новогеоргиевская епархия (приходы Киевской, Кишиневской, Волынской, Подольской, Херсонской, Екатеринославской, Полтавской, Таврической епархий).

9. Хвалынская епархия (приходы Донской и Кубанской областей, Астраханской и Ставропольской епархий).

10. Восточносибирская епархия (приходы всей Восточной Сибири)<sup>17</sup>.

Готовыми к открытию, т.е. обеспеченными помещением и содержанием, комиссия признала только пять первых епархий. Относительно существующего Уральского викариатства было предложено просто преобразовать его в самостоятельную единоверческую епархию<sup>18</sup>.

Подтверждением готовности единоверцев Тобольской губернии к открытию епархии стала телеграмма от тюменских единоверцев С. Шлееву, заслушанная в отделе 13 октября 1917 г. В ней они высказали согласие на организацию единоверческой епархии с центром в Тюмени и подтвердили, что единоверческому епископу будет предоставлено помещение<sup>19</sup>.

Однако в окончательной редакции положения единоверческим епископам были даны права только викарных епископов, зависимых от правящих епархиальных архиереев<sup>20</sup>. В соответствии с этим были изменены пункты, касавшиеся административного устройства и управления единоверческих приходов. Так, если согласно п. 6 единоверческие епископы изби-

рались на единоверческих съездах и поставлялись единоверческими же епископами<sup>21</sup>, теперь избрание кандидатуры епископа происходило с согласия правящего архиерея, а поставление – православными и единоверческими епископами<sup>22</sup>. Все вопросы по делам единоверцев в епархии должны были решаться через епархиального архиерея, как и вопросы об открытии единоверческих епархий<sup>23</sup>.

Помимо пункта об учреждении не самостоятельных, а только викарных единоверческих епархий и связанных с этим пунктов об управлении, остальная часть Положения была принята с небольшими изменениями. Положение было дополнено пунктом о создании при единоверческих церквях начальных, высших и пастырских училищ для подготовки учащихся в единоверческие училища и кандидатов в степени клира<sup>24</sup>.

Еще одним важным для единоверцев стал пункт о свободном переходе из православия в единоверие и обратно. Переходить теперь можно было целыми приходами, но в случае просьбы не менее 4/5 прихожан церкви<sup>25</sup>.

В последнем пункте Положения были указаны единоверческие кафедры, на учреждение которых уже имелись согласие местных архиереев, прошения единоверцев и достаточное содержание: Охтенская кафедра (г. Петроград), Павловская кафедра (с. Павлово), Саткинская кафедра (Златоустовский Воскресенский единоверческий монастырь) и Тюменская кафедра с центром в г. Тюмени<sup>26</sup>.

Обсуждался в отделе и болезненный для единоверцев вопрос о наименовании. В течение всего времени своего существования они старались избавиться от названия «единоверцы», считая его одним из препятствий на пути к миру с православной церковью. На одном из заседаний отдела протоиерей Ф.С. Воловей представил доклад о наименовании единоверцев «православными старообрядцами». Главным его аргументом против такого изменения стали трудности, которые возникнут относительно наименования «раскольники». Члены отдела признали необходимым сохранить прежнее название, но прибавлять к нему в скобках «православные старообрядцы»<sup>27</sup>.

В результате многочисленных прений единоверцам удалось, хоть и в ограниченном виде, решить вопрос о единоверческом епископате. Однако дальнейшие события помешали реализации планов. Единственным избранным единоверческим епископом, епископом Охтенским, стал Симеон Шлеев<sup>28</sup>.

В 1920 г. Шлеева назначили единоверческим епископом Уфимским, а с февраля 1921 г. – епископом Уфимским и Стерлитамакским. 18 августа 1921 г. С. Шлеев был убит по дороге домой из Воскресенского кафедрального собора г. Уфы<sup>29</sup>.

Приложение

**Положение о единоверии и старообрядчестве**

1	2
Положение, представленное на рассмотрение Поместного собора	Определение Священного собора Православной Российской Церкви о единоверии, принятое 22 февраля (7 марта) 1918 г.
1. Единоверческое общество есть совокупность православно-старообрядческих приходов, находящихся в недрах Православной Российской церкви и живущих своим церковно-бытовым укладом.	1. Единоверцы суть чада Единой Святой Соборной и Апостольской церкви, кои, с благословения Поместной церкви, при единстве веры и управления, совершают церковные чинопоследования по богослужебным книгам, изданным при первых пяти русских патриарха, – при строгом сохранении древнерусского бытового уклада.
2. Как отличающиеся церковно-бытовым укладом, единоверческие приходы выделяются в отдельные епархии, возглавляемые единоверческими епископами, на первый раз по определению Всероссийского Поместного Собора, а в последующее время определением того же Собора по представлению областных Соборов, с обязательным участием в них епископов (лично или через заместителей) всех епархий, единоверческие приходы коих выделяются в особую епархию.	2. Единоверческие приходы входят в состав православных епархий и управляются, по определению Собора или по поручению правящего архиерея, особыми единоверческими епископами, зависимыми от епархиального архиерея.
3. Единоверческие епископы получают наименование своей кафедры от того или другого города, или иного населенного пункта, где имеются единоверцы.	4. Единоверческие епископы получают наименование по городу или иному населенному месту с единоверческим приходом, но не по таким, которые входят в титул правящего архиерея.
4. Единоверческие епархиальные епископы, совместные с православными епархиальными епископами, канонически объединяются в окружных и всероссийских поместных соборах ПРЦ, подчиняясь высшему церковному управлению, какое будет установлено на предстоящем Всероссийском поместном Соборе ПРЦ.	5. Единоверческие епископы участвуют в Поместных соборах ПРЦ в числе, определенном уставом Собора.

Продолжение таблицы

1	2
<p>5. Единоверческие и православные епархиальные епископы, составляя высшую иерархию единой ПРЦ, находятся между собою в постоянном каноническом общении, вследствие чего и для возможно полного церковного единения между единоверцами и православными, православные епископы имеют архипастырское попечение о религиозной жизни единоверческих приходов, находящихся в пределах их епархий, могут посещать, при обозрении своих епархий единоверческие приходы, служа в единоверческих храмах по единоверческому обряду и по делам единоверческого прихода сноситься с подлежащим единоверческим епископом.</p>	<p>3. Епархиальные архиереи имеют такое же архипастырское попечение о религиозной жизни единоверческих приходов, как и о приходах православных, при обозрении епархии посещают и единоверческие приходы и служат в них по принятому в единоверческих церквях уставу; также и единоверческие епископы, ведающие по поручению епархиального архиерея единоверческими приходами, с его благословения посещают единоверческие и православные приходы и служат в последних по принятому в православной церкви чину, давая правящему архиерею отчет по всей своей поездке.</p>
<p>6. Единоверческие епископы избираются на съездах епископов единоверческих и, по назначению от высшего духовного управления ПРЦ, епископов православных, а равно и представителей духовенства и мирян той епархии, коей избираемый епископ имеет управлять. Избранные в епископа утверждаются в звании высшим церковным управлением ПРЦ и поставляются епископами единоверческими и, по назначению того же высшего церковного управления, епископами православными.</p> <p><i>Примечание:</i> Кандидаты на первые единоверческие епископии намечаются на Всероссийском съезде единоверцев и представляются на утверждение Всероссийского Поместного Собора.</p>	<p>6. Кандидаты в единоверческие епископы избираются на собрании представителей единоверческого клира и мирян под председательством местного правящего архиерея, который и представляет акт избрания со своим отзывом на утверждение высшей церковной власти. Избранные единоверческие епископы поставляются православными и единоверческими архиереями.</p>

Продолжение таблицы

1	2
7. Единоверческие епископы в целях лучшего управления делами епархии имеют для себя в помощь епархиальные единоверческие советы и их отделения, состоящие из духовных и мирян. Причем последние входят в двойном количестве.	10. В целях благоустройства и укрепления единоверия предоставляется единоверцам право для обсуждения вопросов о нуждах единоверия собираться на епархиальные, окружные и Всероссийские съезды. На окружных и Всероссийских съездах председательствует архиерей, указанный Святейшим Патриархом и Священным Синодом, а на епархиальных единоверческих съездах председательствует или местный единоверческий епископ, по поручению правящего архиерея, или сам епархиальный архиерей.
8. Епархиальные советы и их отделения избираются на три года на общем съезде духовенства и мирян тех приходов, которые составляют единоверческую епархию.	
9. Епархиальные съезды ведают, между прочим, делом самообложения единоверческих приходов в пользу церковных установлений единоверческих епархий.	
10. Делая взносы на свои епархиальные нужды, единоверцы не освобождаются от сбора на общие нужды всей Православной церкви.	18. Единоверцы не освобождаются от сбора на общие нужды всей ПРЦ и епархии, а единоверческие причты на местные духовно-учебные заведения и епархиальные благотворительные учреждения.
11. Местными органами церковной власти в единоверческих епархиях являются выборные благочинные.	7. При единоверческих епископах существуют на общих основаниях благочинные с благочинническими при них советами.
12. Во главе приходов стоят приходские Советы, куда входят представители от причта и мирян, под выборным председательством.	8. В приходах существуют приходские собрания и Совет на общих основаниях.
13. Все священнослужительские и церковно-служительские места в единоверческих приходах замещаются по выбору приходских общин, с утверждения единоверческого епископа.	9. Все священнослужительские и церковно-служительские места в единоверческих приходах замещаются в общеустановленном церковном порядке по выбору приходских общин с утверждения единоверческого епископа.

1	2
<p>14. Так как употребляемые единоверцами при богослужении книги и обряды православны, то перечисление православных к единоверию и обратно единоверцев к православным храмам совершается беспрепятственно. <i>Примечание:</i> Единоверческие приходы с храмами передаются в ведение православного епископа и совершают богослужения по чину, благословенному Собором 1667 г. и обратно православные храмы и приходы перечисляются в ведение единоверческого епископа и совершают службу по старопечатным книгам в том случае, когда 4/5 всего наличия полноправных прихожан будут просить об этом.</p>	<p>14. Перечисление единоверцев в православные приходы, равно как и православных в единоверческие приходы совершается беспрепятственно, так как употребляемые единоверцами при богослужении книги и обряды тоже православны. Лица, переходящие из единоверческих приходов в православные и из православных в единоверческие, не должны подвергаться стеснениям. <i>Примечание:</i> В случае просьбы не менее 4/5 полноправных прихожан, единоверческие приходы с храмами перечисляются в православные и в них устанавливается богослужение по чину, благословенному Собором 1667 г., и обратно – православные храмы и приходы перечисляются в ведение единоверческого епископа и в них совершается служба по старопечатным книгам.</p>
<p>15. При общих торжественных служениях, устраиваемых по взаимному соглашению, песнопения исполняются по чину того и другого прихода попеременно.</p>	<p>13. На общих торжественных служениях, устраиваемых по взаимному соглашению православных и единоверческих приходов, песнопения исполняются по чину тех и других приходов попеременно.</p>
<p>16. При браках в тех случаях, когда один из брачующихся единоверец, а другой православный, венчание совершается по взаимному согласию в единоверческой или православной церкви.</p>	<p>15. При браках, когда один из брачующихся единоверец, а другой православный, венчание совершается в единоверческой или православной церкви по взаимному соглашению.</p>
<p>17. Дети единоверцев, при поступлении в православные школы и училища и обратно – дети православных, обучаясь в единоверческих школах, беспрепятственно соблюдают обряды и обычаи своих приходов.</p>	<p>16. Дети единоверцев, при поступлении в православные школы и училища, и дети православных, обучаясь в единоверческих школах, беспрепятственно соблюдают обряды и обычаи своих приходов.</p>
<p>18. Единоверцы и православные не должны производить распрей-раздоров за содержание разных обрядов и разных книг, ибо таковая разность не относится к существу веры. Пусть же и другие пребывают в мире, любви и единении, как чада единой, Святой, Соборной и Апостольско-Христианской церкви.</p>	

*Продолжение таблицы*

1	2
	11. Все сношения с высшей церковной властью по делам единоверцев епархии ведутся через епархиального архиерея. Ходатайства об учреждении в той или другой епархии единоверческой епископии, с указанием средств на содержание ее, вменяются также через местного епархиального архиерея.
	12. В единоверческих церквях и обителях должно строго сохранять древнее пение и древний чин службы; начальствующие обителей и причты церквей не должны допускать изменения древнего чина.
	17. При единоверческих церквях и обителях, где окажется возможным, открываются особые начальные и высшего разряда, а также и пастырские училища для воспитания в учащихся любви и привязанности к древнему укладу жизни, без похуления общецерковного обряда, для подготовки учащихся в единоверческие училища и кандидатов в степени клира и для ознакомления с тем, как нужно вести борьбу с расколом.
	19. Для единоверческих приходов, заявивших желание иметь единоверческих епископов и указавших достаточные средства на содержание их и канцелярии при них, с согласия епархиальных архиереев, учреждаются кафедры единоверческих епископов в епархиях: Петроградской – Охтенская с местожительством для епископа в г. Петрограде, в Нижегородской епархии – Павловская с местожительством для епископа в с. Павлове, в Уфимской епархии – Саткинская с местожительством для епископа в Златоустовском Воскресенском единоверческом монастыре и в Тобольской епархии – Тюменская с местожительством для епископа в г. Тюмени.

***Библиографический список***

1. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-3431. Всероссийский церковный поместный собор. Оп. 1. Д. 363, 364, 365.
2. Путь на Голгофу: В 2 т. – М., 2005. Т. 1: Зими́на Н.П. Жизнеописание священномученика Симона, епископа Охтенского.
3. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Канцелярия Синода. Оп. 204. VI отд., 3 стол. Д. 92. Л. 6.

4. РГИА. Ф. 831. Канцелярия патриарха Тихона и Священного Синода. Оп. 1. Д. 51.

5. Священный собор православной российской церкви. Деяния. – Кн. 1. Вып. 1. – М., 1918.

6. Собрание определений и постановления Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. – Вып. II. – М., 1994 (репринт).

7. ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 365. Л. 2-3.

---

<sup>1</sup> ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 365. Л. 1.

<sup>2</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 204. VI отд., 3 стол. Д. 92. Л. 6.

<sup>3</sup> ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 364. Л. 20-20об.

<sup>4</sup> Там же. Л. 20об.

<sup>5</sup> Положение о созыве собора (особые правила) Ст. № 90 // Священный собор Православной Российской церкви. Деяния. – Кн. 1. Вып. 1. – М., 1918. – С. 18.

<sup>6</sup> ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 363. Л. 1-2.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же. Д. 364. Л. 5.

<sup>9</sup> Там же. Д. 363. Л. 1-2; Священный собор Православной Российской церкви. Деяния. – Кн. 1. Вып. 1. – М., 1918. – С. 113-114.

<sup>10</sup> ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 364. Л. 1, 89.

<sup>11</sup> Там же. Д. 363. Л. 3-4.

<sup>12</sup> Вопрос о существовании Уральской единоверческой епархии запутан. На I и II Всероссийских единоверческих съездах о ней не упоминается. Один из участников Поместного собора, епископ Уральский Тихон, был назван единоверческим. (ГАРФ. Ф. Р 3431. Оп. 1. Д. 364. Л. 20об). Однако официально его должность звучала следующим образом: «епископ Уральский и Николаевский, викарий Самарской епархии, управляющий единоверческими приходами и монастырями Самарской епархии» (Общий список членов Всероссийского собора Православной Российской церкви // Священный собор Православной Российской церкви. Деяния. – Кн. 1. Вып. 1. – М., 1918. С. 91). Таким образом, Тихон был управляющим единоверческими церквями, но сам не являлся единоверцем и не мог являться единоверческим епископом, хотя бы потому, что церковь и власть избрание единоверческого епископа к тому моменту еще не разрешили.

<sup>13</sup> ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 364. Л. 20об.-21.

<sup>14</sup> Там же. Л. 21.

<sup>15</sup> Там же. Д. 365. Л. 22.

<sup>16</sup> Там же. Д. 364. Л. 25об.

<sup>17</sup> Там же. Л. 34об., 35.

<sup>18</sup> Там же. Л. 34об.

<sup>19</sup> Там же. Л. 30об.

<sup>20</sup> Собрание определений и постановления Священного Собора Православной Российской церкви 1917-1918 гг. – Вып. II. – М., 1994 (репринт). – С. 3.

<sup>21</sup> ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 365. Л. 2.

<sup>22</sup> Собрание определений и постановления Священного Собора... – Вып. II. – С. 4.

<sup>23</sup> Там же. – С. 4-5.

<sup>24</sup> Там же. – С. 5.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 364. Л. 40.

<sup>28</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 51. Л. 1.

<sup>29</sup> Путь на Голгофу: В 2 т. – М., 2005. Т. 1: Зими́на Н.П. Жизнеописание священномученика Симона, епископа Охтенского. – С. 273.

## ДУХОВНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И ПРОСВЕЩЕНИЕ НА РОССИЙСКОМ ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ В ГОДЫ ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ

*Аннотация. Статья посвящена деятельности буржуазных правительств и религиозных объединений по созданию системы религиозного образования и просвещения в условиях Гражданской войны на Дальнем Востоке России.*

*Ключевые слова: религия, гражданская война, Дальний Восток, религиозное образование, религиозное просвещение.*

В условиях гражданской войны и военной интервенции, когда идеологическое противостояние выражалось в открытом столкновении враждующих сторон, знание настроений в религиозной среде имело непосредственное практическое значение – оно требовалось для выявления противников и сторонников советской власти.

Политика буржуазных властей в религиозном вопросе на Дальнем Востоке в 1917–1922 гг. во многом совпадала с политикой Российской империи, особенно в части признания первенства и главенства Русской Православной церкви перед другими религиозными конфессиями. Подтверждением тому является заседание Владивостокской городской думы в августе 1922 г. Обсуждался вопрос о запрещении постановки в кинематографах картин кощунственного содержания. Принятое постановление защищало интересы людей православной веры [20, л. 116].

В идеолого-пропагандистской деятельности дальневосточные буржуазные правительства все больше опирались на религиозные чувства верующих. Члены Временного Приамурского правительства, критикуя большевиков, сравнивали их с «сатанистами», предупреждали об угрозе с религиозной стороны, особенно о том, что дети останутся без духовной пищи, так как в Советской России отменены уроки Закона Божьего и т.д. [20, л. 246]. В школах повсеместно преподавался Закон Божий. Власти за этим особенно следили, считая, что духовная пища – «фундамент всем другим наукам» [22, л. 85].

После прихода интервентов и белогвардейцев в Амурской области были возрождены земства, которые приняли ряд мер по совершенствованию народного образования. 16 января 1919 г. в Благовещенске организуется Совет по делам средней школы.

Круг деятельности Совета был строго определен циркуляром Министерства народного просвещения от 24 ноября 1918 г. [9, с. 56].

В циркуляре № 733 от 9 января 1919 г. всем школьным советам начальных и высших училищ указывалось на необходимость преподавания Закона Божьего. Главное внимание при его изучении обращалось на евангельские истины [26, с. 21].

21 ноября 1921 г. был опубликован приказ особоуполномоченного Временного Приамурского правительства «О восстановлении Закона Божьего во всех училищах Охотско-Камчатского края» [23, л. 247]. В целях обеспечения и неукоснительного исполнения этого приказа Владивостокским епископом Михаилом была введена специальная инспектура, в обязанность которой входило вести надзор за введением и преподаванием Закона Божьего во всех школах края. В этих же целях было произведено увольнение почти всех педагогов, не имеющих церковной практики, из школ Приамурья и назначение на их место законоучителей [23, л.248].

В соответствии с этим же приказом были проведены назначения законоучителей в Петропавловское начальное училище – священника о. Михаила Ерохина [7, л. 3], в Петропавловское высшее начальное училище игумена Николая [7, л. 8] и др.

Интересно и то, что Временное Приамурское правительство в марте 1922 г. допускает к преподаванию этого предмета старообрядцев, оговаривая, что преподаватели, не имеющие образовательного ценза, должны представить рекомендации епархиального старообрядческого епископа или чинов его совета [3, с. 3].

На оккупированных территориях были как сторонники, так и противники советских преобразований в народном образовании.

Показательны в этом плане учительские съезды, прошедшие в 1918-1919 гг. во всех крупных центрах Дальнего Востока. На Амурском областном съезде в г. Благовещенске, например, было принято решение восстановить церковно-приходские школы и возобновить преподавание в светских школах уроков Закона Божьего. Примечательно, что во главе съезда были не только учителя женской и мужской гимназий, но и преподаватели Благовещенского женского епархиального училища, а также Благовещенской духовной семинарии и соединенного с ней училища. Учителя г. Свободного и пос. Суражевки Амурской губернии на съезде учителей тоже требовали обязательного преподавания урока Закона Божьего в школах края [19, с. 140].

Фактически борьбу за восстановление церковной школы возглавил «Владивостокский епархиальный отдел Всероссийского законоучительского союза», организованного в период оккупации Дальнего Востока интервентами и питавшего надежды восстановить «религиозно-нравственные основы образования и воспитания детей» [6, с. 9]. В Союз принимались только законоучители Владивостокской епархии. Союз вводил демократические принципы деятельности: свободное обсуждение и коллективную разработку вопросов по религиозно-нравственному воспитанию; участие наравне с прочими учащимися и в школах, и в педагогических организациях во всей рядовой педагогической работе, выдвигаемой школой и обществом; привлечение семьи к сотрудничеству со школой в религиозном воспитании детей и юношества и т.д. Кроме того, устав Союза предусматривал «защиту правовых интересов законоучителей».

Пользуясь доверием и покровительством не только внутренней контрреволюции, но и интервентов, духовенство предавало анафеме каждого, кто противился возврату школы в лоно Церкви.

Нападки на противников церкви осуществлялись и путем многочисленных доносов (путем публикации многочисленных статей в белогвардейских газетах), игнорирующих Закон Божий или включавших его в учебный план, но на правах второстепенного предмета, вынесенного «на последние часы». Отмечая факты принижения роли Закона Божьего и указывая на то, что это «подрывает в корне идею вероучения в школах и сводит на нет всю духовно-воспитательную часть» [27, с. 84], церковники требовали от родителей содействовать тому, чтобы преподавание Закона Божьего во всех школах было обязательным.

Поддерживая притязания духовенства, японская газета «Владиво-Ниппо», выходящая во Владивостоке на русском языке, призывая к сохранению религиозного образования, в статье «К заветам святой старины» писала, что «...гибель общества обуславливается главным образом вытравливанием из обихода начал религиозности» [27, с. 84].

В школах развешивались иконы, вводилось чтение молитв до и после занятий и пр. О том, как настойчиво восстанавливался старый порядок и внедрялось религиозное обучение и воспитание детей в школах, свидетельствует пример из жизни «высшего начального училища» Николаевска-на-Амуре, возобновившего работу в конце 1921 г.

После смерти законоучителя О. Прозорова, в лице которого «учащиеся лишились не только хорошего преподавателя Закона Божьего, но и нравственного наставника в делах веры православной», оказавшаяся вакансия немедленно была замещена. В зимнее время из Богородска, который рас-

полагается за 200 км. от Николаевска-на-Амуре, приехал священник, привезший с собой «волшебный фонарь», с помощью которого путем демонстрации «туманных картин на страстной неделе» был прочитан для учащихся цикл лекций на тему «Крестные страдания и смерть Спасителя» [28, с. 60].

Одной из самых острых проблем образования вообще и религиозного в частности в годы гражданской войны явилось финансирование.

Тяжелое финансово-экономическое положение ДВ вынудило 26 августа 1921 г. принять постановление «О передаче школ местным органам власти». Дальневосточные временные буржуазные правительства провели и сохранили объединение церковно-приходских школ со школами МНП, что повлекло увеличение бюджета в два раза.

Например, в связи с недостатком централизованных источников финансирования временное правительство генерала М.К. Дитерихса ввело «школьный налог» в размере 2 руб. в полугодие на каждого гражданина с 21-летнего возраста [20, л. 389, 389 об.]. С целью пополнить местный бюджет объекты церковной собственности тоже облагались налогом [21, л. 123 об.]. Из бюджета производилась оплата труда духовенства, школьных законоучителей [20, л. 184]. В некоторых случаях финансировался ремонт учебных заведений. Проиллюстрировать данный тезис можно следующим примером: настоятель храма 1-й женской гимназии г. Владивостока священник А. Кедров обратился в местную управу с просьбой выделить денежные средства на ремонт помещений. Эта просьба была частично удовлетворена [20, л. 140, 141].

Православное духовенство на «белых» территориях играло большую роль и в антисоветской агитации и пропаганде. Оно составляло и распространяло специальные обращения, воззвания, послания, предназначавшиеся не только для оглашения среди верующих, но и мирян, в том числе и среди красноармейцев. В одном из таких посланий говорилось: «Народ обманут учением безбожным, что одним хлебом живет человек, одной себялюбивой корыстью может направляться его жизнь. Люди русские, православные! Явите силу покаяния, возвеличьте Святую Русь делом, словом и мыслью, отвергните соблазны антихристовы...» [15, с. 74].

Даже после установления Советской власти среди населения имели хождение такие листовки. Священнику Нижнее-Камчатской церкви отцу Геронтию 21 апреля 1922 г. предписывалось прекратить распространять листовки, призывающие к борьбе с Советской властью за подписью С. Меркулова. Содержание этих листовок изобиловало фразами «Святая Русь», «Коммунисты – сатанисты», «Бог смилуется над нами» [8, л. 4].

При колчаковском правительстве в Омске были созданы специальные комиссии противобольшевистской агитации и пропаганды. В эти комиссии в обязательном порядке входили представители епархиального совета объединенных приходских советов.

Весной 1919 г. в г. Чите было организовано особое «благовестническое братство». Деятельность «братства» должна была распространиться на Забайкалье и весь Дальний Восток. В программе его деятельности намечалось: 1) устройство ежедневных проповедей в каждой из церквей епархии; 2) организация «проповеднических кружков»; 3) повышение квалификации поповских агитаторов; 4) создание «летучих отрядов»; 5) устройство проповеднических курсов; 6) издание руководящей литературы для попов и массовых листовок для населения и т.п.

В совет этого «братства» были избраны: ректор духовной семинарии А.Ф. Замятин, прот. С. Старков, прот. А.А. Попов, священник К.Д. Соболев; из мирян – В.Н. Шохин и Ф. К. Барашев. Секретарем стал священник Попов [16, с. 25].

Православные миссионеры активно действовали и среди малочисленных коренных народов Севера. С 1917 г. на Чукотке ежегодно появлялся

миссионер Аляски Гейр вместе с эскимосским учителем. Кочуя по стойбищам, Гейр вел активную миссионерскую деятельность [25, с. 289].

После событий 1917 г. и установления Советской власти из протестантских конфессий наиболее активно проявляли себя баптисты и адвентисты, которые, наряду с другими, получили возможность открыто проповедовать свое учение; в результате численность протестантских деноминаций увеличивалась.

В связи с началом гражданской войны большие территории оказались отрезанными от центра страны линиями фронтов, и согласованная деятельность правления Союза баптистов стала невозможной. В 1919 г. они образовали в центре России временное правление союза, которое служило связующим звеном для церквей. Однако Дальний Восток в силу отдаленности был лишен руководства «временным правлением», и просветительская деятельность евангельских христиан в регионе нередко носила стихийный характер, но была высокоэффективной.

«Благовестники» использовали всякую возможность для расширения евангелизации: проходили съезды, организовывались новые общины. Впервые в России протестанты начинают проповедовать в корейских селениях – среди новообращенных в городах Сучане и Спасском корейцы составляли почти половину [24, с. 92].

Б.П. Кандидатов в своей статье приводит рассказы партизан Ильюхова и Титова о деятельности баптистских «благовестников» в Приморье: «За время невзгод, связанных с империалистической и гражданской войной, перевернувшей кверху дном весь уклад русской деревни, баптизм заметно быстро стал свивать себе прочное гнездо в дебрях темноты и невежества крестьянства. Здесь, на Сучане, и вообще в приморских деревнях он иногда охватывал до 20-30% населения. В этом одурманивающем течении заправилами были, как и всегда в религии, зажиточные слои деревни. Эти «евангельские братья» втягивали в религиозные тенета деревенскую голытьбу, тупую, забитую нуждой. ... настраивали крестьян на непротивленческий лад и нейтрализовали в происходящей борьбе эту часть крестьянства, а некоторых обращали прямо в фанатиков... Яркий пример таких «евангельских братьев» являли собой сергеевские баптистские коноводы Татуйко и Наддельный, по прозвищу «Десятый»» [16, с. 44]. Подобная картина прослеживалась и в Амурской области.

В 1919 г. на Дальний Восток прибывают известные баптистские проповедники: Я. Я. Винс из Америки и представитель Шведско-Американской миссии В. И. Олсен. В результате их работы активизировалась миссионерская деятельность, увеличилось число штатных проповедников, успехи которых регулярно оглашались на съездах.

Г.И. Шипков в докладе на съезде баптистов в Москве, анализируя события этого периода отмечал: «Весь Дальний Восток был разбит на секции, участки и районы, и в каждом районе был поставлен работник, который должен был работать круглый миссионерский год, не отлучаясь. Эта система лучше прежней: нельзя довольствоваться только тем, чтобы рожать детей, но надо их воспитывать, и эта система служения была принята на Дальний Восток в 1919 году и существует по настоящее время. В результате было достигнуто следующее:

1) постановка миссионерского дела на должную высоту с тех пор, как весь Дальний Восток был разбит на участки с постоянными благовестниками;

2) реорганизация старых крупных общин по усовершенствованному плану домостроительства с введением парламентарных правил, основанных на баптистских принципах;

3) организация молодежи, выросшей из воскресных школ внутри общин, и присоединение к ним молодых людей извне, как прирост к существующей уже организованной молодежи;

4) духовное воспитание молодежи по планомерной программе, подготавливающей работников для многообразной христианской деятельности;

5) воспитание молодежи с раннего возраста по системе, принятой ВСБ;

6) организация сестер в общине: кружки для изучения Слова Божьего, назидания, молитвы и работы для дела Божьего [4, с. 272];

7) поднятие, если можно ввести новое слово, жертвочувствительности в общинах, в результате чего возросли пожертвования» [4, с. 273].

Итоги съездов и совещаний отражались в конфессиональной периодической печати. В одном из дальневосточных протестантских журналов «Сеятель истины» (1920 г.), выражая радость по поводу увеличения численности баптистских общин, после очередного съезда Я.Я. Винс писал: «...тяжелое время мы переживаем теперь, но Господь не оставляет нас, и мы все хранимы Его святой любовью. На прошлой неделе у нас кончился годовой съезд Дальневосточного отдела Всероссийского Союза баптистов, на котором братья с разных мест свидетельствовали о дивных делах Божьих. У нас теперь 18 благовестников на 185 сел, в которых слышен голос «горлицы», а всех мест, где можно проповедовать Евангелие, насчитывается до 1000 и больше...» [5, с. 6].

Поместные церкви были объединены Дальневосточным отделом Союза баптистов, который находился в Благовещенске. В июле 1920 г. во Владивостоке прошел съезд представителей церквей Дальнего Востока [10, с. 75-78]. Семнадцать «благовестников» проводили широкую евангелизационную работу в определенных им районах. За 1918–1920 гг. значительно увеличилась численность Благовещенской церкви, достигнув 600 человек, в Александровской и Хабаровской церквях насчитывалось по 250–300 верующих. В поселке Пермском (ныне г. Комсомольск-на-Амуре) к 1920 г. количество членов церкви составляло 85 человек; в селе Власове (ныне г. Николаевск-на-Амуре) церковь состояла из 70 человек. Возникла новая церковь в деревне Красное поле, в которую вошло 15 верующих. В городах Сучане (ныне Партизанск) и Спасске в те годы также увеличивается число присоединившихся к баптистскому движению, причем половину новообращенных составляли корейцы [14, с. 185].

После образования Дальневосточной республики, с 29 июня по 4 июля 1921 г., в Благовещенске под председательством Я.Я. Винса прошел очередной съезд, в котором приняли участие 80 делегатов. В отчетах отмечалось: «...за год в члены церкви было принято около 4000 новых верующих» [14, с. 186]. По итогам работы съезда была принята резолюция о преобразовании Дальневосточного отдела в самостоятельный союз [1, с. 12].

В Благовещенске с 5 по 9 июля 1922 г. состоялся очередной съезд Дальневосточного союза ЕХБ. На нем присутствовало 120 делегатов с правом решающего голоса, а также гости. К моменту съезда Дальневосточный союз объединял 98 церквей с 3663 членами [18, с. 8].

До приезда на Дальний Восток Я.Я. Винса и избрания его пресвитером Благовещенской церкви баптистов ответственным за воскресную школу был Иван Федорович Саблин. Он был старшим учителем воскресной школы примерно до 1920 г., потом трудился «благовестником» в районе железнодорожной станции Бочкаревка [4, с. 20]. Обучение при нем проходило в форме общего урока, без учета возраста и пола. При Я.Я. Винсе все дети были распределены по классам согласно возрасту, мальчики и девочки занимались отдельно. При молитвенном доме существовала библиотека, где была собрана всевозможная христианская литература для детей, подростков, молодежи и взрослых.

По воспоминаниям очевидцев, заканчивая собрание, Я.Я. Винс просил остаться для беседы всех покаявшихся в тот день, а также интересующихся посетителей. Он еще просил остаться проповедников и молодежь...

Таким образом, после вечернего собрания не расходились часто до 10 часов вечера [4, с. 19].

Во дворе молитвенного дома были парк и тополиная аллея, а в середине парка – лужайка, где стояла крытая беседка со скамейками. Летом после вечернего собрания в беседке играл духовой оркестр, и никто из верующих не уходил домой: все выходили в парк и сидели на скамейках, беседовали. Там же был и пресвитер, и молодежь. Городские жители, услышав, что оркестр играет христианские гимны, тоже приходили, слушали, задавали вопросы. Члены церкви с ними беседовали и приглашали на собрание, послушать проповедь о Христе [4, с. 20].

После Саблина, примерно с 1920 г., старшим учителем воскресной школы в г. Благовещенске был Василий Семенович Русаков [4, с. 20].

В 1922 г. в баптистской воскресной школе г. Благовещенска преподавали 30 учителей, ее посещали около 300 детей, занятия проходили каждое воскресенье с двух до четырех часов дня [4, с. 19]. Здесь же по средам, с 7 до 9 часов вечера, проводились собрания юношеского кружка [17, с. 2.].

В целом на Дальнем Востоке в 1921 г. действовали 33 баптистские воскресные школы, библейский институт, 10 разъездных инструкторов-проповедников [12, с. 14]. Школы действовали при Владивостокской общине баптистов [2, с. 73], в с. Сергеевке Амурского уезда [2, с. 74], в с. Полетное Хабаровского уезда [2, с. 79], в с. Сергеевке на Сучане [2, с. 80]. По данным журнала «Безбожник», их содержал баптистский пастор Р.А. Фетлер [12, с. 14].

В 1922 г. в общинах Дальнего Востока действовали 38 воскресных школ с 1770 учениками и 209 учителями, 18 юношеских кружков с 724 членами, 14 певческих хоров и два духовых оркестра [18, с. 8].

В течение 1920–1921 гг. в Благовещенске трижды проходили библейские курсы для проповедников [18, с. 29]. Преподавателем этих курсов был Шипков, который 4 раза в неделю занимался со слушателями по богословию. Курсы продолжались в течение месяца днем и вечером, они были открыты для всех желающих [18, с. 30].

Активно использовали баптисты периодические издания, выпускавшиеся как в центральных городах России, так и на Дальнем Востоке.

На Дальнем Востоке в 1918–1922 гг. выходили религиозные издания различных конфессий: «Известия епархиального совета» (1921–1922), «Благовестник» – орган евангелистов (1919–1922 гг.), «Голос свободной церкви» (1920 г.), «Голос сердца» (1919 г.), «Дальневосточный старообрядец» (1922 г.), «Луч истины» (1919 г.) и журналы теософического направления – «Путь» (1921 г.) и «Новые мысли – новые пути» (1921–1922) [13, с. 468]. В 1921 г. баптисты издавали журналы «Слово истины», «Истинная свобода», евангельские христиане – «Утреннюю звезду», толстовцы – «Обновление жизни», «Единение», «Голос Толстого». Церковная печать большим тиражом выпускала листовки, плакаты, газеты антибольшевистского содержания. В 1919 г. были выпущены восемь номеров «Утренней звезды» [14, с. 188]. Союз христианской молодежи Дальнего Востока издавал «Голос христианской молодежи», редактором которого был Я.Я. Винс [18, с. 8].

Церковные издательства помогали гражданским властям на «белых» территориях организовывать собственные печатные издания. В 1920 г. по просьбе генерала Д. Хорвата настоятель Шмаковского монастыря прислал во Владивосток своих монахов-наборщиков для работы в газете «Приамурская жизнь» [11, с. 54].

В религиозном просвещении проповедниками использовалась литература, изданная в европейской части России и завезенная на Дальний Восток.

Таким образом, протестантскими проповедниками велось активное религиозное просвещение местного населения.

Процесс революционных изменений, сопровождавшийся разрушением старой системы ценностей, требовал от новой власти новых идеологичес-

ких установок, которые бы коренным образом повлияли на граждан Советского государства. В свою очередь общество не всегда было готово к таким переменам и инстинктивно держалось за религию как за оплот прежней спокойной жизни.

### ***Библиографический список***

1. Баптисты на Дальнем Востоке // Слово Истины. – 1921. – № 5-6.
2. Благовестник (журнал пробуждения и освящения духовной жизни). – Владивосток. – 1921. – № 5.
3. Вестник Временного Приамурского правительства. – 1922. – № 15.
4. Винс Г.П. Тропойю верности. – Киев, 1997.
5. Винс Я. Съезд Дальневосточного отдела Всероссийского Союза баптистов // Сеятель истины. – 1920. – Апрель.
6. Владивостокские епархиальные ведомости. – 1918. – № 1-4.
7. Государственный архив Камчатского края (ГАКК) Ф. Р-79. – Оп. 1. Д. 4.
8. ГАКК. Ф. Р-300. Оп. 1. Д. 20.
9. Денисов Р.П. Становление и развитие народного образования в Амурской области (1858–1940 гг.). – Благовещенск: Изд-во БГПУ, 1999.
10. Десятый и одиннадцатый; двадцать шестой Всесоюзный съезд баптистов СССР. – М., 1926.
11. Журнал Московской патриархии. – 1995. – № 11.
12. Запороженко И. Сектантское мракобесие на Дальнем Востоке // Безбожник. – 1933. – № 12.
13. История Дальнего Востока. Дальний Восток России в период революций 1917 года и гражданской войны. – Владивосток: Дальнаука, 2003.
14. История Евангельских Христиан Баптистов в СССР. – М.: Изд. ВС ЕХБ, 1989.
15. Кандидов Б. Дни покаяния в Крыму в сентябре 1920 года // Антирелигиозник. – 1929. – № 7.
16. Кандидатов Б. Японская интервенция в Сибири и церковь. – М.: ОГИЗ, 1932.
17. Новости // Голос христианской молодежи. – 1922. – № 1-2.
18. Отчет годового съезда ДВС ЕХБ // Голос христианской молодежи. – 1922. – № 1-2.
19. Приходько Л.И. Из истории атеистического воспитания трудящихся Дальнего Востока (1917-1925 гг.). / Труды Московского Государственного историко-архивного института. Т. 23. - М., МГИАИ, 1967.
20. Российский государственный исторический архив Дальнего Востока (РГИА ДВ) Ф. 159. Оп. 1. Д. 46.
21. РГИА ДВ. Ф. 28. Оп. 1. Д. 1066.
23. Там же. Ф. 2114. Оп. 1. Д. 773.
25. Там же. Ф. 159. Оп. 1. Д. 146.
25. Савинский С.Н. История русско-украинского баптизма. Учебное пособие. – Одесса: Изд-во «Богомыслие» Одесской богословской семинарии, 1995.
26. Сельвигаев Г.Ф. Народное образование на Дальнем Востоке
27. Устав городского учительского общества в г. Благовещенске // Амурский учитель. – 1919. – № 1.
28. Флеров В.С. Контрреволюционная роль церковников и сектантов в 1918–1923 гг. // Ученые записки Томского университета. – 1968. – № 37.
29. Шурыгин А.П. Первая Дальневосточная краевая конференция РКП(б). Материалы II Дальневосточной межвузовской научной конференции по истории Советского Дальнего Востока. – Хабаровск, 1967.

## ПОЛИТИКА АТЕИЗМА И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА БЫТОВАНИЕ ЭВЕНКИЙСКОГО ФОЛЬКЛОРА

*Аннотация.* Статья посвящена проблеме воздействия политики атеизма на бытование традиционной культуры и мировоззрения аборигенов Сибири в советскую эпоху. В рамках рассмотрения данной проблемы авторы обращаются к мировоззрению и фольклору эвенков, обнаруживая отчетливое сходство шаманских и эпических традиций. В результате исследования авторы приходят к выводам о сложном процессе взаимовлияния культур, характеризующимся преимущественно отрицательным воздействием на сохранение фольклорных традиций эвенков.

*Ключевые слова:* Эвенки, фольклор, эпос, традиционное мировоззрение, шаманизм, атеизм.

Мировоззренческие основы эвенков к моменту проникновения христианства в Сибирь были представлены в форме языческой религии – шаманизма. Основы мировоззренческих представлений, являвшиеся корнями этой анимистической первобытной религии, составляли один из главных пластов общей древней культуры эвенков. Начало формирования религиозных представлений древних тунгусов можно отнести к II тысячелетию до н.э. [5, с. 26]. Основы шаманизма были прочно связаны с мифологическими представлениями эвенков, в силу чего эвенкийский фольклор также был неразрывно связан со многими аспектами шаманизма. Эти два пласта общей культуры эвенков были взаимосвязаны и взаимопроникаемы, имели много общего.

С установлением в России Советской власти фольклор аборигенов Сибири, имевший общие корни с шаманскими мировоззренческими представлениями, подвергся переоценке с атеистической точки зрения и был отнесен к явлениям отсталого, а потому ненужного в новых условиях культурного социалистического строительства.

Не касаясь общей проблематики шаманизма, основной задачей настоящего исследования мы считаем попытку выяснить – какое влияние на бытование народного фольклора оказала развернувшаяся с началом установления советской власти атеистическая работа и борьба с пережитками прошлого, к которым в первую очередь относилось все, что было связано с шаманами и шаманизмом.

Вплоть до начала XX в. традиционная культура эвенков существовала в стабильном состоянии. На бытование фольклора не влияли серьезно внешние политические обстоятельства, развернувшиеся к тому времени в России – эвенки жили, как и раньше, фольклор функционировал согласно сложившимся традициям, отвечающим родовому обществу эвенков. Но с начала 20-х гг. XX в. все изменилось, и именно данный период в жизни эвенков, с точки зрения влияния новых условий на их общую культуру (и фольклор в частности), следует описать подробнее. Это был очень сложный период, который сопровождался громадной общественной перестройкой быта, хозяйствования и мировоззрения эвенков.

В 30-х гг. начали организовываться первые эвенкийские колхозы, создавались кочевые школы и ликбезы для взрослых. Организовывались интернаты, где начинали учиться дети эвенков. В это же время многие эвенки были отправлены в Ленинград. Здесь был организован Институт народов Севера. Создавалась эвенкийская письменность, начали издаваться первые учебные пособия и учебники по эвенкийскому языку. Эта образовательная политика, давшая много положительного эвенкийской культу-

ре, несла в себе антирелигиозную направленность, сыгравшую неоднозначную роль по отношению к историческому наследию этого народа. Общие процессы вхождение эвенков в культурное пространство советской России были рассмотрены в трудах первого доктора исторических наук из эвенков – В.Н. Увачана [2, 3]. Период борьбы с пережитками прошлого и шаманизмом отражен в его работах с позиции воинствующего атеизма: «Шаманизм был, таким образом, идеологией, враждебной трудящимся массам, идеологией эксплуататоров, выраставших в недрах первобытного общества» [2, с. 198].

Коллективизация сопровождалась также борьбой с кулачеством – зажиточных эвенков и шаманов объединяли общим термином «кулацко-шаманские элементы», что находило отражение и в работах советских историков даже 70–80 гг. XX в.: «Эти ошибки в ряде районов Крайнего Севера были использованы кулацко-шаманскими элементами в своих антисоветских целях...» [2, с. 199].

Работа по просветительству эвенков началась с создания комплексных культурно-просветительных учреждений (культбаз), которые должны были обслуживать как кочевое, так и оседлое туземное население. Молодое советское государство выделяло значительные средства на содержание культбаз. В книге В.Н. Увачана (опиравшегося на различные документы того времени) отмечено, что в 1927/28 г. на содержание культбаз Туруханским райисполкомом было израсходовано более 58% всего бюджета – 73000 руб., а в 1928/29 г. – 162000 рублей [там же, с. 167]. Первые северные общеобразовательные школы начали возникать еще в 1922 г. С 1922 г. по 1930 г. количество школ, – к примеру, на Енисейском Севере составляло немалую цифру – 22. На всем же советском Севере в 1929/30 учебном году было 123 туземные школы, в них обучалось около 3000 детей, при 62 школах имелись интернаты [3, с. 171]. Создавались и специальные учебные заведения, готовящие национальные кадры. Наряду со школами, открывались культурно-просветительные учреждения – красные чумы, избы-читальни, клубы, библиотеки, Дома туземцев, которые несли социалистическую культуру народам Севера.

В это же время началось изучение языков и фольклора этих народов. Из первых посланцев в г. Ленинград вышли первые поэты и писатели-эвенки. Это был очень важный период, когда эвенки вливались в государственную систему хозяйствования и культурную среду того времени. И следует отметить, что они с достоинством осваивали путь вхождения своего древнего сообщества с родовыми отношениями в общую государственную структуру того времени. Период активного вхождения эвенков в государственное и культурное пространства новой России продолжался вплоть до Великой Отечественной войны. За это время эвенки обрели письменность, безграмотность населения была преодолена, и эвенки действительно влились в общую семью народов СССР, совершив для себя культурную революцию. Несомненно, перечисленные изменения можно в общей массе отнести к прогрессивным, но такой сложный процесс не мог проходить без определенных потерь.

Люди родового общества, обладающие национальной духовной и материальной культурой, должны были за короткий период начать жить по новым законам. Если хозяйственный уклад был относительно благополучно вписан в новые условия труда, то с духовной культурой дело обстояло гораздо сложнее. Воинствующий атеизм, охвативший страну Советов, сыграл для эвенкийской культуры отрицательную роль. Борьба с «пережитками прошлого» нередко принимала гипертрофированные формы. Все шаманы объявлялись если не врагами народа, то «колеблющимися, несознательными, ненадежными» членами общества, с которыми велась целенаправленная борьба: «Экономическая мощь кулацко-шаманских элементов была сильно подорвана, удельный вес их в оленеводстве с 57 про-

центов в 1932 году упал до 24,4 процента в 1936 году» [2, с. 205]. Политическая государственная установка на лишение их авторитета в своей среде также впоследствии сыграла отрицательную роль и по отношению к фольклорным традициям, так как многие из шаманов являлись прекрасными исполнителями эвенкийского эпоса.

Древний, архаичный и сложный для понимания людьми иной культуры эвенкийский фольклор подвергся мощному натиску новой культуры и новых ценностей. Теперь следовало петь новые песни, сочинять новые сказки, поскольку традиционный фольклор, основанный на древних воззрениях, считался во многом ненужным придатком отсталой культуры. Большая часть молодежи, стремившаяся и воспринимавшая с восторгом новые условия жизни, освоив азы грамотности, также начинала считать свой фольклор пережитком прошлого. В связи с изменявшимся отношением к фольклору возникла проблема его активного бытования в традиционной среде. Время преобразований жестко ломало древние устои и человеческие ценности прошлого. Часть эвенкийского общества того времени с энтузиазмом стремилась приспособиться к новой жизни, с радостью внедряла в практическую жизнь новые правила и устои. Другая половина относилась ко всему настороженно, но все же принимала новый жизненный путь. Реальных врагов новой жизни в среде эвенков практически не было, они были больше «созданы» по несправедливым наветам.

Эвенкийские сказители в период, когда была объявлена война шаманизму и предрассудкам как явлению отсталого первобытного общества, пострадали не меньше шаманов по многим причинам.

Во-первых, в силу существовавших традиций эвенкийского родового общества и фольклорных традиций совмещение функции шамана и одновременно сказителя эпоса было распространенным явлением. И народные термины, обозначающие слова «шаман» и «сказитель эпоса» почти совпадали: *нимнгалан* и *нимнгакалан*. Существовала также традиция, когда каждый шаман после окончания камлания должен был обязательно рассказывать что-то из фольклора эвенков: мифы, сказание, сказку либо предание. Эта традиция сохранилась и до наших дней. Термин *нимнган* имел и имеет два значения: «сказание» и «камлание». Знатоки и исполнители эпических произведений эвенков называли героические сказания не просто «нимнгакан», а определяли их сложным термином – *нимнгакама нимнгакан*, что дословно и буквально переводится как «шаманящийся нимнгакан». Этот народный термин наиболее точно и емко отражает характеристику героических сказаний эвенков, подчеркивая связь с традициями шаманизма [1, с. 24].

Во-вторых, одной из важных свойств героического эпоса эвенков являлась его ритуальность: сказания исполнялись по важным событиям, сказаниям приписывалась очистительная магическая сила (их исполняли при эпидемиях, чтоб болезнь ушла) и др. Исполнение героических сказаний могло иметь функции шаманского камлания, т.е. в отдельных случаях заменять его по цели и назначению. В начале XX в. у эвенков бытовало сочетание функций эпического сказителя и шамана [4].

В-третьих, форма исполнения и предварительная подготовка к слушанию сказания весьма напоминали подготовку к камланию. Как и при камлании, сказителю подпевали слушатели эпоса, вставляя свои реплики. А сказитель эпоса не просто пел и рассказывал речитативом, он имитировал движения персонажей-животных, пел за героев эпоса (как шаман от лица своих духов-помощников). Форма исполнения героического сказания во многих чертах для непросвещенного взгляда и восприятия со стороны совпадала именно с шаманским камланием. Как и при камлании шамана, люди приезжали издалека, собирались в назначенный день в определенном месте, чтобы послушать известного сказителя. Иногда даже строился специальный большой чум. Сказитель садился на особый коврик на

священное место в жилище – малу (прямо напротив входа, за очагом). Сказители не имели специального наряда (как шаманы), но и они обязаны были большую часть времени исполнения сказания сидеть с накинутым на голову платком, как делали это и эвенкийские шаманы определенного начального статуса и иерархии. Сказание, как и камлание, велось при горящем, но немного притушенном огне очага, куда время от времени, в соответствии с сюжетом сказания подкладывались дрова. Слушатели не были пассивны, они в определенных местах подпевали сказителю хором, выкрикивали свои реплики и т.д.

Для непросвещенного участника процесс повествования сказания был внешне мало отличим от того, что называлось шаманским камланием. Запрет партийного руководства на проведение камланий в общей массе эвенков прилюдно не нарушался. К тому времени из числа эвенков, хоть немного освоивших грамоту, многих принимали в коммунистическую партию. И они, искренне веря в идеалы коммунизма, как и присланные просвещать эвенков люди других национальностей, начинали рьяно исполнять партийные поручения. Сами же эвенки докладывали выше о тех, кто не хотел забывать свои «предрассудки», связанные с шаманизмом и традиционной духовной культурой.

Черты, сближающие два различных пласта культуры эвенков (эпос и шаманское камлание) для людей, направленных приобщать эвенков к новой жизни, были малопонятны и почти неразличимы. Таким образом, слушание и исполнение сказаний воспринималось как проявление шаманизма, с которым следовало бороться. Эвенки того времени, получившие только первые навыки грамотности и делающие первые шаги к приобщению новой культуры, не могли внятно объяснить, что это явления разного уровня и пластов эвенкийской культуры. И тем более не могли противостоять процессу, когда многих сказителей эпоса, наряду с шаманами, подвергли тем или иным репрессиям. В связи с этим публичное исполнение героического эпоса эвенками было прекращено, и как следствие – героический эпос не стал пропагандироваться в качестве необходимой части культурного наследия этноса. С позиций нашего времени, уровня развития нашего общества и науки, конечно, несложно анализировать и осмыслять ушедшую эпоху, видеть положительное и отрицательное, что произошло в жизни эвенков. Но в ту пору нелегко было отделить зерна от плевел. И судьба эвенкийского эпоса, т.е. периоды его бытования в различные годы советского периода, была весьма непростой и во многом зависела от общественно-политической жизни всей большой страны.

Несмотря на все издержки культурной революции в среде эвенков, до Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. героические сказания все-таки продолжали бытовать в их среде. Каждое десятилетие (начиная с 30-х гг.) новой жизни в советском пространстве оставило свой след в эвенкийском фольклоре. 40-е гг. прошлого столетия оказали наименее отрицательное воздействие на фольклорные традиции эвенков. Начало Великой Отечественной войны отодвинуло на второй план борьбу с «предрассудками и пережитками прошлого». С началом первых призывов на фронт исполнение героического эпоса вспыхнуло на короткое время благодаря его особой функциональности, о чем рассказывали в 70–90 гг. многие мужчины-эвенки, вернувшиеся с фронта живыми. Во время фольклорных экспедиций 70–80-х гг. именно от эвенков-фронтовиков удалось записать немало фольклорных произведений различных жанров. Многие рассказывали нам о том, что перед «дальней дорогой на фронт» их благословлял в путь сказитель пением нимнгакама нимнгакана. Иных в далекий путь благословлял шаман, камлая перед отправлением на фронт. Таким образом, жизненная практика показывает, что еще в 40-е гг. прошлого столетия героический эпос эвенков обладал сакральной функциональностью и ис-

пользовался как ритуал проводов на битву-войну, который при этом мог замещать камлание шамана.

В период, когда мы собирали фольклорный материал (1970–2000 гг.), никто из сказителей эпических произведений эвенков не являлся шаманом, но многие из них могли исполнять обряды, заклинания, песни-благопожелания, обладая способностью к заговорам и лечению людей. Как видим, эвенкийские сказители продолжали традицию совмещения функций сказителей эпического наследия с функцией народных лекарей и исполнителей обрядов, которые они могли осуществлять наряду с шаманами.

Вторая половина XX в. характеризуется снижением атеистического давления в отношении фольклора, но, несмотря на это, фольклорные традиции эвенков были существенно утрачены. Несмотря на определенные адаптивные свойства эвенкийского фольклора, с середины XX в. уровень его бытования в повседневной жизни эвенков стал многократно меньшим в сравнении с началом столетия.

Таким образом, учитывая сложность и неоднозначность процесса включения культуры эвенков в общесоветское пространство и отмечая определенные положительные изменения традиционной культуры и условий существования эвенков того времени, приходится констатировать преимущественно отрицательное воздействие политики атеизма на ряд важнейших культурных составляющих этноса. Наряду с утерей тысячелетних мировоззренческих традиций (шаманизма), значительному негативному влиянию подвергся эвенкийский фольклор, прежде всего обрядовый фольклор и эпический жанр.

#### ***Библиографический список***

1. Варламова Г.И. Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. – Новосибирск: Наука, 2002.
2. Увачан В.Н. Путь народов Севера к социализму: опыт социалистического строительства на Енисейском Севере: Ист. очерк. – М.: Мысль, 1971.
3. Увачан В.Н. Годы, равные векам: строительство социализма на Советском Севере. – М.: Мысль, 1984.
4. Широкогоров С.М. Опыт изучения шаманства у тунгусов. – ЗВУ-ИФФ, Ч. I, 1919.
5. Эвенкийские героические сказания / сост. А.Н. Мыреева. – Новосибирск: Наука, 1990. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).



Гроза М.А.

**ВАРИАТИВНОСТЬ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ БАЗОВЫХ ЭЛЕМЕНТОВ  
СТРУКТУРЫ РИТУАЛОВ КИТАЙСКИХ ПОПУЛЯРНЫХ ВЕРОВАНИЙ  
(на примере современного Тайваня)**

*Аннотация. Статья посвящена неизученному в отечественной науке феномену маргинальной области популярных верований о Тайвань – культу демонов (духам людей, погибших не своей смертью), и различным интерпретациям основных базовых элементов структуры данного пласта популярных верований, меняющимся в зависимости от историко-политического контекста.*

*Ключевые слова: ритуал, прагматическая интерпретация ритуала, метафоры демонов, Тайвань.*

Ритуал как специфическая форма религиозной деятельности уже давно является одной из важнейших тем культурной антропологии. Существует огромное количество определений данного феномена, высказываются разные точки зрения на его природу. Со времен эволюционистов вплоть до исследований М. Глакмена и В. Тернера большинство антропологов подходило к изучению ритуала исходя из предпосылки о его религиозной природе, считая его основным, важнейшим способом религиозной практики. Тем не менее, говоря о ритуале, нельзя не вспомнить о дюркгеймовской концепции социальной природы этого феномена, из которой следует, что проявления религиозной жизни можно считать репрезентацией реалий того или иного общества, разделяющего одни и те же религиозные ценности<sup>1</sup>. Оставляя в стороне мало кем поддерживаемый тезис об исключительно религиозной природе ритуала, мы постараемся показать где «работает» дюркгеймовский тезис о ритуале как ингредиенте общественной жизни, отражающем (как и религия в целом) определенный сегмент социальной реальности, но не являющемся источником тех или иных изменений в обществе, а также рассмотреть возможности интерпретации ритуала и его базовых элементов. Интересным, на наш взгляд, примером для иллюстрации могут служить общая схема популярных верований Китая и различные ритуалы как частные случаи этих верований. Мы возьмем один из наиболее репрезентативных секторов традиционной китайской культуры – остров Тайвань. В связи с преемственностью большого числа традиций, а также религиозных верований данный регион по праву может считаться одним из наиболее интересных мест для проведения исследований популярной религиозности. Для удобства и в силу особенностей данного региона мы используем термин, которым и будем оперировать в дальнейшем, – *популярные верования Тайваня*.

Говоря об общей схеме популярных верований, мы будем иметь в виду некий набор базовых категорий, на котором строится вся система этих верований, являющаяся совокупностью кодов, детерминирующих ритуальное поведение тайваньского общества. Данная схема может быть представлена в виде трехкоординатной системы религиозного миропонимания, в рамках которой можно говорить о ритуальном поведении среднестатистического тайваньца, исповедующего популярные верования, а имен-

но: боги-*шэнь*, предки-*цзу* и демоны-*гуй*. Такую точку зрения на классификацию существ «иног мира» популярной религиозности разделяет большинство этнографов и антропологов, проводивших исследования в этой области<sup>2</sup>. Как известно, основными социальными интерпретациями этих классов существ являются *бюрократическая структура общества, маргиналии и система родственных связей* (см.: Р. П. Веллер, А. П. Вульф, Д. К. Джордан<sup>3</sup> и др.). Однако при внимательном рассмотрении становится ясно, что данная система далеко не столь однозначна, как может показаться на первый взгляд. Более того – интерпретации подобных категорий (и ритуалов, в которых они являются основными действующими персонажами) могут изменяться в зависимости от политической и экономической ситуации и, следовательно, могут быть интерпретированы по-разному в зависимости от исторического контекста. Как это может быть выражено в ритуалах популярных верований?

Для ответа на этот вопрос рассмотрим два примера:

вышеупомянутый способ структурирования обитателей потустороннего мира (с точки зрения самих носителей популярной религиозности);

один из самых популярных на Тайване религиозных фестивалей – праздник голодных духов (*гуй цзе*).

Основными источниками при написании данной статьи стали этнографические очерки и материалы антропологов, занимавшихся исследованиями популярной религиозности Тайваня (см. библиографический список к статье), а также наши собственные наблюдения, полученные в ходе полевых исследований.

При рассмотрении обоих примеров мы руководствуемся справедливо отмеченным Робертом Веллером<sup>4</sup> способом трактовки ритуала и его компонентов с точки зрения их *прагматического* и *символического* значений.

Не касаясь подробно вопроса о существовании символического значения ритуалов популярных верований и их структуры, обратим внимание на вариативность их прагматических значений<sup>5</sup>.

Рассмотрим подробнее схему популярных верований Тайваня. Некоторыми исследователями была точно подмечена разница между божествами, демонами и предками. Эта разница заключается в том, являются ли данные категории популярного мировоззренческого комплекса метафорами систем родства или метафорами политической системы общества, а также взаимодействие метафор друг с другом. Как отмечал М. Фридман, в сознании большинства жителей Тайваня (ханьское население) коргорты предков и демонов пополняются из рядов умерших *людей*. И именно через призму метафор человеческого мира происходит их интерпретация как предков или демонов, основное отличие которых заключается в наличии прав и обязанностей у первых (как у живых членов семейств) и отсутствии их у вторых<sup>6</sup>. Впоследствии А. П. Вульфом была выдвинута модель «свой – чужие», позволяющая объяснить категории предков и демонов через категории родственников и маргиналов в контексте системы родства<sup>7</sup>. Так, например, в традиционной китайской среде дух преждевременно умершего (до женитьбы) ребенка мужского пола не может занять место среди *предков* данного семейства и автоматически становится голодным духом / демоном – *гуй*. Однако выход для такого «маргинала» все же есть: единственной возможностью для него сменить статус демона на статус предка является «открытие» неких родственных связей по мужской линии, дающее право табличке с его именем занять место на семейном алтаре и принимать положенные жертвоприношения<sup>8</sup>.

Таким образом, видно, что в обеих ситуациях возможностью изменить статус демона на статус предка является «найденная» или сфальсифицированная родственная связь покойного «маргинала» по мужской линии.

Другой вариант – изменение статуса демона на статус божества. Несколько нам известно, такие случаи сравнительно немногочисленны. Одним из интересных примеров может быть случай, описанный Д. К. Джорданом в 1972 г.: почитание духа-демона девицы в качестве божества (со всеми оказываемыми божеству почестями). Произошло это, как объясняли местные жители, по неоднократному настоянию самого демона, сопротивляться чему было совершенно невозможно<sup>9</sup>. Подобного рода примеры также можно найти и у других авторов, уделявших внимание феномену изменения статуса демонов и их обожествления. С этой целью Вульф классифицировал категорию демонов в популярной культуре по двум признакам:

демоны как политические маргиналы (демоны-нищие, демоны-бандиты);

демоны как маргиналы в системе родственных отношений (противопоставление «свои - чужие»)<sup>10</sup>.

Причем и тех и других можно отнести к двум категория – тех, кого почитают, и тех, кого не почитают.

Таким образом, статус демонов-гуй не является чем-то неизменным. В основном это касается системы родства. Если же речь идет о демонах в политическом контексте, то здесь к возможности изменения статуса добавляется свойство вариативности его прагматических интерпретаций, что, в свою очередь, зависит и от исторического контекста<sup>11</sup>. Немаловажную роль в получении статуса божества играет растущая в народе популярность такого демона, а также его способность выполнять прошения верующих.

Ситуация вариативности прагматических значений базовых элементов структуры может быть спроецирована на ритуал как таковой. Рассмотрим в качестве примера один из наиболее популярных ежегодных ритуалов, проводившийся на территории всего острова Тайвань, – праздник голодных духов (*гуй цзе*), также называемый фестивалем голодных духов (миньнанский диалект: *Tiong-goan-choeh*). Он проводится в пятнадцатый день седьмого месяца по лунному календарю, и длится весь седьмой месяц, проходя несколько основных стадий: Моление о спасении духов, заключенных в адах (*Луду*), «открытие» врат ада, «уличные» жертвоприношения голодным духам, храмовые подношения голодным духам, съедание подношений, поклонение предкам, закрытие врат адов<sup>12</sup>. В контексте данной статьи наиболее интересной и показательной частью является ритуал подношения голодным духам и съедание этих подношений.

Как уже было сказано, категория демонов-гуй можно рассматривать не как некую константу потустороннего мира популярной религиозности, а лишь как набор признаков, которым могут обладать или не обладать персонажи загробного мира. Другими словами, «демоны» оказываются образцами неких чужаков / маргиналов, не имеющих возможности занять определенную ячейку в той или иной системе. Основной же разницей (и ее индикатором) между метафорами божеств, предков и демонов является не что иное, как способ их почитания. Нетрудно заметить, что в отличие от весьма четко оформленной идеи божеств и предков (наличие мифологии, культа) идея демонов всегда оставалась весьма неопределенной, гораздо менее идеализированной. Вероятно, причина заключается в той самой вариативности прагматических интерпретаций категории демонов-гуй, которые в зависимости от историко-социального контекста могли становиться удобной метафорой для меняющихся форм маргинальности (в отличие от категорий «не маргиналов», остававшихся более стабильными). Очевидно, категории божеств, предков и демонов, по сути, не отличаются друг от друга ничем, кроме отражения в мировоззренческих концепциях людей, для которых такая степень рефлексивности зависит от двух контекстуальных факторов – исторического и социального. Таким образом,

суть проблемы лежит в восприятии тех или иных объектов / персонажей группой людей конкретного социума, в конкретном месте и времени, вследствие чего говорить о какой-то «объективной реальности» не приходится. Однако, несмотря на то, что маргиналов принято сторониться, чувство жалости и сострадания всегда считалось одной из добродетелей, и поэтому во время проведения каких-либо ритуалов определенная доля внимания таким существам все же уделяется. Так, Роберт Веллер, сравнивая ритуал жертвоприношений голодным духам с ритуалом петушиных боев на Бали, описанный в свое время Гиртсом инициал, писал: «Ритуал может быть очень важен именно потому, что языком ритуала можно сказать то, о чем не говорят напрямую»<sup>13</sup>.

Наиболее интересным фактом, подтверждающим вариативность прагматических интерпретаций данного ритуала со временем, является разница между тем, как он проводился во времена японского правления (1895 – 1945) и впоследствии (1945–1987)<sup>14</sup>. На первом этапе существования ритуала, описываемого Веллером, прагматическая интерпретация метафоры «демонов» сводилась прежде всего к маргиналам политической системы общества – разного рода бандитам. На втором этапе она свелась к маргиналам системы родства, что было обусловлено сменой прагматической интерпретации содержания ритуала. Такая ситуация связана не только с историко-политическими (контроль и запреты японских властей), но и экономическими факторами развития Тайваня во второй половине XIX–XX вв. Информацию о брутальной и зачастую кровавой форме проведения церемонии кормления голодных духов в конце XIX – первой половине XX вв. можно найти в разных источниках того времени<sup>15</sup>. Не станем подробно описывать порядок проведения церемонии. Отметим лишь, что она отличалась от варианта, имеющего место в наше время<sup>16</sup>. Все это было прагматической интерпретацией социальных проблем того времени, выражаемых через ритуал<sup>17</sup>. Нищие, попрошайки, грабители, безработная беднота (единственной надеждой которой было получить работу на камфорном производстве, являвшемся монополией японцев), бездомные и другие представители маргинальных (по отношению к политической структуре) слоев общества, хватающие подношения с бамбуковой конструкции перед храмом, дерущиеся и калечащие друг друга за них – все эти люди брали на себя роль тех самых голодных духов, которых всегда так боялись местные жители.

После 1940-х гг. ситуация изменилась, и на смену «демонам-бандитам» пришли «демоны - не имеющие родственных связей» (маргиналы иного порядка). Символическая оболочка ритуала осталась прежней, прагматическая интерпретация изменилась. После того как проблема огромного количества безработной, ведущей полубандитский образ жизни бедноты ушла в прошлое, понятие маргинала в общественных кругах стало ассоциироваться со стариком, за которым некому ухаживать. Одной из причин такой ситуации стала «молодежная революция», позволившая все большему количеству молодых людей руководствоваться в вопросах брака своими собственными установками, зачастую полностью игнорируя родителей. По результатам некоторых исследований подобный конфликт поколений привел к увеличению числа суицидов женщин в возрасте старше 60 лет<sup>18</sup>, что и привело к возникновению нового варианта социальной интерпретации метафоры демонов.

Таким образом, можно наблюдать, каким образом метафоры маргиналий одного порядка могут заменять метафоры другого. Структура кодов ритуала, определяющая интерпретацию тех или иных объектов системы не изменяется в принципе, являясь, по сути, легко адаптируемой и идеологизируемой структурой, держащейся на трех китах: родственных связях, бюрократии, маргиналах. Однако может изменяться способ прагматической интерпретации элементов системы и ритуала.

### **Библиографический список**

- De Groot J. J. M. The religious system of China. – Vol. 3. – Leiden, 1897.
- Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. – N.Y.: The Free Press, 1995.
- Feuchtwang S. Domestic and communal worship in Taiwan // Religion and Ritual in Chinese Society / Ed. by A.P. Wolf. – Stanford: Stanford University Press, 1974. – P. 105-131.
- Freedman M. Rites and duties, or Chinese Marriage. – Stanford, 1967.
- Harrell S. When a Ghost Becomes a God // Religion and Ritual in Chinese Society / Ed. by A.P. Wolf. – Stanford: Stanford University Press, 1974. – P. 193-207.
- Henry Wei Yi-min, Coutanceau S. Wine for the gods. An account of the religious traditions and beliefs of Taiwan. – Taipei, 1976. – P. 154-158.
- Hymes D. Foundations in sociolinguistics, an ethnographic approach. – Philadelphia, 1974.
- Jordan D. Gods, Ghosts, and Ancestors. The Folk Religion of a Taiwanese Village. – Berkley; Los Angeles; L.: University of California Press, 1972.
- Mackay G.L. From Far Formosa. – N.Y., 1895.
- Taiwan Sheng Tongzhi (Complete Gazetteer of Taiwan Province) / Compiled by the Taiwan Sheng Wenxian Weiyuanhui (Тайваньский Комитет по науке). – Taipei: Zhongwen Tushu, 1980.
- Seichiro S. Taiwan jiuquan xisu xinyang (Old Customs and Traditional beliefs of Taiwan). – Taipei, 1934.
- Sylverstein M. Shifters, linguistic categories, and cultural description, 1976.
- Weller R. Bandits, Beggars, and Ghosts: The Failure of State Control over Religious Interpretation in Taiwan // American Ethnologist. – 1985. Vol. 12, No. 1. – P. 46-61.
- Weller R.P. Unities and diversities in Chinese religion. Seattle. University of Washington Press, 1987.
- Wolf A. Gods, Ghosts, and Ancestors // Religion and Ritual in Chinese Society / Ed. by A. P. Wolf. Stanford: Stanford University Press, 1974. P. 147-148.
- Wolf M. Women and the family in Rural Taiwan. Stanford, 1972.

---

<sup>1</sup> Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. – N.Y.: The Free Press, 1995 – P. 35.

<sup>2</sup> De Groot J. J. M. The Religious System of China. – Vol. III. – Leiden, 1897; Feuchtwang S. Domestic and Communal Worship in Taiwan // Religion and Ritual in Chinese Society / Ed. by A.P. Wolf. – Stanford: Stanford University Press, 1974. – P. 105-131; Harrell S. When a Ghost Becomes a God. // Religion and Ritual in Chinese Society / Ed. by A.P. Wolf. – Stanford: Stanford University Press, 1974. – P. 193-207; Jordan D. Gods, Ghosts, and Ancestors. The Folk Religion of a Taiwanese Village. – Berkley; Los Angeles; L.: University of California Press, 1972 и др.

<sup>3</sup> Weller R. Bandits, Beggars, and Ghosts: The Failure of State Control over Religious Interpretation in Taiwan // American Ethnologist. – 1985. – Vol. 12, No. 1. – P. 46-61; Jordan D. Gods, Ghosts, and Ancestors. The Folk Religion of a Taiwanese Village. – Berkley; Los Angeles; L.: University of California Press, 1972; Wolf A.P. Gods, Ghosts, and Ancestors// Religion and ritual in Chinese society. – Stanford, 1974.

<sup>4</sup> Weller R. Bandits, Beggars, and Ghosts: The Failure of State Control over Religious Interpretation in Taiwan (American Ethnologist, 1985. – Vol. 12, No. 1. – P.46-41.

<sup>5</sup> Понятие «прагматического» значения пришло из социолингвистики. Смысл его в том, что носитель языка зачастую не может иметь стройную систему представлений о нем и тем более – о его символической структуре. Прагматические же интерпретации структуры не только могут быть связаны с социальными институтами, но и отображать смыслы повседневной реальности и отношений. Так и в том, что касается конкретных ритуалов или религий в целом, можно говорить о неких детерминирующих их «кодах» или «кодах мышления». См.: Hymes D. Foundations in sociolinguistics, an ethnographic approach. – Philadelphia, 1974; Sylverstein Michael. Shifters, linguistic categories, and cultural description, 1976.

<sup>6</sup> Freedman M. Rites and duties, or Chinese Marriage. – Stanford, 1967. – P. 99.

<sup>7</sup> Wolf A. Gods, Ghosts, and Ancestors... – P. 147-148.

<sup>8</sup> Ibid. – P. 148-149. Впрочем, некоторые авторы говорят противоположное (См. Henry Wei

Yi-min, Coutanceau S. Wine for the gods. An account of the religious traditions and beliefs of Taiwan. – Taipei, 1976. – P.154-158).

<sup>9</sup> Jordan D. Gods, Ghosts, and Ancestors... – P. 165-166.

<sup>10</sup> Под «чужими» понимаются духи, имеющие статус предков чужого рода. Таким образом, всех духов в контексте родственных отношений можно условно отнести к категории первоначально имевших статус «предков».

<sup>11</sup> Harrell S. When a Ghost Becomes a God... – P. 193-207.

<sup>12</sup> Подробнее о празднике голодных духов, см.: Henry Wei Yi-min, Coutanceau S. Wine for the gods... – P.72-84; Weller R.P. Unities and Diversities in Chinese Religion. – Seattle, 1974. – P.1-37, 60-90 и др.

<sup>13</sup> Weller R.P. Unities and Diversities in Chinese Religion. – Seattle: University of Washington Press, 1987. – P. 69.

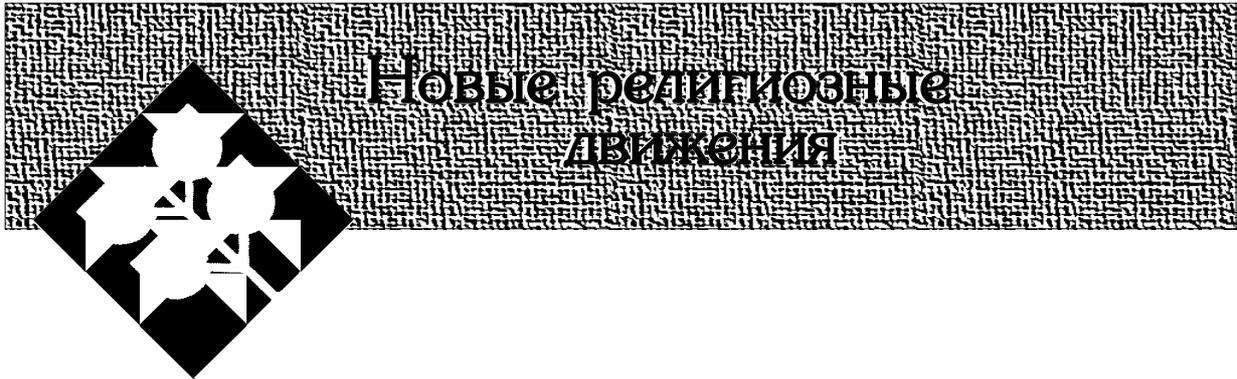
<sup>14</sup> Ibid. – P. 74.

<sup>15</sup> См.: Mackay G.L. From Far Formosa. – N.Y., 1895; Taiwan Sheng Tongzhi (Complete of Taiwan Province), compiled by the Taiwan Sheng Wenxian Weiyuanhui (Taipei: Zhongwen Tushu); Suzuki Seichiro. Taiwan jüguan xisu xinyang (Old Customs and Traditional beliefs of Taiwan). – Taipei, 1934, и др.

<sup>16</sup> «Как только время подошло и появился первый дым, толпы людей начали взбираться на ко пи: каждый спешно старался встать а головы другим... К тому времени ко пи была заполнена людьми, с энтузиазмом воруящими подношения, толкающими, кричащими, и отбирающими все это друг у друга. Некоторых столкнули вниз с платформы. Они говорят, что под защитой демонов им ничего не грозит, на деле же, многие оказываются покалеченными и убитыми» (Suzuki Seichiro. Taiwan jüguan xisu xinyang... – P. 473).

<sup>17</sup> Подробнее см. Weller R.P. Unities and Diversities in Chinese Religion... – P.76-80.

<sup>18</sup> Wolf M. Women and the family in Rural Taiwan. – Stanford, 1972.



Сульженко М.В.

#### НЕТ DREADLOCKS – НЕТ ВЕРЫ: К ВОПРОСУ ИЗУЧЕНИЯ АНТРОПОЛОГИИ РАСТАФАРИАНСТВА

*Аннотация. В этой статье анализируется один из самых значительных элементов антропологии растафарианства – dreadlocks. Эта прическа важна для всех растафари. В этом исследовании были проанализированы отношение растафари к dreadlocks и их символика. Опираясь на полевой материал, представленный в работах западных исследователей (Gerald Hausman, Barry Chevannes, Noel Leo Erskine, Ras Steven, Werner Zips), интервью и биографии растафари, мы можем сказать, что dreadlocks – символ веры и спасения. Эта прическа утверждает новую судьбу человека – растафарианскую судьбу. Dreadlocks определяют религиозную идентичность растафари и являются результатом трансформации человека. Изучение dreadlocks играет большую роль в исследовании антропологии растафарианства.*

*Ключевые слова: антропология, растафари, dreadlocks, anthropology, Rastafari, dreadlocks.*

«Ибо вот, ты зачнешь и родишь сына, и бритва не коснется головы его, потому что от самого чрева младенец сей будет назорей Божий, и он начнет спасать Израиль от руки Филистимлян» (Суд 13:5). С этого запрета начинается не только жизнь Самсона, но и духовный путь растафари. Не случайно этот библейский герой так любим и значим в растафарианстве<sup>1</sup>. Волосы сыграли решающую роль в его судьбе. И для растафари dreadlocks<sup>2</sup> являются важнейшим элементом их жизни, отличительной особенностью образа человека. Почему для последователей растафарианства данная прическа имеет столь высокое значение? Ответ на этот вопрос позволит нам понять истоки трепетного отношения растафари к dreadlocks и выделить общий для всех растафарианских общин и один из основополагающих антропологических элементов данного учения. Сегодня можно увидеть молодых людей с dreadlocks в Европе, США и России. Популяризация этой прически может способствовать интересу к растафарианству, обращению молодых людей к идеям растафари, так как в ней отражаются главные принципы этого религиозного течения. Данное исследование позволит понять, почему dreadlocks отведена подобная роль в растафарианстве, и представляется достаточно актуальным в современном контексте. Проанализировав полевой материал, представленный в работах западных исследователей (Gerald Hausman<sup>3</sup>, Barry Chevannes<sup>4</sup>, Noel Leo Erskine<sup>5</sup>, Ras Steven<sup>6</sup>, Werner Zips<sup>7</sup>), интервью и биографии растафари и тексты песен исполнителей реггей<sup>8</sup>, можно сделать вывод, что, с одной стороны, dreadlocks определяют религиозную идентичность последователей растафарианства, а с другой, – являются результатом трансформации человека. Аргументировать это утверждение можно, проанализировав отношение растафари к dreadlocks и их символику.

## Dreadlocks и религиозная идентичность

Важный элемент образа человека, отличающий растафарианство от других религиозных верований, – внешний вид последователей, а именно – особая прическа. Волосы, заплетенные в dreadlocks, – своеобразная «визитная карточка» каждого растафари. Данный атрибут не обязателен для всех последователей<sup>9</sup>, но во многом определяет их религиозную идентичность. Растафари относятся презрительно к тем, кто не носит dreadlocks, отождествляют их с Вавилоном: «Jah would never give the power to a baldhead<sup>10</sup> / Run come crucify the Dread»<sup>11</sup>. Можно сказать, что появление dreadlocks в некоторой степени носит характер инициации: «...он [Боб Марли] начал объяснять мне, как живут раста... После многих лет еженедельных мучений с горячим гребнем я убрала его подальше... Но когда я перестала распрямлять волосы, тетушка начала беспокоиться: «Боже, Рита, должно быть, курит эту проклятую траву, которая лишает ума и доводит до тюрьмы!»»<sup>12</sup>. В этих воспоминаниях Риты Марли мы видим отождествление образа растафари с прической, т.е. с dreadlocks. Причем для человека с африканскими корнями ее наличие было обусловлено всего лишь отсутствием должного внимания к своим волосам (если им позволяли расти естественно, то они сами заплетались в пучки, т.е. dreadlocks)<sup>13</sup>. Таким образом, наличие dreadlocks было важным свидетельством осознания своей религиозной идентичности. Для растафари это был знак, свидетельствующий о принадлежности к общине. Как только у тебя появлялись dreadlocks, для себя и для всех ты становился последователем растафарианства. Также по представлениям растафари пророки, упоминающиеся в Библии, и Иисус Христос носили dreadlocks<sup>14</sup>. Это может свидетельствовать об отождествлении библейских персонажей с растафари. То есть для них пророки и Иисус Христос были выдающимися представителями растафарианской общины.

### Dreadlocks – образ льва

Растафари считали, что эфиопские воины носили определенную прическу. Утверждая в своем учении возвращение к истокам, подчеркивая свое африканское происхождение, они переняли эту прическу, идентифицируя себя как духовных воинов императора Хайле Селассие I. Один из титулов последнего императора Эфиопии, утвердившийся в растафарианстве, – Conquering Lion of the Tribe of Judah<sup>15</sup>. Таким образом, растафари ссылались не только на прическу воинов императора, но и на его образ льва. В растафарианстве dreadlocks символизируют гриву льва, борода и dreadlocks – это образ льва, который принимает каждый растафари. Ноэль Лео Эрскин приводит ответ одного из растафари на вопрос «Почему ты носишь dreadlocks?»: «You know brethren, my overstanding is that the locks and the beard is about the lion look. His majesty Haile Selassie is the lion of the tribe of Judah; therefore, we represent the lion look. You, my brethren represent the lamb look, but Rasta man the lion look» (Ras Tafioritta)<sup>16</sup>. То есть каждый растафари, нося dreadlocks, не только подчеркивает свое возвращение к истокам и позиционирует себя как духовный воин, но и утверждает свое превосходство над другими. Он противопоставляет себя и своих братьев остальным – Вавилону: «This dreadlocks (knots) upon I head and chin signify a difference and a distance between I and Babylon. The further into the woods or high hillside that man go the more natural man become, more ancient»<sup>17</sup>. Здесь также можно отметить мнение Н. Л. Эрскина о том, что образ льва, принимаемый растафари, помогает им освободиться от рабства колониализма<sup>18</sup>. То есть момент противопоставления растафари и общества как духовных воинов и грешников, львов и ягнят помогал самоутвердиться членам общины как независимым, свободным людям.

### **Dreadlocks и неприкосновенность тела**

Для растафари было важно сохранить первозданный вид человека, т.е. такой, каким его сотворил Jah: «Запрещено осквернять облик Человека надрезами, бритьем, татуировкой, уродованием тела»<sup>19</sup>. Таким образом, можно сказать, что под физическим совершенством подразумевалось максимальное соответствие тому, что сотворил Jah, т.е. Адаму и Еве. В некотором смысле для растафари было важным ощущение своей естественности, близости к первопредкам. Это могло давать осознание в себе образа и подобия божьего. Часто последователи растафарианства проводят параллель между собой и назореями: «So the man, who is reading the Bible, is validating his locks, he is saying that he is a Nazarene, because it is said that the Nazarene did not comb their hair and they let the locks of their hair grow»<sup>20</sup>. То есть растафари в Библии находят объяснение появления dreadlocks: запрет на стрижку волос – все это следствие обета, данного Jah.

### **Dreadlockst – источник силы**

По мнению растафари, длинные волосы, заплетенные в dreadlocks, являются источником силы. Эта идея базируется на оригинальной интерпретации легенды о Самсоне и ее отголосках в растафарианском фольклоре. Как пример, подтверждающий сказанное выше, можно привести отрывок из рассказа одного растафари о современном Самсоне, записанный Джеральдом Хаусманом: «Как я уже сказал, Самсон был очень большой, очень грузный человек. Он никогда не боялся, что кто-то может у него что-то украсть, но однажды его волосы попали в молотилку, и ему пришлось отрезать какую-то их часть. И из-за этого он стал уязвим»<sup>21</sup>. Здесь мы видим яркое подтверждение того, что для растафари dreadlocks выступают как источник силы, своеобразный оберег, гарант того, что Jah охраняет от зла.

Тематика dreadlocks встречается и в текстах исполнителей реггей: «Keep your culture: / Don't be afraid of the vulture! / Grow your dreadlock: / Don't be afraid of the wolf-pack!.../...David slew Goliath with a sling and a stone; / Samson slew the Philistines with a donkey jawbone»<sup>22</sup>. В этой песне Роберта Марли мы видим обращение к Ветхому Завету. Автор ссылается на две ветхозаветные легенды. Первая ? о Давиде, вторая ? о Самсоне. Можно привести прямое соответствие этим строкам в Библии:

1. «Так одолел Давид Филистимлянина пращею и камнем, и поразили Филистимлянина и убил его; меча же не было в руках Давида» (1 Цар 17:50);

2. «Нашел он свежую ослиную челюсть, и, протянув руку свою, взял ее, и убил ею тысячу человек» (Суд 15:15).

Здесь мы видим интерпретацию dreadlocks Роберта Марли – они дают силу и свидетельствуют об африканском происхождении. Он говорит слушателю: с этой прической ты силен так же, как Давид и Самсон, потому что ты растафари и тебя оберегает Jah. Необходимо отметить, что Роберт Марли, как и все растафари, считал свои dreadlocks предметом гордости. Здесь необходимо отметить, что многие исполнители реггей в своих текстах уделяли внимание dreadlocks как источнику силы и знаку их африканского происхождения и веры.

### **Dreadlocks: символ веры и орудие спасения**

В растафарианстве dreadlocks – символ веры, символ договора между растафари и Jah: «The dreadlocks upon man head is the outer manifestation of the Covenant of Love made within man heart, between Jah and His Ancient servant, that man should live up to His Commandments, so that righteousness

will cover the earth like water covereth the sea. Therefore I an'I dreadlocks is I an'I fullest physical reflection of the Love of the Living I»<sup>23</sup>. То есть dreadlocks не только символизируют духовную и нравственную свободу черного человека от колониального мира, его оппозицию грешному Вавилону и движение к святости предков, к своим истокам, но и его веру и любовь к Jah. Dreadlocks – это печать, скрепляющая договор между Jah и человеком, это символ послушания и исполнения заповедей Jah.

Для многих растафари dreadlocks стали атрибутом своей национальности и религиозной принадлежности, символом спасения. То есть dreadlocks отражают идею возвращения к своим истокам, веру, которая дает избавление от страданий и греха. Здесь необходимо упомянуть, что, по мнению растафари, dreadlocks – не только знак веры, но и неотделимая часть ее, символ договора с Jah, то, что дает силу. Можно даже отождествить dreadlocks с верой в свою избранность и истоки, верой в свое единство с Jah, верой в Jah. Dreadlocks – как печать, скрепляющая договор с Jah, обозначают веру растафари и исполнение божественных заповедей, а следовательно, путь к спасению. Подтвердить это можно не только трепетным отношением растафари к своим dreadlocks, но и некоторыми историческими событиями. Показательным является попытка пострижения волос у членов растафарианской общины. Так в 1976 г. со стороны Эфиопской Православной церкви поступило распоряжение всем православным растафари остричь свои dreadlocks в знак отказа от еретического поклонения Хайле Селассие I. Многие восприняли это как отречение от своей веры. Исходя из всего, уже написанного о dreadlocks, можно интерпретировать данное распоряжение как призыв отказаться от своей идентичности, своего «Я», от договора с Jah и заповедей. Именно так понимался растафари этот, казалось бы, незначительный атрибут их внешнего вида. Самым точным здесь будет определение, которое дал dreadlocks Джеральд Хаусман: «Некоторые самые реакционные члены братства... носят свои дредлики как ковчег спасения, который олицетворяет их веру...»<sup>24</sup>.

Здесь необходимо отметить, что в России существует идея спасения с помощью dreadlocks. Так, среди людей, интересующихся растафарианством и на тематических русскоязычных сайтах можно встретить своеобразную интерпретацию спасения: когда наступит конец света, Jah узнает праведников по dreadlocks и вытащит их на небо. То есть dreadlocks – орудие, с помощью которого осуществляется спасение и без которого оно невозможно. Подобные идеи не встречаются в зарубежной исследовательской литературе и не характерны растафари на Ямайке. Данное понимание спасения может быть связано с акцентом на внешнюю сторону учения и его тесной связью с поп-культурой. То есть в России растафарианство появилось как часть молодежной субкультуры, связанной с музыкой реггей, поэтому глубоким изучением идей растафари занимались немногие, а предпочтение отдавалось внешним проявлениям – таким как оригинальный внешний вид, особый язык и курение марихуаны. К тому же отсутствие исследовательской литературы на русском языке и оригинальных текстов растафари способствуют самостоятельной трактовке учения и творчеству.

Подводя итог, необходимо сказать, что dreadlocks не только определяют религиозную идентичность последователей растафарианства, но и являются следствием трансформации человека. Данная прическа – «печать», скрепляющая договор с Jah, источник силы, элемент, подчеркивающий африканское происхождение растафари, оппозицию миру грешников – Вавилону. Dreadlocks определяют судьбу растафари как последователей данного учения, подчеркивают их принадлежность к растафарианской общине и утверждают их спасение. Помимо того, dreadlocks являются следствием трансформации человека, обратившегося к Jah. С их появлением меняется сам человек, а не только его облик. По мнению членов раста-

фарианских общин, если у тебя нет dreadlocks, то ты не растафари, ты не исполняешь заповедей Jah, ты не един с Jah, у тебя нет веры и ты не спасешься. Таким образом, мы видим, что dreadlocks – один из основополагающих антропологических элементов в растафарианстве. Без изучения dreadlocks невозможна реконструкция учения растафари о человеке. Поэтому данной проблематике необходимо уделять внимание при изучении антропологии растафарианства.

### **Библиографический список**

Кебра Нагаст. Книга мудрости Растафари / вст. и ком. Джеральда Хаусмана. – СПб.: – Амфора, 2006.

Марли Рита. No woman No cry: Моя жизнь с Бобом Марли. – СПб.: Амфора, 2008.

Сосновский Н.А., Культура растафари в зарубежной литературе: пан-африканизм, Ветхий Завет и рок-музыка [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. ? Режим доступа: [www.africana.ru](http://www.africana.ru), свободный.

Barrett Leonard E. The Rastafarians. – Boston: Beacon Press, 1997.

Chevannes Barry. Rastafari. Roots and ideology. N.Y., 1994.

Erskine Noel Leo. From Garvey to Marley: Rastafari theology. – Gainesville: University Press of Florida, 2007.

Marley Bob. Rastaman live up! // Confrontation. Tuff Gong/Island Records, released. May 1983.

Marley Bob. Time Will Tell // Kaya. Island Records, released April 1978.

Ras Steven. Rastafarian Mysticism: An Introduction to the Mysteries of Nyahbinghi, Infinity Publishing.com, 2004.

Zips Werner. Rastafari: a universal philosophy in the third millennium. – Kingston, 2006.

---

<sup>1</sup> Растафарианство – религиозно-политическое движение, возникшее в начале XX в. (30-е гг.) на Ямайке, а позже распространившееся во всем мире. Название происходит от имени обожаемого последнего императора Эфиопии Ras Tafari Macconnen'a, где Ras – глава семейства, князь, – аристократический титул в Эфиопии, а Macconnen – традиционное название должности правителя одной из северных областей Эфиопии. Важнейшие идеи растафари: Бог един и его имя Jah (производное от Иегова); Хайле Селассие I (это имя Ras Tafari Macconnen получил при коронации 11 февраля 1917 г.) – воплощение Бога на земле, принадлежит к династии Соломона, он освободит черный народ от рабства и угнетений.

<sup>2</sup> Dreadlocks – «ужасные локоны», пучки волос, в которые они заплетались у растафари чаще всего естественным образом (при отсутствии ухода). Подобное описание dreadlocks дает Рита Марли (Марли Рита. No woman No cry: Моя жизнь с Бобом Марли. – СПб.: Амфора, 2008. – С. 59-60). Стали символом растафари в 1940-х.

<sup>3</sup> Кебра Нагаст: Книга мудрости Растафари / вст. и ком. Джеральда Хаусмана. – СПб.: Амфора, 2006.

<sup>4</sup> Chevannes Barry. Rastafari. Roots and ideology. – N.Y., 1994.

<sup>5</sup> Erskine Noel Leo. From Garvey to Marley: Rastafari theology. Gainesville: University Press of Florida, 2007.

<sup>6</sup> Ras Steven. Rastafarian Mysticism: An Introduction to the Mysteries of Nyahbinghi, Infinity Publishing.com, 2004.

<sup>7</sup> Zips Werner. Rastafari: a universal philosophy in the third millenium, Kingston, 2006.

<sup>8</sup> Данный вид источников имеет значение при изучении растафарианства, так как в текстах песен исполнителей реггей отражены основные идеи растафари, их интерпретация отдельными представителями общины. Популярность этого музыкального стиля послужила поводом для распространения данного учения за пределами Ямайки, а неопиты воспринимали в первую очередь слова своих кумиров-певцов, а потом уже тексты значимых для растафари книг (The Kebra Nagast, The Promised Key, The Holy Piby – The Blackman's Bible). Также стоит отметить, что растафарианство опирается преимущественно на устную традицию и авторитет старейшин общин, толковавших Библию и Кебра Нагаст. Для людей, не живущих на Ямайке, именно исполнители реггей играли роль авторитетных наставников.

<sup>9</sup> Клиппи – люди, привлеченные в растафарианство духовной неудовлетворенностью, но полностью не идентифицирующие себя с растафари – не носили dreadlocks (подробнее об этом – Сосновский Н. А., Культура растафари в зарубежной литературе: пан-африканизм, Ветхий Завет и рок-музыка [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – Режим доступа: [www.africana.ru](http://www.africana.ru), свободный).

<sup>10</sup> Baldhead – человек с гладкой головой, т.е. без dreadlocks. Так часто называли всех не относящихся к растафарианской общине, то есть принадлежащих Вавилону или растафари без dreadlocks (подробнее об этом: Сосновский Н.А. Культура растафари в зарубежной литературе: пан-африканизм, Ветхий Завет и рок-музыка [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – Режим доступа: [www.africana.ru](http://www.africana.ru), свободный).

<sup>11</sup> «Jah никогда не даст силу baldhead’у, спешащему прийти убивать Dread’a» (Marley. Bob. Time Will Tell // Кауа. Island Records, released April 1978

<sup>12</sup> Марли Рита. No woman No cry: Моя жизнь с Бобом Марли. – СПб.: Амфора, 2008. – С. 61.

<sup>13</sup> Сейчас чаще всего искусственно заплетают dreadlocks.

<sup>14</sup> Подробнее об этом: Erskine Noel Leo. From Garvey to Marley: Rastafari theology. – Gainesville: University Press of Florida, 2007. – P. 110.

<sup>15</sup> Воинствующий Лев Племена Иудейского.

<sup>16</sup> «Ты знаешь, брат, в моем понимании локоны и борода – образ льва. Его величество Хайле Селассие – лев племени иудейского; поэтому мы принимаем образ льва. Ты, мой брат, ягненок, но растаман – лев» (Erskine Noel Leo. From Garvey to Marley. Rastafari theology. – Gainesville, 2007. – P. 166-167).

<sup>17</sup> Рас Стивен приводит объяснение символики dreadlocks, данное Iah C: «Dreadlocks у меня на голове и подбородке символизируют различие и дистанцию между мной и Вавилоном. Дальше в лесах и на склонах крутых холмов человек становится более естественным, более древним» (Ras Steven. Rastafarian Mysticism: An Introduction to the Mysteries of Nyahbinghi. – Infinity Publishing.com, 2004. – P. 19).

<sup>18</sup> Подробнее об этом: Erskine Noel Leo. From Garvey to Marley. Rastafari theology. – Gainesville, 2007. – P. 107.

<sup>19</sup> Манифест растафари из «Полной растафарианской Библии» раса Брауна / [пер. с англ. Н.А. Сосновского] // Сосновский Н.А. Культура растафари в зарубежной литературе: пан-африканизм, Ветхий Завет и рок-музыка [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – Режим доступа: [www.africana.ru](http://www.africana.ru), свободный.

<sup>20</sup> «Человек, читавший Библию и обосновывающий свои локоны, говорит, что он назорей, потому что сказано, что назорей не расчесывает свои волосы и дает им расти локонами» (Zips, Werner&. Rastafari: a universal philosophy in the third millennium. – Kingston, 2006. – P. 30).

<sup>21</sup> Кебра Нагаст: Книга мудрости Растафари / вст. и ком. Джеральда Хаусмана. – СПб.: Амфора, 2006. – С. 43.

<sup>22</sup> «Держись своей культуры:/Не бойся коршунов!/Расти свои дредлоки:/Не бойся волчьей стаи!.../...Давид победил Голиафа пращой и камнем;/Самсон погубил филистимлян ослиной челюстью» (пер. с англ. В. Соловьева) - Marley, Bob. Rastaman live up! // Confrontation. Tuff Gong/Island Records, released May 1983.

<sup>23</sup> Рас Стивен приводит объяснение символики dreadlocks, данное Iah C: «Dreadlocks на голове человека - внешнее проявление Договора Любви в сердце человека между Jah и Его Древним слугой, что он будет жить по Его Заповедям, так эта праведность будет наполнять землю как вода море. Поэтому мои dreadlocks - полное телесное отражение Любви Jah» (Ras Steven. Rastafarian Mysticism: An Introduction to the Mysteries of Nyahbinghi. – Infinity Publishing.com, 2004. – P. 19).

<sup>24</sup> Кебра Нагаст: Книга мудрости Растафари / вст. и ком. Джеральда Хаусмана. – СПб.: Амфора, 2006. – С. 40.



Поповкина Г.С., Поповкин А.В.

### «ПРАВОСЛАВНОЕ» ЗНАХАРСТВО И ЦЕРКОВЬ: ПРОБЛЕМА ОТНОШЕНИЙ

*Аннотация.* Большинство восточнославянских знахарей в наши дни считают себя православными, посещают церковные службы, используют в лечебных обрядах православные атрибуты. Тем не менее Церковь не приемлет знахарское врачевание даже в его современном виде. В статье на основании полевых материалов, анализа церковной и богословской литературы проводится исследование отношений Церкви и знахарства, выявляются их антропологические основания.

*Ключевые слова:* православие, знахарство, врачевание, мировоззрение, традиционная медицина.

Приступая к рассмотрению проблемы отношения Православной Церкви и знахарства, следует отметить, что для самой Церкви такой проблемы, по сути, нет – с момента своего возникновения она однозначно не приемлет любые формы магии и колдовства, включая лечебные. Однако и Церковь, и знахарство в ходе истории претерпели ряд культурных изменений. В первую очередь это, конечно, касается знахарства – оно утратило многие языческие формы, в полной мере воплощая известное русское двоеверие. Современные знахари в своей практике используют церковную утварь, молитвы и т.п. С другой стороны, Церковь в наши дни гораздо мягче смотрит на многие вопросы. И тем не менее ее неприятие знахарства не изменилось. До сих пор в науке не предпринимались попытки выявления оснований этого устойчивого отрицательного отношения Церкви к знахарству, ведь на первый взгляд в мировоззрениях этих двух традиций немало общего, обе они своей верой в возможность чудесного исцеления, казалось бы, противостоят медицине научной.

Очевидно, что решение названной проблемы требует более детально-го проникновения в сущность рассматриваемых традиций. Начнем со знахарства. Прежде всего сформулируем рабочее определение знахаря. Возьмем за основу данное М.М. Громыко определение, характеризующее внешнюю сторону явления знахарства: «Знахарь – знаток народного природоведения, народной медицины и ветеринарии, который применяет травы и другие лечебные средства, сопровождая их молитвами или наговорами, нередко представляющими собой импровизацию известных молитв»<sup>1</sup>. Недостатком такого определения является то, что не всякий человек, применяющий травы, пользующийся наговорами и молитвами, автоматически становится знахарем. Очевидно, что феноменология знахарства не полна без учета специфики сознания и мировосприятия знахаря. Мы предлагаем следующее определение знахаря: это *врачеватель, чья практика базируется на сверхчувственном восприятии, овладение которым возможно лишь при посвящении и наличии комплекса традиционных мировоззренческих элементов, дающих представление о функционировании человеческого тела и его взаимосвязи с окружающей живой и неживой природой.*

Сами знахари в собранных нами материалах<sup>2</sup> настаивали на различии знахарства и колдовства. В этом вопросе следует, как нам думается, опираться на традиционные представления, согласно которым главное отличие знахаря от колдуна в том, что деятельность колдуна в основном направлена во вред человеку (порча и т.п.), а знахаря – на добро. Однако отметим, что представления о добре и зле в данном случае достаточно размыты. Под «злом» обычно понимаются действия, наносящие ущерб жизненным силам человека (или домашнего скота), нарушающие его «судьбу» («приворот», «отворот», несчастные случаи и т.п.). Добро же представляется знахарям как исправление и восполнение жизненных сил, «судьбы» и т.п. Тем не менее фактически только этические нормы определяют различие колдовства и знахарства, поскольку их навыки, используемые приемы и особенности магического восприятия мира различаются несущественно. Так, известно, что лекарь может не только помочь, но и наказать обидевшего его человека<sup>3</sup>, а лица, неодобрительно называемые колдунами или ведьмами, способны и лечить: «В их деревне была колдунья, ведьмака (приблизительно 1930–1940 гг., Пензенская обл., с. Наскафтым – Г.П.) – ее все боялись. Она жила на отшибе, одна... Говорили, что она испортить может... Моя бабушка к ней носила своего сына от золотухи лечить»<sup>4</sup>. Как видим, люди, обладающие некими сверхъестественными способностями, могут направлять их как на добро, так и на зло.

С точки зрения христианина ситуация с колдовством проста – однозначное неприятие. Однако со знахарством дело обстоит куда сложнее: внешний атрибут благости, доброжелательства к ближнему привлекает многих ищущих избавления от житейских напастей. Общеизвестно отрицательное отношение Церкви к знахарству, в целом считающей его разновидностью колдовства. С другой стороны, сложное отношение самих знахарей к колдовству является, на наш взгляд, одной из причин того, что священники, сталкиваясь в своей практике со знахарями, отнюдь не спешат с отлучением от Церкви или иными жесткими действиями, но проводят достаточно тщательное исследование природы целительского дара и характера лекарской практики знахаря. Например, отец Василий (Кулаков), игумен Свято-Троицкого Николаевского мужского монастыря в пос. Горные Ключи Приморского края, предложил знахарке получить благословение своего целительского дара у архиепископа, но она отказалась, добавив: «Откуда мне знать, что он не грешнее меня?» Такой ответ, по мнению священника, свидетельствует о грехе гордыни и, следовательно, эти способности к магическому исцелению не от Бога<sup>5</sup>. Фактически, ответ знахарки свидетельствует о ее невоцерковленности, поскольку означает непризнание духовного авторитета Церкви в лице ее иерарха (архиепископа). Более того, по словам отца Василия, практически все люди, обладающие сверхчувственными способностями и применяющие их для лечения, рано или поздно приходят к заключению, «что в них, несомненно, действует некая сила, и эта сила не от Бога. Они вынуждены выбрать, и чаще всего выбирают эту силу, поскольку она связана с их мирской славой, от которой они, в большинстве случаев, не могут отказаться». Подобный случай показан в очерках священника А. Шантаева: женщина, занимающаяся целительством и объясняющая свои способности даром от Бога, попросила о проведении таинства соборования ввиду тяжелой болезни. В ходе беседы она проявила признаки надменности, повышенную двигательную активность, а в конце знахарка, «подобно затормаживающей пластинке, заговаривала все более низким и более густеющим, вязким басом»<sup>6</sup>, т.е. проявила явные, с точки зрения священнослужителя, признаки одержимости бесами.

Теперь попробуем более подробно рассмотреть, с чем же связано неприятие Церковью традиции знахарства. Формальный ответ – отнесение

знахарства к разновидности колдовства. Однако такая квалификация знахарства требует анализа церковной традицией.

Прежде всего отметим, что по типу лекарской специализации, согласно нашим наблюдениям, проведенным на юге Дальнего Востока России, можно выделить следующие группы знахарей: 1) так называемые *костоправы*, занимающиеся лечением заболеваний опорно-двигательного аппарата, 2) *травники* – люди, занимающиеся сбором лекарственных трав, составлением различных травяных сборов и лечением с их помощью заболеваний внутренних органов, 3) шептуны – чаще известные как «бабки» и «дедушки» – применяют заговоры и магические процедуры для лечения довольно широкого спектра заболеваний (сглаз, испуг, порча и пр.), 4) целители, использующие для лечения болезней свою «энергию», которых мы условно назвали *биоэнерготерапевтами*. Как правило, каждый из знахарей владеет не одним способом лечения. Так, необходимым умением костоправа является способность почувствовать больное место ладонью и пальцами, определить степень воздействия на это место. Некоторые костоправы и биоэнерготерапевты умеют лечить испуг, сглаз, порчу, «наговаривать» воду и т.д. Знахари-травники способны «чувствовать» руками необходимые компоненты и количество травы для сбора, и поэтому не прибегают к мерным принадлежностям; иногда они «чувствуют», или «ощущают», по их выражению, больные органы человека и, исходя из этого, делают сбор. Лечение травами также используют биоэнерготерапевты, костоправы и шептуны. Таким образом, знахари, специализируясь в определенной области лечебной деятельности, обладают навыками различных методов лечения и при необходимости применяют их в своей практике. Очевидно, такая особенность обусловлена их мировоззрением в целом: его магичностью и высокой ролью сверхчувственных компонентов мировосприятия (травник «слушает» траву, костоправ «слушает» внутренние органы и т.д.)<sup>7</sup>.

Одними из основных признаков знахарской идентичности являются обладание магическими способностями – «даром», «силой», «энергией», а также особое чувство переживания своего предназначения, острая тяга к лекарским занятиям (чем-то похожее на зов шамана), без которых невозможно настоящее целительство. Часто это чувство понимается знахарем как некая сила, управляющая его жизнью: «Вот мой сын этого не хочет, но оно есть само по себе. Видя, как человек страдает, он берет и поможет ему. Он может»<sup>8</sup>. Многие знахари утверждают<sup>9</sup>, что их способности – тяжелая ноша, так как они нередко «берут на себя» болезнь пациента и «пропускают все через себя». Знахарская практика лишает их досуга, и, кроме того, некоторые знахари болеют после посещения «бессильных» пациентов, отдавая им свои жизненные силы. Однако напомним, что для Церкви такое управление жизнью человека некоей силой требует ответа на вопрос о природе этой силы. Так, св. Феофан Затворник говорит: «Тому, кто говорит, что при нем всегда находится серафим, велите сделать испытание сему серафиму, именно... верует ли он в Господа Иисуса Христа и крестное знамение пусть положит на себя. – В Отечниках так пишется, – и Ангелы коих пытали сим образом, хвалили пытавших»<sup>10</sup>. Строго говоря, компетентный ответ может дать только человек, обладающий благодатным даром различения духов, – явления весьма редкого даже среди христианских подвижников, не говоря уже об обычных людях. Ввиду этого целительские способности знахарей в большинстве случаев рассматриваются как искушение бесами.

По словам некоторых знахарей, они, беспокоясь о состоянии своей души, молились, чтобы Бог забрал у них способность к врачеванию, «если она не от Бога». Такое отношение вполне согласуется с позицией Церкви, ведь дар исцеления относится к разряду благодатных даров, поэтому его передача по линии природной наследственности (именно как благодатного дара)

крайне сомнительна. Знахари же свои способности часто именно наследуют, и потому для Церкви вопрос, что именно они наследуют, остается открытым.

Тот факт, что способности к врачеванию у знахаря остались, еще не означает их богоугодность. Кроме того, преп. Исаак Сирийский говорит об опасности подлинных благодатных даров даже для святых подвижников: «Если делаешь доброе пред Богом и даст тебе дарование, умоли Его дать тебе познание, сколько подобает для тебя смириться, или приставить к тебе стража над дарованием, или взять у тебя его, чтобы оно не было для тебя причиною гибели. Ибо не для всех безвредно хранить богатство»<sup>11</sup>.

В личных беседах знахари нередко утверждают, что они получили благословение на свои занятия<sup>12</sup>. Вот что говорит по данному вопросу протоиерей Р. Мороз: «Часто эти деятели получают его (благословение) так: приходят в храм, дожидаются конца литургии, подходят ко кресту и говорят «батюшка, благословите». Могут и у архиерея так благословение взять. Естественно, ничего при этом не добавляя. Но потом почему-то утверждают, что их лично владыка благословил заниматься их непотребством. Ни один священник, будь он в здравом уме и твердой памяти, не будет давать благословение на знахарство»<sup>13</sup>. Без сомнения, мы имеем дело с обманом. Однако, возможно, имеет место и самообман: знахарь, отождествляя себя со своей практикой, получив благословение, более или менее простодушно переносит это благословение и на занятия магической медициной. Точное решение этого вопроса в рамках антропологического исследования не представляется возможным. С точки зрения Церкви, правильным поступком будет обсуждение этого вопроса со священником и, если он потребует, отказ от развития этих способностей и дальнейшей целительской практики.

Однако специфика переживания знахарями своего дара отнюдь не единственное место расхождения этой традиции с православием. С целью всестороннего исследования вопроса рассмотрим специфику лечебного обряда знахарей, в котором нередко присутствуют христианские атрибуты.

Первое, что обращает на себя внимание, это использование церковной утвари при исполнении лечебного обряда (святой воды, церковных свечей, икон, молитв). Так, многие лекарские процедуры (особенно это заметно у шептунов и нередко – у биоэнерготерапевтов) начинаются молитвами «Отче наш» (Молитва Господня), «Да воскреснет Бог, да расточатся врази Его» (псалом 67), «Живый в помощи» (псалом 90) и др. Как правило, применяются умывания или опрыскивания святой водой, «зааминивание» заговора, перекрещивание больного места, целование креста или икон. Нередко использование природных средств также сопровождается заговорами. Например, при лечении экземы рекомендуется держать руки в теплом отваре дубовой коры и произносить специальный заговор<sup>14</sup>, для избавления от «рожи» советуют обматывать больное место красной тряпкой и посыпать его мелом, также сопровождая процедуру словами заговора<sup>15</sup>.

Однако, как мы уже упомянули, в лечебных обрядах используются не только молитвы, но и заговоры или некие заговорные конструкции с упоминанием имен святых, бесконтактные «энергетические» манипуляции, «выливание воском» и т.п., порицаемые Церковью. Кроме того, имеется достаточно большое количество заговоров, призванных обеспечить благополучие в семейных отношениях, однако, с точки зрения Церкви это – нарушение свободы воли человека. Более того, решимся утверждать, что зачастую молитвы используются знахарями не как собственно молитвы, а скорее, как заговоры, с другой стороны, нередко заговоры именуются «молитвами».

Таким образом, негативное отношение Церкви к использованию знахарями церковной утвари, святой воды, молитв, свечей и даже возложения

рук обусловлено тем, что они находят в знахарском обряде лечения несвойственное им применение. Так, молитвы читаются в неподобающей обстановке, сочетаются с заговорами, а возложение рук и вовсе является узурпацией права священника. Можно сказать, что знахарь в таких действиях как бы «обезьянничает» с церковными обрядами, что вовсе небезобидно, ибо обезьянничание божественного<sup>16</sup> есть занятие бесовское.

Однако нарушение обрядового благочестия знахарями вовсе не единственная претензия к ним Церкви. Неподлинность знахарских молитв-заговоров способна стать препятствием истинного обращения больного к Богу и может нанести вред душе человека, поскольку полагается, что при лечении заговорами происходит обращение к бесам.

Как правило, знахари за свои услуги не берут с пациентов плату, мотивируя это именно человеколюбивой направленностью своей деятельности. По их мнению, за деньги работают недобросовестные целители или злые, колдуны. Большинство из них считает себя православными, а свою способность воспринимает как данную Богом, вследствие чего, по мнению знахарей, настоящего целителя от шарлатана «отличают деньги»: «Не настоящие берут плату, у них «такса», а мне людей жалко»<sup>17</sup>. Однако по поводу «нестяжательства» знахарей председатель Владивостокского общества православных врачей отец Александр (Талько), сказал, что для сатаны душа человека гораздо ценнее денег, и, чтобы склонить человека на свою сторону, он заманивает легкостью и доступностью небогоугодных средств – заговоров и магических манипуляций<sup>18</sup>.

Но похожие манипуляции применяют и биоэнерготерапевты: бесконтактный «энергетический» массаж и возложение рук. В подобных процедурах видится грех гордыни, уподобление себя Христу, возложением рук исцелявшего больных (упомянутое выше «обезьянничанье»). Кроме того, неясно, от каких сил эти знахари берут энергию, не может ли она вместо излечения принести еще больший вред, а главное – как такое энергетическое лечение отразится на состоянии души человека (ведь главный объект всех забот православного – его душа).

Можно утверждать, что с православной точки зрения биоэнерготерапевты находятся в «прелести» (они прельщены сами и прельщают других магической способностью исцеления). Их деятельность сходна с практикой колдунов-заклинателей духов, которые якобы собственной магической силой могли насылать или усмирять болезнь – против них всегда боролась Церковь, усматривая в их действиях гордыню и прелесть: «... прелесть мнения, при которой одержимый мнит, что имеет многие добродетели и обилует дарами Духа...»<sup>19</sup>. Согласно учению Церкви исцеления, производимые «духовными» силами биоэнерготерапевтов, имеют либо бесовскую природу<sup>20</sup>, либо носят характер внушения и самовнушения, ведущего к самообольщению и духовной деградации и могут вести к душевному расстройству<sup>21</sup>.

Безусловно, богатейший духовный опыт отцов Церкви, сформировавших ее позицию по отношению к магии вообще и магической медицине в частности, не может быть отвергнут. Однако известно, что отцы Церкви в исихастской практике различали духовные энергии Бога от собственно человеческих.

Определяющую роль в формировании специфического знахарского мировоззрения играет его становление. Открытию целительских способностей у будущего знахаря обычно предшествует период нелегких жизненных испытаний, необычные сны, символизирующие начало лекарской практики. Нередко в снах знахарей фигурируют «люди в золотом», Богородица, святые, которые либо учат, либо иницируют знахарский дар. Здесь мы видим принципиальное расхождение знахаря с позицией Церкви – он доверяет своим мистическим снам. Церковь же, как известно, устами

большинства своих подвижников призывает относиться к снам очень настороженно и, по возможности, не принимать их во внимание<sup>22</sup>.

Тем не менее большинство знахарей, будучи достаточно невежественными в догматическом богословии людьми, считают себя православными: соблюдают посты, почитают воскресенье, подают милостыню, читают церковные книги, посещают храмы, совершают паломничества по российским монастырям и т.д. Этим же обусловлено отрицательное отношение знахаря к «чернокнижию», колдовству.

На имеющемся в нашем распоряжении материале хорошо прослеживаются представления знахарей о существовании мира мертвых, Царствия Небесного или «того света». По мнению большинства из них, есть «тот свет», или «верхний мир». Кроме верхнего, существует «нижний» мир, «подземелье» – там остаются все недобрые, злые<sup>23</sup>. Такие воззрения характерны для современной «народной религиозности» в целом и представляют собой измененные и вульгаризованные ключевые концепции учения Церкви о спасении («рай», «ад», «воздаяние», «наказание» и др.)<sup>24</sup>.

С языческих времен знахарская традиция унаследовала представления о существовании сверхчувственных форм жизни, которые предопределяют и то, как знахарь мыслит болезнь и процесс излечения. Однако современные формы знахарства имеют и некоторые особенности. С одной стороны, современные знахари не считают болезнь некоей самостоятельной зоо- или антропоморфной сущностью (например, болезнь в виде лягушки или девиц-трясовиц); с другой, – болезнь все еще понимается ими как некая субстанция, которую необходимо удалить из мест локализации в организме пациента, для чего ее, например, «выливают» с помощью воска, смывают, смахивают, слизывают и т.п. Особенно хорошо этот момент прослеживается в заговорах (например, заговор от роста волос: «... Я ж тебя, волос, огнем спалю, дымом скурюю, иди ж ты, волос, туда, где никто не ходит...»<sup>25</sup> или от рожи: «...рожа, я тебя солью посыпаю, ножом вырезаю, тут тебе не бывати»<sup>26</sup>).

Эклектизм мировоззрения знахарей сочетается с холистическим взглядом на человека: утверждается взаимосвязанность души и тела. С точки зрения народных врачей, для исцеления человек должен менять характер своих мыслей (избавиться от озлобленности, зависти и т.п.), иначе болезнь вернется или проявится в ином виде, т.е. задача знахаря – восстановив физическое здоровье человека, убедить его стать лучше, что в этическом плане созвучно идеям христианства. Несомненно, подобные воззрения связаны с традиционными представлениями о физиологии и энергетике человека, согласно которым функционирование организма осуществляется благодаря наличию жизненной силы (жиры, жара), которой наделена и вся живая и неживая природа<sup>27</sup>. В знахарском же восприятии мира в качестве живого целого природа выступает как макрокосм по отношению к человеку. Лечение, с точки зрения знахаря, – это работа с жизненной силой пациента, можно сказать, что знахарь гармонизирует отношения микрокосма (человека) и макрокосма (природы).

Мотив взаимосвязанности всего сущего и проникнутости мира энергиями Божества присутствует и в христианстве в виде учения о нетварных энергиях: «Бог творит и действует через Свои энергии, пронизывающие все существующее, в тварном мире, вызванном «из ничего» Божественной волей, в существах, ограниченных и изменяемых, присутствуют бесконечные и вечные энергии, отражая сияние Божественного великолепия, проявляясь также и вне «всяческих» как Божественный свет, которого тварный мир вместить в себе не может»<sup>28</sup>. Однако христианские представления о взаимоотношениях Бога и тварного мира, а также проистекающей из них гармонии в самом тварном мире, существенно отличаются от знахарской гармонии природы и человека. Рассмотрим наиболее суще-

ственные, на наш взгляд, аспекты указанного различия, поскольку именно в нем коренится неприятие христианством знахарского врачевания.

Сначала рассмотрим различия христианства и знахарства в представлении об энергиях, пронизывающих все сущее. По христианским воззрениям, эти энергии могут быть не только божественного, но и тварного, в том числе демонического, происхождения<sup>29</sup>. Основной упрек Церкви к знахарям, как мы уже говорили: энергии<sup>30</sup>, которыми они оперируют, имеют невыясненный источник.

Так, согласно опыту православной аскетике, в ходе практики Иисусовой молитвы, «когда внимание сойдет в сердце», у человека возникает в этой области чувство тепла: «теплота же сия затем держит внимание без особого его напряжения». Отметим, что как знахари, работающие с энергиями, так и их пациенты часто указывают на то, что эта работа также сопровождается ощущением теплоты. Какова же ее природа? Наука пока не дает нам однозначного ответа. С другой стороны, свт. Феофан Затворник особо указывает, что теплота, возникающая в ходе молитвенной практики, особенно у начинающих, может иметь как духовную, так и «кровяную»<sup>31</sup> природу. Под «кровяной природой» в данном случае имеются в виду жизненные силы организма, или, в знахарской терминологии, «жира» или «жар». В настоящее время медицинская наука не имеет единого четко выраженного мнения о природе такого рода жизненных сил, и особенно их связи с сознанием, на которой особенно настаивают исихасты, подчеркивая роль удержания внимания для возникновения «сердечной теплоты».

В трудах исихастов встречается довольно негативная оценка «кровяной» сердечной теплоты, что вызвано, по всей видимости, тем, что она не имеет отношения к собственно духовному деланию. Однако совершенно очевидно, что в исихастской традиции огромная роль отводится наставнику, в том числе и потому, что он способен четко определить природу этой «теплоты». В знахарской же традиции вообще отсутствует идея какой-либо ее дифференциации – в этом смысле она индифферентна божественному и демоническому. С точки зрения православия, основной пафос которого состоит в духовном трезвении, позиция знахарей неприемлема.

Как мы уже отмечали, сверхчувственные способности имеют решающее значение в практиках магического врачевания: знахарь-травник отличается от фитотерапевта, главным образом, тем, что опирается не на научное знание (по крайней мере, оно не доминирует при принятии решения), а на интуицию, именно она является специфической чертой знахарского лечения (особенно отчетливо это проявляется, например, в костоправстве или травничестве)<sup>32</sup>. Такая интуиция – «отвержение чувств» – рассматривается христианством как «чувственное видение» (способности к сверхчувственному восприятию), которое без видения духовного «доставляет... понятия самые ошибочные и их-то наиболее доставляет неопытным и зараженным тщеславием и самомнением. Духовного видения духов достигают одни истинные христиане»<sup>33</sup>. Кроме того, к «чувственному видению» духов способны люди по «естественному слежению» (т.е. в силу унаследованных природных способностей) и «по поводу какого-либо особенного обстоятельства в жизни. В последних двух случаях человек не подлежит порицанию, но должен приложить все тщание, чтобы выйти из этого положения как весьма опасного». Считается, что Бог дарует сначала духовное видение духов, потом – чувственное видение<sup>34</sup>. Таким образом, с точки зрения Церкви, чувственное видение целителей представляется недостаточным, несовершенным без духовного видения и не может быть одобрено.

Еще одна причина коренится в православном взгляде на человека как на духовно-душевно-телесное единство. Отсюда следует, что подлинное врачевание необходимо должно начинаться с духовного оздоровления, основу которого, согласно учению святых отцов, составляет покаяние, по-

сколькo любое заболевание считается следствием повреждения грехом природы человека. Знахарь, хотя и дает рекомендации больному улучшить собственные нравственные качества, однако это, конечно же, не может считаться эквивалентом покаяния, происходящего в таинстве исповеди.

Христианское мировоззрение очень четко различает в человеке духовное и природное начала. С точки зрения христианства, человек – это не микрокосм, а, скорее, микротеос (так как человек создан по образу и подобию Божию; цель духовной жизни человека – обожение). А знахарское мировосприятие, как мы выяснили, представляет собой человека как часть природы, – собственно, поэтому знахарь и лечит человека силами природы. То есть знахарство – плод языческого мировоззрения: для лечения болезни нужно обратиться к некоему духу. В современной форме знахарства данный момент присутствует в завуалированном виде, но достаточно четко прослеживается в заговорах. В языческом сознании нет четкого различения духовного и телесного, в связи с чем, по мнению знахарей, чтобы исцелить тело, необходимо меняться «внутренне» к лучшему. Как видим, сходство знахарства с христианством достаточно поверхностно: похожие рекомендации вытекают из различных мировоззренческих установок.

Кроме различий в мировоззрении и природе лекарских сил, между знахарской традицией и Церковью можно выделить еще одно расхождение. Дело в том, что в отличие от знахарства Церковь далеко не всегда понимает болезнь как некое безусловное зло. Иногда это возможность очищения и получения «небесной мзды»: «Когда тело претерпевает испытание, душа освящается. От болезни страдает тело... но от этого будет вечно радоваться... наша душа – в том небесном дворце, который готовит нам Христос»<sup>35</sup>.

Исходя из главной цели христианской жизни – стяжания Духа Святого – болезнь зачастую рассматривается даже как духовно полезное событие. В самом деле, болели и святые отцы, но не излечивались они не потому, что не могли помочь себе, а потому, что не хотели растрчивать «небесное достояние». Яркий пример представляет нам житие преподобного Агапита Печерского, который, будучи сильно больным, встал, как совершенно здоровый человек, когда понадобилась его целительская помощь. После этого случая он снова болел и умер в день, который предсказал сам<sup>36</sup>.

Сказанное не означает, что христианину нельзя лечиться, более того, с точки зрения христианской медицинской этики, обращение к врачу – это знак смирения, и лечение медицинскими средствами рекомендуется сопровождать молитвой. Также во врачевании больного, помимо врача, деятельное участие принимает духовный отец, который заботится «о его немощах и душевных ранах», для чего христианин должен молиться таким образом, что «Бог явит ему подходящего духовного отца»<sup>37</sup>.

Вообще в православных молитвенниках значатся молитвы на разные случаи жизни, среди них выделяется большой корпус молитв «в болезнях», причем нередко они имеют весьма конкретный характер, – например, при зубных, глазных болезнях, заболеваниях рук, ног, горла, при нарывах и т.д. Однако молитва имеет принципиальное отличие от заговора. Заговор по существу есть магическое (силовое) воздействие, правильное исполнение которого обязательно должно приводить к выздоровлению. Молитва же – это просьба, свободно обращенная к свободному Существо, и потому Бог может ответить на нее, а может – и нет. Примечательно, что хотя, согласно учению Церкви, сан священства гарантирует человеку свершение таинств по его молитвам, однако на такую, казалось бы, простую и насущную вещь как молебен о здравии эти «гарантии» не распространяются.

Тем не менее с давних времен совершение заказной литургии о здравии раба Божьего полагается весьма действенным средством исцеления. Однако существует в Церкви особое таинство, которое в наибольшей степени может быть причислено к разряду исцеляющих – это таинство елеосвящения, в русской традиции более известное как соборование. Оно может совершаться как для тяжелобольного человека, так и для любого желающего. К совершению соборования желательно готовиться заранее (исповедаться, читать акафисты Спасителю, Божией Матери и святым), иметь правильный внутренний настрой, но главное – «вверить всего себя в руки Божии». Опыт Церкви свидетельствует, что, как правило, после совершения этого таинства над тяжелобольным он либо быстро идет на поправку, либо не менее быстро умирает<sup>38</sup>. Причем второй исход вовсе не рассматривается как некая неудача. Церковь верит, что любой из них есть наилучшее из возможного для данного конкретного человека<sup>39</sup>.

Считается, что в таинстве елеосвящения людям ниспосылается два божественных дара: телесное исцеление и прощение забытых или совершенных по неведению грехов. Причем наиболее важным даром Церковь считает отпущение грехов, что необходимо для спасения души: исцеление от болезней происходит благодаря благодати, нисходящей на соборующегося и попадающей грехи. Елей же считается веществом, через которое действует благодать<sup>40</sup>. Этот пример хорошо иллюстрирует понимание Церковью процесса лечения: его основой полагается обращение к духовным силам, лекарственные же средства выступают лишь тем осязаемым фактором, посредством которого действует Божья благодать.

Считается, что любое из семи церковных таинств способно оказывать положительное влияние на здоровье<sup>41</sup>. Также полезным считается употребление просфоры и святой воды (во время болезни или поста), что прямо вытекает из христианской антропологии. Ведь, с точки зрения Церкви, человек суть триединство духа, души и тела, а потому в освящении нуждается не только душа, но и телесное начало человека.

Как видим, главная забота православного христианина – обретение благодати Божьей, которая, по мнению Церкви, помогает преодолеть душевные и телесные недуги. Основой этого служит смирение в испытаниях, к которым относятся и болезни. То есть правильным поведением заболевшего человека будет спокойствие, смирение и упование на милость Бога, лечение с помощью медицинских (рациональных) средств и обращение к церковным таинствам. Магическое же исцеление рассматривается как противоположность смирению и потому вредоносное с точки зрения спасения души.

Подводя итоги нашего исследования, можно сделать вывод, что претензии Церкви к знахарской традиции вполне закономерны. В их основе лежит не только религиозный консерватизм, но, главным образом, глубинные различия так называемой «народной религиозности» и церковных канонических норм<sup>42</sup>. Природу этих различий мы и постарались выявить. Однако, на наш взгляд, вопрос нельзя считать закрытым ни с научной, ни с церковной точки зрения, пока не будет полностью прояснена природа сверхчувственного лечения знахарей: а именно – существуют ли и способны ли оказывать лечебное воздействие так называемые биополя, «психические энергии» и т.п.? Но ответ на этот вопрос, скорее всего, может быть найден в сфере междисциплинарных исследований<sup>43</sup>.

#### ***Библиографический список***

1. Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. – К.: Ирис; М.: Алетейа, 2001.
2. Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. – М., 1986.

3. Духанин В. Дар исцеления: Таинство соборования. – М.: Издательский совет Русской Православной церкви, 2008.
4. Житие преподобного Агапита Печерского, врача безмездного, в ближних пещерах почивающего // <http://www.saints.ru/a/14inprpAgapitPecherskii.html>.
5. Ильина И.В. Традиционная медицинская культура народов Европейского Северо-Востока (к. XIX – XX вв.). – Сыктывкар, 2008.
6. Лосский В.Н. Боговидение. – М.: АСТ, 2003.
7. Мазалова Н.Е. Состав человеческий: человек в традиционных соматических представлениях русских. – СПб., 2001.
8. О молитве Иисусовой: поучения свт. Феофана Затворника. – М.: Даниловский благовестник, 2001.
9. Отец Серафим (Роуз). Приношение православного американца. Братство Преподобного Германа Аляскинского. – Платина, Калифорния; Российское отделение Валаамского общества Америки. – М., 2003.
10. Паисий Святогорец. Слова. Т. III, IV. Семейная жизнь. – ИД «Святая гора». – М., 2004, 2006.
11. Пестов Н.Е. Современная практика православного благочестия. – Т. 1. – СПб.: САТИСЪ, 2008. // [http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya\\_zhizn/osnovy/pestov\\_praktika\\_pравославного\\_bлагочестиya\\_38-all.shtml](http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/osnovy/pestov_praktika_pравославного_bлагочестиya_38-all.shtml).
12. Поповкина Г.С. Знахари и знахарство у восточных славян юга Дальнего Востока России. – Владивосток: Дальнаука, 2008.
13. Святитель Феофан Затворник. О молитве Иисусовой в письмах к схимонаху Агапию, архимандриту Агафангелу и схиигумену Герману. – М.: Паломник, 2005.
14. Шантаев А. Священник. Колдуньи. Смерть. – М., 2004.
15. Bradshaw D. Aristotel East and West. Metaphysics and the Division of Christendom. – USAmerica by Cambridge University Press, New York. 2004.

---

<sup>1</sup> Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. – М., 1986. – С. 111.

<sup>2</sup> Подробнее см.: Поповкина Г.С. Знахари и знахарство у восточных славян юга Дальнего Востока России. – Владивосток: Дальнаука, 2008. – С. 19-23, 87 и др.

<sup>3</sup> Ильина И.В. Традиционная медицинская культура народов Европейского Северо-Востока (конец XIX – XX вв.). – Сыктывкар, 2008. – С. 37.

<sup>4</sup> Рукописный фонд автора (РФА). Информация Н.Б. Савиновой.

<sup>5</sup> РФА. Информация о. Василия (Кулакова), игумена Свято-Троицкого Николаевского мужского монастыря (п. Горные Ключи Приморского края).

<sup>6</sup> Шантаев А. Священник. Колдуньи. Смерть. – М., 2004. – С. 119.

<sup>7</sup> Подробнее см.: Поповкина Г.С. Знахари и знахарство... – С.119-120.

<sup>8</sup> РФА. Информация Г.В. Булатовой.

<sup>9</sup> Поповкина Г.С. Указ. соч. – С. 101.

<sup>10</sup> Святитель Феофан Затворник. О молитве Иисусовой в письмах к схимонаху Агапию, архимандриту Агафангелу и схиигумену Герману. – М.: Паломник, 2005. – С. 100.

<sup>11</sup> Преп. Исаак Сирий. Путь в жизнь вечную. – М.: «Православное братство святого апостола Иоанна Богослова». – 2008. Режим доступа: <http://3rm.info/uploads/biblioteka/duxovnyenastavleniya/isaaks2/H02-T.htm>.

<sup>12</sup> РФА. Информация Н.Д. Дьяченко.

<sup>13</sup> Там же. Информация прот. Р. Мороза.

<sup>14</sup> Фольклорный архив кафедры истории русской литературы Дальневосточного государственного университета (ФАКИРЛ ДВГУ), ОЗО 1998. – Т. 1-33, листы не нумерованы.

<sup>15</sup> Там же. 1993. П. 1. Т. 5. С. 3.

<sup>16</sup> Известное крылатое выражение «дьявол – обезьяна Бога».

<sup>17</sup> РФА. Информация Ф.Ф. Ефимовой.

<sup>18</sup> Там же. Информация о. Александра (Талько). Также см.: Паисий Святогорец. Слова. – Т. III. – М., 2005. – С. 195-213.

<sup>19</sup> Прелесь // Букварь. Наука, философия, религия. – Кн. 2. – М., 2001. – С. 1087.

<sup>20</sup> Существуют ли колдуны? Беседа с иеромонахом Иовом (Гумеровым). Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/smi/700.htm>.

<sup>21</sup> Напр., см.: Бехтерева Н.П. Магия мозга и лабиринты жизни. – М.; СПб., 2007. – С. 220-223.

<sup>22</sup> Подробнее см.: Пестов Н.Е. Современная практика православного благочестия. – Т. 1. – СПб.: САТИСЪ, 2008. Режим доступа: [http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya\\_zhizn/osnovy/pestov\\_praktika\\_pravoslavnogo\\_blagochestiya\\_38-all.shtml](http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/osnovy/pestov_praktika_pravoslavnogo_blagochestiya_38-all.shtml)

<sup>23</sup> Поповкина Г.С. Указ. соч. – С. 92.

<sup>24</sup> Шантаев А. Указ соч. – С. 91.

<sup>25</sup> ФАКИРЛ ДВГУ1992. П. 3. Т. 5. С. 27-28.

<sup>26</sup> Там же. 1993. П. 1. Т. 2.

<sup>27</sup> Мазалова Н.Е. Состав человеческий: человек в традиционных соматических представлениях русских. – СПб., 2001. – С. 6,8,9 и др.

<sup>28</sup> Лосский В.Н. Боговидение. – М., 2003. – С.166, 167.

<sup>29</sup> Как утверждает Брэдшоу, у христианских авторов поначалу термин «энергия» использовался применительно к демоническим воздействиям на человека. См.: Bradshaw D. Aristotel East and West. Metaphysics and the Division of Christendom. – USAmerica by Cambridge University Press. – N.Y., 2004. – P. 127.

<sup>30</sup> Если обратиться к истоку этого термина, введенного еще Аристотелем, то можно утверждать, что энергиями обладает и человек, и животное, и мир в целом, и вообще любое сущее. Правда, понимать энергию как некое излучение, то, что может перетекать от одной вещи к другой, стали позднее, в эпоху формирования герметизма и оккультизма (Герметический свод. X.22. С. 54 // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. – Киев; М., 2001).

<sup>31</sup> Православная аскетика в целом опирается на библейское понимание крови как носителя души и жизненных сил человека или животного (с чем связан запрет на употребление в пищу крови животного). Об Иисусовой молитве см.: Поучения свт. Феофана Затворника. – М.: Даниловский благовестник, 2001. – С. 17-18.

<sup>32</sup> О соотношении знахарства и научной медицины подробнее см.: Поповкин А.В., Поповкина Г.С. Антропология научной и традиционной медицины: сравнительный анализ на основе материалов юга Дальнего Востока России // Этносоциум. – 2010. – № 8 (24). – С. 94-107.

<sup>33</sup> Отец Серафим (Роуз). Приношение православного американца. Братство Преподобного Германа Аляскинского. – Платина, Калифорния; Российское отделение Валаамского общества Америки. – М., 2003. – С. 91.

<sup>34</sup> Там же. – С. 92-93.

<sup>35</sup> Паисий Святогорец. Слова. – Т. IV. Семейная жизнь. – М., 2004, 2006. – С. 234.

<sup>36</sup> Житие преподобного Агапита Печерского, врача безмездного, в ближних пещерах почивающего. Режим доступа: <http://www.saints.ru/a/14inprpAgapitPecherskii.html>.

<sup>37</sup> Митрополит Иерофей (Влахос). Православная психотерапия. – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2007. – С. 94.

<sup>38</sup> Духанин В. Дар исцеления: таинство соборования. – М., 2008. – С. 48-54, 63 и др.

<sup>39</sup> Там же. – С. 60.

<sup>40</sup> Там же. – С. 28-30.

<sup>41</sup> Православная энциклопедия здоровья / Авторы-сост. О.А. Кузенков, Г.В. Кузенкова. – М.: ООО «Риза»; Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2008. – С. 50.

<sup>42</sup> Размышлениям над феноменом «народной религиозности» посвящены очерки священника А. Шантаева (указ.соч.).

<sup>43</sup> В России междисциплинарными исследованиями религиозно-магических целительских практик занимается группа медицинской антропологии под руководством д-ра ист. наук В.И. Харитоновой (ИЭА РАН). См. подробнее: Группа медицинской антропологии / <http://www.iea.ras.ru>.



Поросенков С.В.

## ТЕИЗМ И АТЕИЗМ В ОПРЕДЕЛЕНИИ ПРЕДМЕТА ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

*Аннотация.* Теизм и атеизм соотносятся как существенно различающиеся мировоззренческие позиции, а также выступают регулятивными принципами познавательной деятельности. Философия религии изучает теизм и атеизм как противоположные способы понимания всего существующего, как взаимно отрицающие и взаимопологающие друг друга принципы, которые воспроизводятся друг в друге в скрытой, иносказательной форме. По отношению к оппозиции теизм-атеизм в познавательной и образовательной деятельности следует признать оптимальным принцип академического объективизма. Теистические и атеистические высказывания содержат логические особенности, воздействующие на гуманитарное познание.

*Ключевые слова:* теизм, атеизм, бог, бытие, символ, знак, имя, смысл, значение.

Философия религии как особая отрасль философского знания сформировалась в результате применения универсальных философских принципов и категорий к исследованию и объяснению феномена религии. Плюрализм философских методологий ведет к плюрализму философских концепций религии, которые демонстрируют качественную несоизмеримость онтологических и аксиологических объяснений религии. Марксизм, аналитическая философия, экзистенциализм, неотоцизм и другие крупные направления мировой философии содержат целостные, своеобразные, концептуально оформленные объяснения религии. Но есть и нечто совпадающее в различных концепциях. Речь идет о сопряженности теистической и атеистической смысловой ориентации философствования о религии.

Философское осмысление взаимосвязи и противоречий теизма и атеизма актуально не только для философии религии, но и для решения проблем, возникающих в современном светском образовании. Преподавание философии, истории, культурологии, религиоведения и других гуманитарных дисциплин включает проблему соотношения принципов теизма и атеизма как особых, существенно различающихся между собой мировоззренческих позиций, которые в гуманитарном познании становятся основой противоположных оценочных суждений.

Принцип светского образования ориентирует преподавателя на обеспечение для обучаемых свободы выбора мировоззренческой позиции. Поэтому, независимо от собственных убеждений преподавателя, этот принцип обеспечивает изучение гуманитарного знания без психологического, педагогического принуждения обучающихся к принятию мировоззренческой позиции какой-либо религии или какого-либо атеистического учения.

Принцип теизма, развитый первоначально в иудаизме и христианстве, предполагает существование бога как бесконечной, вечной, совершенной, несотворенной духовной личностной реальности, сотворившей мир, являющейся источником существования вещей, существ, процессов. Атеизм в материалистическом варианте основывается на принципе материально-

го единства мира, принципах саморазвития и взаимной связи, детерминации вещей, существ, процессов, что исключает возможность существования бога или иных трансцендентных по отношению к самостоятельно существующему миру сверхъестественных сил, существ, сущностей.

Универсальное философское понимание теизма и атеизма как противоположных исходных способов понимания всего существующего выразил еще Платон, когда в «Софисте» его Чужеземец задает вопросы из гносеологической позиции, внешней как принципу теизма, так и принципу атеизма.

История человеческого познания в последние столетия показывает, что формализм рассудка заставляет мышление человека останавливать выбор либо только на теизме, либо только на атеизме в объяснении всего существующего. Но как раз именно этот опыт показывает разуму вопреки рассудку, что следует возвыситься над этими противоположностями и признать их универсально онтологически и логически равноправными позициями. Правда, не так просто обстоит дело с соотношением теизма и атеизма в аксиологическом аспекте, но это отдельная тема.

Для преподавания гуманитарных дисциплин существенно учитывать, что теизм и атеизм, как противоположные полюса понимания всего существующего, во-первых, взаимно отрицают друг друга, во-вторых, взаимно полагают друг друга, в-третьих, воспроизводятся в скрытой, иносказательной форме друг в друге. Например, П. Тиллих, К. Юнг, Ж. Делез и другие мыслители с разных методологических позиций показывают, что развитие теологии, в частности создание системы доказательств бытия бога Фомой Аквинским, создало теоретические предпосылки развития атеизма. Можно отметить, что любой теолог не обходится без тех или иных форм выражения объективной самостоятельности существования вещей, процессов, а с другой стороны, самые крайние материалисты-атеисты не обходятся без апелляции к творческой способности материи порождать новое. Такого рода материала накоплено достаточно много, чтобы с уверенностью говорить о взаимоотрицании, взаимоположении и воспроизводстве друг в друге теизма и атеизма.

Внешняя и теизму и атеизму философская позиция может основываться на скептицизме, агностицизме или мировоззренческой индифферентности. Они негативным образом уравнивают теизм и атеизм. Но для позитивного гуманитарного познания, преподавания гуманитарных дисциплин принцип сомнения или отрицания как теизма, так и атеизма не может дать положительного результата. Поэтому наиболее оптимальной следует признать позицию академического объективизма, которую, в частности, обосновывает Ю.А. Кимелев в своих работах по философии религии. Академический объективизм предполагает воспроизводство знаний на основе норм и законов логики с приведением всей совокупности онтологических и гносеологических аргументов при сохранении нейтральной позиции исследователя или преподавателя, предполагающей исключение абсолютных прескриптивных и оценочных суждений.

Самое сложное для философии религии в отношении к оппозиции теизма-атеизма заключается в определении того, как через эту оппозицию проявляются политические, национальные и даже отдельные субъективные интересы. То есть принципы теизма и атеизма часто реализуются через аксиологическую ориентацию познания, когда религия и атеизм или различные религиозные верования оказываются взаимно оцененными системами мировоззрения. Исследователь религии, преподаватель и студент равно могут оказаться при анализе концепций религии или атеистических концепций вовлеченными в эти оценочные процессы. В этой связи следует обратиться к универсальности философской рефлексии. Человек, который занимается в каком-то качестве изучением философии религии, осуществляет гносеологическое дистанцирование по отношению к цен-

ностным центрам, ориентирующим его как познающего субъекта. То есть человек в сфере познания принимает философскую условность собственного понимания содержания знаний о религии вне того, что эмпирически он представляет в своей жизни, – например, член коммунистической партии или член церкви.

В отношении оппозиции теизм-атеизм философия религии реализует принцип аксиологического плюрализма: все религии и формы атеистического мировоззрения, ценностные основания которых соответствуют общечеловеческим ценностям, равноценны самодостаточны. Здесь, правда, следует воздерживаться от постмодернистской релятивизации ценностей вообще. Принцип аксиологического плюрализма не отменяет значения субъективной убежденности человека в правомерности усвоенной им системы ценностей. Принцип аксиологического плюрализма в философии религии определяет только специфическую гносеологическую позицию, добровольно принимающую на себя роль философского игрока, который играет предельными принципами и категориями. Это игра не по эмпирическим правилам, ибо значение и смысл философских категорий и принципов выходит за рамки любой эмпирии, любых интересов человека как конечного субъекта.

Поэтому если в философии религии и могут быть оценочные суждения, то только по отношению к определенным смысловым полям действия категорий и принципов, а не к атеизму или теизму вообще. Например, если изучается монотеизм, то изменимость содержания этого варианта теизма может быть оценена в пределах принятого рационального смысла: как, в какой мере монотеизм, т.е. признание одного бога или единственность бога, выражена в брахманизме, иудаизме, христианстве, исламе. Оценка меры монотеистичности этих религий и мера явного или скрытого влияния политеизма оказывается ограничена смыслом принципа монотеизма.

Теизм и атеизм для философии религии предстают не только и не столько в форме собственной альтернативы, они оказываются философскими и мировоззренческими принципами, системами знаний, входящими в предмет философии религии. Изучение взаимоотношения, взаимоотрицания, воспроизведения друг в друге в скрытой форме принципов теизма и атеизма подчеркивает философичность «философии» религии как особой отраслевой философии.

Философия религии, изучая теизм и атеизм как определенные универсальные ориентации познающего субъекта, решает не только задачу теоретического осмысления исходных противоречий познания, но и обосновывает возможности мультикультурного взаимодействия субъектов различного уровня в современных процессах глобализации и развитии всемирного информационного пространства.

Всемирная информационная сеть в последние годы вовлекает сотни миллионов людей в непосредственное общение – помимо всех географических, политических, правовых, национальных и религиозных границ. Процессы глобализации ведут к интенсификации диалога обособленных в недавнем историческом прошлом культур, религий, философий. Информационный взрыв создал ситуацию, когда объем новых значений, получаемых в познавательной, эстетической, технологической и иных областях деятельности, превышает все возможности личности или любой социальной группы освоить эти значения в актах понимания и объяснения. Более того, эти новые значения остаются просто неизвестными многим и многим людям.

Развитие всемирной информационной сети, процессы глобализации и информационный взрыв приводят субъектов всемирного диалога к необходимости понимать качественные особенности знаний о мире, сформированных на основе существенно различающихся между собой религиозных и философских принципов. Принципы теизма и атеизма определяют

знание о мире и способы его понимания у значительной части участников коммуникации во всемирной информационной сети. Следовательно, аспекты сопряженности этих принципов их взаимодополнительность и взаимотрициание предстают для познания особыми компонентами коммуникации в информационном обществе.

Оборотной стороной процессов глобализации диалога культур, религий, наций стала проблема самоидентификации личности. Современной культуре присуще особое состояние *массовости*, созданной техно-информационной средой, технологиями и стандартами потребления, отдыха, образа жизни, секса, мышления, рефлексии и т.д. В состоянии массовости личностная самоидентификация стала сложной проблемой. «Мы» неподлинного существования (по М. Хайдеггеру) или «мы» молчаливого большинства (по Ж. Бодрийяру) вытесняет всякое «я», которое переживает и понимает себя через культурные символы прошлых веков – символы религиозные, национальные, нравственные, эстетические, философские. Кризис самоидентификации человека конца XX – начала XXI вв. таков, что по критериям прошлых культур весьма непросто вести речь о современном человеке как личности. Тревога П. Тиллиха, М. Хайдеггера, К. Лоренца и других мыслителей второй половины XX в. по поводу превращения человека в технологическое животное, конкретнее – в технологическую обезьяну, стала выражением и кризиса личностной самоидентификации эпохи глобализации и информатизации.

Еще более опасный для личностной идентификации процесс возникнет в 30 – 40-е гг. XXI в., когда в массовом порядке будет развернуто трансплантирование искусственных органов, имплантирование устройств на основе нанотехнологий типа биокomпьютеров, а также глубокое геновое вмешательство для совершенствования человеческого организма и его функционирования в динамичной и стремительно усложняющейся техно-информационной среде. Тенденция стать технологическим муравьем в качественно бесконечно сложном техно-информационном муравейнике будет вынуждать к предельно овнешвленным объективированным формам самопонимания и самоидентификации. Работы Ю. Хабермаса, Г.Л. Тульчинского и других философов уже очерчивают признаки постчеловеческой персонологии.

Кризис самоидентификации по критериям прошлых культур на фоне глобализации и информатизации усилил тенденцию гипертрофированных форм приверженности к национальным и религиозным общностям, к соответствующим символам. Но на личностном уровне для большого числа людей такая приверженность действительно не дает во всей полноте развить свой субъективный мир сообразно требованиям, нормам, идеалам соответствующей общности. Церкви Европы пусты, хотя подавляющее большинство европейцев идентифицирует себя с какой-либо ветвью христианства. В России социологи выявляют среди тех, кто называет себя верующими, как минимум половину тех, кого называют лишь номинально верующими. Личностная самоидентификация на основе символов религии затруднена для значительной части субъектов, участвующих в диалоге во всемирном информационном пространстве. Хотя ислам и восточные религии пока обнаруживают в анализируемом отношении большую устойчивость, нет сомнений, что и для приверженцев этих религий в ближайших поколениях остро встанет проблема самоидентификации и соответственно проблема определенности субъекта всемирного диалога.

Всемирный диалог и определенность личностной самоидентификации сопряжены во многом с принципом теизма, игравшим огромную роль в культуре, мировоззрении прошлых поколений и продолжающим быть сегодня существенным ориентиром самопонимания и миропонимания для миллиардов людей. В диалоге, чтобы он был плодотворен для взаимопонимания, необходимо учитывать логико-гносеологические особенности

теистических высказываний. Субъект, который самоопределен вне принципа теизма, учитывая эти логико-гносеологические особенности, облегчит для себя перевод значений из миропонимания своего партнера. А субъект, который стремится себя идентифицировать в рамках принципа теизма, осуществляет рефлекссию, ориентируясь на специфику проявления этого принципа в мышлении, познании, естественном языке. Философия, выполняя функцию ориентации человека в культуре и мировоззренческие функции, призвана выявлять логико-гносеологические особенности теистических высказываний в связи с тем значением, которое имеют эти высказывания в силу исторически сформировавшихся культурных традиций.

Философ исходит из универсального понимания бытия, и поэтому он, как субъект логического анализа любых высказываний, пребывает в гносеологическом вненахождении относительно их содержания. Это тем более важно, когда речь идет о логике мышления. Здесь проявляется автономность философии по отношению к религии, науке, политике, искусству и несводимость, неподчиняемость философии как особого рода познания этим явлениям культуры и соответствующим требованиям, нормам, принципам, верованиям, ценностным ориентациям, убеждениям, идеалам и т.п.

Ключевым словом в теистических высказываниях является слово «бог». Для европейских народов это слово постепенно приобрело исходное и вместе с тем наиболее обиходное значение. Бог, как исходное слово, закрепляясь в том или ином естественном языке, обнаруживает себя в качестве конечной основной языковой структуры при реализации таких функций языка как передача сообщений (информационная функция), побуждение к действиям (эмоционально-побудительная функция), упорядочение, структурирование, соединение значений (регулятивная функция).

Слово «бог» в силу онтологического значения принципа теизма, определяющего существование бесконечной, вечной, несотворенной, трансцендентной по отношению к миру духовной личностной реальности, приобретает в монотеистических высказываниях значение имени, а потому слово «бог» становится именем – Бог. Имя – это не отвлеченная от обозначаемого им предмета, существа, личности знаковая форма. В теологии давно было обосновано сотворчество имени Бога со всеми значениями слов естественного языка, а П.А. Флоренский развил целую философию имени, включая философствование о личном имени человека. Имя Бога для человека, как лексического субъекта диалога с другими людьми и как лексического субъекта внутренней речи, то есть диалога с самим собой, становится в рамках действия принципа теизма основой психолингвистической самоидентификации.

Логика теистических высказываний сохраняет законы, правила формальной логики относительно суждений и умозаключений со связкой «есть». Существенная специфика существует у теистических высказываний, когда в связке «есть» неявно подразумевается должное, а связка «должно» или оценочные суждения подразумевают не только предписание и оценку, но и необходимость существования предписываемых или оцениваемых значений мышления. Для понимания глубокого своеобразия этих логических процессов теистического мышления необходимо учитывать логическую специфику понятия «бог».

Понятие «бог», при всех различиях теологических трактовок признаков бесконечности, вечности, несотворенности, трансцендентности, духовности личностной реальности и других, имеет ту особенность в теистическом мышлении, что в число существенных признаков, определяющих понятие «бог», включается признак существования. Фома Аквинский особо выделяет это обстоятельство: «...Бог есть не только своя же сущность, но и свое же существование... Его сущность есть Его же существование» [2, с. 35].

Следовательно, логика теистических высказываний всякий раз, когда используется понятие «бог», предполагает наличие связки «есть» в функции указания на существование, причем абсолютное существование. Поэтому логические функции связки «есть», а именно функция указания на связь субъекта и предиката в суждениях, а также функция установления тождества субъекта и предиката в теистических высказываниях, сопряжены с таким сущностным признаком понятия «бог» как существование.

Названная логическая особенность понятия «бог» глубоко связана и со спецификой объема понятия «бог» в теистическом мышлении. Определение Бога как создателя всего сущего определяет вместе с тем и горизонт мышления о нем как понятии, включающем в свой объем объем всех понятий человеческого мышления, так как элементы и части объема этих понятий образованы из предметных областей созданного сущего. Понятие «бог» оказывается предельно общим, и поэтому, например, Ансельм Кентерберийский в разработке онтологического доказательства исходит из высказывания: «Бог есть то, более чего нельзя ничего помыслить». Вместе с предельной общностью, т.е. вместе с самым большим объемом, понятие «бог» в теистических высказываниях монотеистических религий обладает еще одной сущностной особенностью: Бог один. В этом качестве понятие «бог» содержит только один элемент объема, т.е. функционирует как единичное понятие. Уже Платон и Аристотель знали, что процесс человеческого мышления содержит два противоположных вектора. Один – это обобщение понятий, когда в пределе мышления о том или ином классе предметов образуются наиболее общие понятия, в частности категории философии или какой-либо науки. Другой вектор мышления – это процесс сокращения объема понятий вплоть до образования понятий с одним элементом объема. Понятие «бог» в теистическом мышлении функционирует в единстве противоположных процессов обобщения и ограничения объема понятий. Слово «бог» в функции имени обозначает единичное понятие. Но слово «бог» вместе с тем обозначает и предельно общее понятие, где необходимый и существенный признак собственного существования сопряжен с признаком быть источником бытия всего сущего.

Абсолютизация предельной общности понятия «бог» по отношению к человеческому мышлению необходимо ведет к подмене понятия «бог» понятием «бытие», так как именно логическая связка «есть» в своих логических функциях действительно предстает столь отвлеченным понятием, что его объем превосходит в конечном счете объемы всех других понятий. Такая подмена произошла в знаменитом онтологическом доказательстве бытия Бога у Ансельма Кентерберийского.

Ансельм Кентерберийский, доказывая безумцу существование Бога как того, более чего нельзя ничего помыслить, неявно доказывает тотальность бытия вообще. Следует заметить, что часто доказательство Ансельма искажают, когда вместо операционального смысла понятия «бог» (т.е. «то более чего нельзя ничего помыслить») определяют предметный смысл: «Бог есть совокупность всех совершенств». В опровержениях онтологического доказательства остается незамеченным, что Ансельм Кентерберийский по существу доказывает существования бытия, а не Бога.

В этом аспекте ценным представляется анализ смысла онтологического «доказательства», проведенный С.Л. Франком. Он делает следующий вывод: «Истинный и поучительный недостаток онтологического доказательства состоит совсем не в том, что он не в состоянии убедительно доказать свой тезис, а в том, что сам этот тезис остается двусмысленным. А именно, пытаясь доказать «**бытие**» Бога, он проникает только до безусловного бытия и должен как-то отождествить Бога с последним» [3, с. 459]. Это значит: то, что действительно доказывает Ансельм Кентерберийский, – само бытие, к которому может мыслящего вывести опре-

деленный способ рассуждения, достигающий некоторого предела собственного мышления. Безумец, которому адресовано доказательство, может открыть посредством данного способа бытие, но не бытие Бога. К теологии, теизму и атеизму это открытие не имеет отношения, если только исключить теизм, постулирующий тождество бытия и Бога. В принципе тайна онтологического доказательства восходит к Пармениду, обнаружившему возможность мыслить бытие, которое только и есть понимание вне противопоставленности объективного и субъективного, т.е. понимание – как горизонт открытости существования, пронизывающего своей превосходящей целостностью все мышление, становящееся тем самым самым бытием. И у Р. Декарта «я мыслю» само уже есть событие бытия – «я существую».

Возможность интерпретации принципа теизма в аспекте отождествления понятий «Бог» и «бытие» была использована И. Кантом в критике онтологического доказательства. Искусно использованная им номинальная подмена бытия богом в онтологическом доказательстве предопределила распространенность искаженного представления доказательства Ансельма Кентерберийского во множестве повторений кантовского опровержения. В этих повторениях, однако, была потеряна сложная схема понимания И. Кантом бытия, благодаря которой стала возможна концепция, где понятие бытия было сведено к логической связке «есть».

Для И. Канта подмена «бытие-Бог» была видима и понятна. Более того, она использована для трактовки бытия в субъект-объектной схеме деятельного отношения человека к миру. Но для тех, кто воспроизводил кантовское опровержение онтологического доказательства ради самого опровержения, само бытие было открыто лишь в той степени, чтобы понимать проблему только в определенной И. Кантом предикативной плоскости мышления о существовании как пустом «есть». Между тем И. Кант вводит условие, которое не считает нужным даже доказывать: каждый разумный человек должен признавать, «что все суждения о существовании синтетические» [1, с. 361].

В онтологическом доказательстве и ему подобных рассуждениях философы, по сути дела, пытаются через мышление передать акт существования. Или же они, по крайней мере, указывают на возможность, определенным способом размышляя, выйти к существованию самого себя как к онтологическому факту, т.е. событию в бытии. Но акт существования не передается. Поэтому для человека, пребывающего в спектре понимания существования на основе тождества присутствия и необходимости логической повторяемости, фиксированной в связке «есть», – различие между «я мыслю» и «я существую» составляет лишь гносеологическое различие суждений, сообразно различию содержания понятий, образующих эти суждения. Более того, если заведомо предполагается, что речь идет о категориальном мышлении и выполнении логических правил, то «я существую», как онтологический факт, даже и не имеется ввиду: это побочное, не относящееся к категориальному анализу психологическое обстоятельство. В логическом анализе странно и неуместно выглядело бы принимать во внимание необычайный духовный подъем Ансельма Кентерберийского, доказывающего безумцу существование Бога, или восторг Р. Декарта, в «я существую» пережившего открытие самого себя. Причем открытия себя в бытии посредством собственного размышления. Учитывая возможность отождествления понятий «Бог» и «бытие» и соответствующие процессы обобщения понятий до того этапа, когда мыслят «то более чего нельзя ничего помыслить», можно понять и общий смысл, который присутствует и в принципе теизма и в принципе атеизма: мышление открыто бытию.

Обобщая сказанное о теистических высказываниях, можно отметить, что «бог» – это слово, имя, наиболее общее понятие и вместе с тем единич-

ное понятие. Эти особенности ведут к явным или неявным отождествлениям понятий «бог» и «бытие».

Но, наряду с этими особенностями, следует выделить смысл слова «бог» в качестве символа. П. Рикер определяет символ как знак с избыточным значением. К.А. Свасьян обобщил ряд исследований символа и выделил смыслопорождающую функцию символа. Эти характеристики символа следует учитывать при рассмотрении теистических высказываний, так как бог – ключевой символ для теистического мышления. Важно учитывать также различие понятий «знак» и «символ», а соответственно понимать различие понятий «значение» и «смысл». Отношение «знак – значение» тяготеет в мышлении к законченности процедуры интерпретации. Отношение символ – смысл тяготеет к бесконечному процессу понимания человеком целостности всего существующего. Если в диалоге слово «бог» будет интерпретировано как знак некоторой совокупности значений, которым присуща законченная определенность, то такой диалог не будет развернут адекватно принципу теизма. Бог – это символ, так как его означающая функция превосходит подобные функции всех других знаков. Бог, как символ, в конечном счете указывает на неограниченную область значений вообще возможных в теистическом мышлении, а за пределами этой гносеологической интерпретации это еще и символ, онтологически определяющий значимость мира в целом. Поэтому теистические высказывания даже при логически завершенной форме указывают за свои пределы на нечто иное в сравнении с тем, что они содержат в качестве знаковой формы с формально определенным значением. Бог – символ придает смысл всей совокупности значений теистического мышления. Здесь смысл может быть понят как целостность экзистенциального самопонимания мыслящего («я существую») в единстве с целостностью значимости всего мира («все существует»). Для человека, ориентирующегося на принцип атеизма, понимание того, что Бог – это символ, открытый бесконечному смыслу для теистического мышления, предполагаются аналогии с тем, что, например, для материалистов материя качественно бесконечно многообразна и существуют неограниченные порядки сложности материальных систем. Следовательно, в познавательном отношении к миру возможны спектры незавершенных перечней значений некоторых систем знаков, что формально уравнивает теистическое и атеистическое мышление о мире.

Таким образом, теизм и атеизм в качестве исходных философских и мировоззренческих принципов, обосновывающих системы знаний о религии, входят в предмет философии религии. Вместе с тем философия религии отражает изменения в характере взаимоотношения и диалога этих позиций по мере развития процессов глобализации и мирового информационного пространства.

#### ***Библиографический список***

1. Кант И. Критика чистого разума. – М., 1994.
2. Фома Аквинский. Сумма теологии. – Ч. 1. – М., 2002.
3. Франк С.Л. Непостижимое. Сочинения. – М., 1990.

## ПРОБЛЕМА ЗАКОНА ПРИРОДЫ В СВЕТЕ БОГОСЛОВСКОЙ ИДЕИ ЛОГОСА

*Аннотация. Между собой конкурируют альтернативные концепции закона природы как: 1) имманентного образца взаимосвязи явлений; 2) трансцендентного порядка связи вещей, вмененного Богом; 3) простой повторяемости в ряде эмпирических данных; 4) конвенции, выражающей особенности научных интересов и умственных операций ученых. Автор полагает, что диалектический синтез этих четырех альтернатив возможен на основе богословской идеи Логоса как посредника между трансцендентным и имманентным. Выдвинута и обоснована гипотеза о законе природы как особом пограничном бытии-отношении, в котором диалектически отрицаются (снимаются) взаимодействующие качества.*

*Ключевые слова: закон природы, Логос-медиум, трансцендентное и имманентное, взаимоотражение вещей, снятое существование, пограничное бытие, тенденции притяжения и отталкивания внутри закона природы.*

### **Вера и неверие в чудо закона природы**

Наука исходит из неявной общей предпосылки, что объективному миру свойственна внутренняя упорядоченность, иначе мир невозможно рационально познать и описать. Эта предпосылка, органично встроенная в наши умы, не относится к числу строго доказанных истин, чаще имеет апофатическое обоснование, но мало кто из гениев науки проявлял желание ее опровергать. Известный британский теолог Т. Торрэнс, изучавший религиозные основания науки, пришел к выводу, что мыслить научно – значит стремиться думать в соответствии с той формой абсолютной разумности, которой подчинена вся природа; осмысливание внутренней интеллибельности мира в терминах физических законов кладет начало тому, что мы именуем «научным сознанием». Научный смысл, следовательно, происходит от признания законов природы, а твердое убеждение в объективной реальности таких законов в конечном счете требует риска веры в высшую разумность Космоса. Крупнейшие мыслители всех времен полагали, что равновесное сочетание важнейших мировых противоположностей (притяжения и отталкивания, прерывности и непрерывности, конечного и бесконечного и т. д.) лучше всего выражается универсальными законами природы. Так, А. Пуанкаре, классик релятивистской физики, писал, что наполненность мира гармонией есть «вечное чудо», что исключения из законов крайне редки и что эстетическое в науке в первую очередь связано с созерцанием этого бесценного чуда. «Тот, кто его вкусил, кто увидел хотя бы издали роскошную гармонию законов природы, будет более расположен пренебрегать своими маленькими эгоистическими интересами, чем любой другой. Он получит идеал, который будет любить больше самого себя, и это единственная почва, на которой можно строить мораль» [5, с. 658].

Вместе с тем концептуальное системосозидание, сопряженное с признанием всеобщих законов бытия, периодически подвергается жесткой критике со стороны скептически настроенных философов и ученых. Скептики, агностики и нигилисты время от времени до основания разрушают утвердившееся холистическое мировоззрение, не подозревая, однако, что расчищают место для нового холистического синтеза. Ж.-П. Вернан ясно описал механизм взаимоперехода рационализма и скептицизма на приме-

ре истории античной философии [1]. Сходный духовный колебательный процесс нетрудно обнаружить в истории современной науки. Например, Л. Витгенштейн расценивал объяснение событий через законы природы как пережиток первобытной мифологии. Он говорил, что ученые останавливаются перед естественными законами как перед чем-то неприкосновенным, как древние останавливались перед Богом и судьбой.

Нынешняя «постмодернистская деконструкция» холистического мироотношения имеет целью десакрализовать религиозные основания естествознания и подорвать веру ученых в объективную реальность законов природы. Широкая пропаганда и навязывание ученым постмодернистского стиля мышления грозит полностью лишить научное объяснение «физического смысла», свести фундаментальные науки к технологии know how. Не случайно поэтому в философии и науке сегодня усиливается противодействие постмодернизму. Все более заметна тенденция возродить холизм – обновить мировоззренческие объяснительные принципы, создать новую картину целостности мира и человека, восстановить в рамках неохоллизма веру в объективную реальность законов природы.

### **О понятии закона и его видах**

Фома Аквинский выделил четыре типа законов: вечный закон (*lex aeterna*); естественный закон (*lex naturalis*); человеческий закон (*lex humana*); божественный закон (*lex divina*). Вечный закон – всеобщий закон миропорядка и источник всех других законов. Естественный закон – непосредственное проявление вечного закона. В сфере практического поведения человек действует в силу естественного закона, определяющего порядок взаимоотношений людей в обществе. Человеческий закон – закон, снабженный принудительными санкциями для его исполнения. Совершенные и добродетельные люди могут обходиться и без человеческого закона, для них достаточно естественного закона. Божественный закон – закон (правила исповедания), данный людям в божественном откровении. Понятие объективного закона природы принято противопоставлять понятию субъективно установленной нормы человеческого поведения (например, юридическому или моральному закону). Сложилось два разных понятия «закон» (греч. – *nomos*, лат. – *lex*): 1) закон есть объективно-реальное существенное отношение (связь) явлений, обладающее признаками необходимости, всеобщности, бесконечности, повторяемости и устойчивости; 2) закон – это обязательное для людей социальное установление.

Объективный закон действует в бесконечной сфере явлений неизменно и с непреложной необходимостью. Напротив, люди подчас нарушают навязанные им правила жизни, а то и вовсе заставляют законодателей менять свод законов; в одной стране приняты такие законы, а в другой – иные. Так, Аристотель утверждал, что «справедливое по природе» не всегда является «справедливым по закону». Вместе с тем у объективного закона и у субъективно-установленной нормы поведения есть общее свойство определять и регулировать ход событий. Древнегреческое существительное «*nomos*», вероятно, произошло от глагола «делать». Есть мнение, что в древности «*номосом*» называли изгородь, границу, которую пастухи ставили, чтобы животные не покидали пастбища. В этом смысле *номосы-законы* суть ограничения, перечни запретов. Иногда русское слово «закон» этимологически трактуют не в смысле положить чему-либо конец или закончить, а в противоположном смысле «апейрона» – выхода «за кон», за конец, за рамки опыта, в бесконечное, – что точнее отвечает дефиниции закона как формы бесконечности. В ведической философии общий регулятор движения вещей обозначается термином «рита» (от санскр. *gta* – двигаться; *gita* – закон движения; отсюда – «ритуал», т.е. «ход вещей», – например, в форме ритма Солнца, суток, жизни). В даосизме закон и путь всех вещей именуется «Дао».

Люди склонны обобщать: ум не выносит хаоса и конструирует регулярности, даже если бы их не было в самой реальности. Например, в средние века один из астрономических «законов» гласил, будто появление комет является сигналом великих событий. Наука критически оберегает себя от незрелых обобщений. Если некие регулярности выражены математически как законы природы, то и они далеко не всех удовлетворяют. Существует вера в то, что подлинное понимание требует объяснения причин законов. Вместе с тем нынешние ученые не признают большинства тех объяснительных причин (божественные силы, духи, флюиды, невесомые жидкости), с которыми их предшественники соглашались в прошлом. Объективные законы классифицируют по разным основаниям. Можно подразделять их по формам движения материи: физические, химические, биологические и социальные. По степеням общности выделяют специфические, общие и всеобщие законы и закономерности.

Универсальные законы бывают разных типов:

- 1) устанавливающие зависимость между переменными свойствами (например, между давлением, температурой и объемом газа);
- 2) утверждающие существование инвариантности;
- 3) говорящие о том, что если объект принадлежит данному сорту, то у него должны быть такие-то наблюдаемые свойства.

Общие законы скорее действуют не автономно, а проявляются через сотни специфических существенных отношений. Наука постоянно стремится отыскать единый и универсальный закон природы, из которого бы логически вытекала вся иерархия общих и частных законов. Но мало верится, что такая цель вообще достижима наукой. Динамическими законами (например, законами классической механики) однозначно объясняют функционирование индивидуальных объектов. Под статистическими законами имеют в виду законы-тенденции, управляющие большими совокупностями предметов (классов вещей или коллективов людей); такие законы позволяют с той или иной с долей вероятности описывать поведение отдельных объектов. Говорят также о причинных и не причинных (функциональных, структурных, коррелятивных) законах.

### **Два представления о генезисе понятия закона**

Конкурируют два разных взгляда на генезис и эволюцию понятия закона: библеисты выводят это понятие, например, из веры в договор Бога с Моисеем, а атеисты – из открытия древними астрономами космических циклов.

1. Монотеистический взгляд. Согласно монотеистическому взгляду закон изначально представлял собой кодекс священных заповедей, продиктованных Богом через пророков человечеству. В Ветхом Завете говорится о четырех заветах («завет» по-древнееврейски – «берит», от глагола «бара» – отсекал, резать) – заветах с Адамом, Ноем, Авраамом, Моисеем; затем был заключен Новый Завет. Ж. -П. Вернан утверждает, что древние считали темис (т. е. обычай в форме неписаного закона) божественным установлением; с момента же записи законов, которые стали доступны каждому, обычай превратился в человеческое установление – в номос [1, с. 71–72]. Позже понятие закона как завета стали увязывать с предписаниями земных наместников Бога – фараонов, царей, императоров, королей. Значение этого понятия постепенно расширялось, им стали обозначать важнейшие правила жизнедеятельности, вводимые любым политическим режимом. Наконец, под влиянием монотеизма наука и философия Нового времени распространили понятие закона на сферу природных и социальных явлений, придав ему статус объективной причины.

Греческие софисты V–IV вв. до н.э. противопоставляли фюзис и номос, относя законы в класс соглашений; словосочетание «номос фюзиса»

(«закон природы») они скорее бы оценили как нонсенс. В отличие от «разных природ разных вещей» закон считался человеческим изобретением (т.е. *tekhne* – искусством), созданным по консенсусу, чтобы ограничить естественные свободы ради собственных интересов. В искусственном же тогда видели нечто насильственное и несовершенное. Отношение к закону как договору-запрету по согласию далеко не всегда способствовало социальной стабильности. Поэтому многие философы (например, Платон) оспаривали конвенциональный статус закона, требовали указывать его разумные основания и формулировать номос не как запрет, а в позитивном виде.

Монотеистическое объяснение понятия физического закона таково. Бог сотворил мир *ex nihilo* и подчинил явления природы и общества невидимым объективным законам-правилам. Эти законы целенаправленно регулируют природные процессы по аналогии с Заветом, заключенным между Богом и людьми. Василий Великий (330–379), архиепископ Кесарийский, изложил в своем «Шестодневе» принципы христианской космологии и настаивал на том, что законы природы происходят от Слова Божьего, имеют разумное начало. Из идеи единства Бога для христиан следует принцип единства сотворенного универсума: все вещи, видимые и невидимые, находятся в необходимой взаимосвязи; законы материального и духовного бытия тождественны. Слово Божье пропитало все бытие (все вещи и всех людей) смыслом скрытой закономерности.

Познать объективный закон в полной мере – значит понять не только сущее, но и должное «поведение» предметов и суметь ответить не только на вопрос «каким способом закон действует?», но также и на вопрос «почему именно закон таков и так действует?». Истинные естествоиспытатели непременно имеют веру в абсолютное природное первоначало, а в научном знании всегда есть связанный с интуицией сильный «имплицитный элемент», не поддающийся концептуальному и математическому выражению (М. Полани). Сотворение мира и его законов «из ничего» и с определенной целью означает также абсолютную свободу Бога, безусловную новизну и уникальность творения и, следовательно, невозможность чисто дедуктивного познания людьми объективной и субъективной реальности. Поэтому знание законов природы не может быть априорным, а является следствием разумного обобщения результатов наблюдений и экспериментов. Следуя этому, картезианцы развили вероятностный (в противоположность динамическому) взгляд на природу научной истины: они верили, что всемогущий Бог творит все допустимые истины, и по причине бесконечного ума и свободной воли Бога даже взаимоисключающие истины могут быть совместимыми. Человеческий же ум ограничен, поэтому люди соглашались только с требованиями чистого разума и Откровением, признавая научное знание неточным и вероятностным.

Как свидетельствует история науки, сам по себе рутинный перебор множества фактов и их тонкий логический анализ редко завершаются открытием закона. Открытие закона – удел не столько армии трудяг-экспериментаторов и изощренных аналитиков, сколько редких ученых (своего рода пророков) с гениальной интуицией, способных раскрывать свои интуитивные догадки о законах при помощи скромных эмпирических и теоретических средств. Спиноза полагал, что порядок вещей и идей – один и тот же, а потому законы ума и законы природы в принципе находятся в гармоническом единстве. Христианские философы учат: чем глубже научное познание, тем точнее оно постигает подлинные законы мироздания, тем ближе оно к знанию Божественного Логоса, тем более строгие нравственные требования надо предъявлять к естествоиспытателю. В человеке как психофизическом существе совокупно действуют законы природы и законы души (мышления, нравственного поведения), и между этими законами устанавливается либо гармония, либо дисгармония. Как и че-

ловечество, мир вещей управляется не случаем и не слепой необходимостью, а целенаправленными разумно-божественными законами добра.

Есть глубинная корреляция между тем, как мы мыслим (законы логики), и тем, как себя «ведут» вещи (законы природы). Дисгармония между правилами научного ума и мировыми законами ведет к разрушению природы и общества. Иногда Бог вмешивается в мир и общество, меняет характер действия в нем естественных законов. Смысл Книги Природы вычитывается через познание физических законов. В споре с монотеистами деисты настаивают на том, что Бог не вмешивается в мир и общественную жизнь, чудес не бывает, объективные законы природы и общества вечны и неизменны. Атеисты отвергают идею сотворения Богом мировых законов, не считают «законы природы» уставом небес и исключают из картины мира принцип телеономии. Материалистическая наука унаследовала представления деистов о вечности и неизменности объективного закона, а также о его необходимом и сверхчувственном характере.

2. Сциентистский взгляд. Согласно сциентистскому мнению первыми, кто открыл космические регулярности – непреложные, простые, точные и бесконечные – были древние ученые-астрономы, пораженные красотой, строжайшим порядком и безусловной цикличностью звездного неба. Идея Судьбы была, возможно, одним из источников, из которых преднаука извлекла свою веру в естественный закон (Б. Рассел). Затем понятие закона природы стало эволюционировать в сфере античной философии. Внутреннюю и неизменную гармонию, которая упорядочивает хаос всех вещей и указывает человеку путь, Лаоцзы именовал «Дао», Гераклит – «Логосом» (речью о мировом законе и судьбой всех людей), Анаксагор – «Нусом» (мировым разумом), Платон – «божественными идеями» (целями-образцами, согласно которым творятся земные предметы), а Аристотель – «энтелехией» (целевой причиной). Сторонники Демокрита полагали, что внутренние силы порядка действуют в природе в форме слепой необходимости; напротив, платоники и перипатетики приписали мировому закону телеологический характер; стоики попытались эклектически совместить оба эти варианта.

Средневековая христианская философия усматривала в *natures leges* проводников божественной воли: закон природы есть стремление вещей к той цели, которую в них заложена Богом (Фома Аквинский). В этике и теории естественного права *nomos* есть антитеза природы, а в теории государства – понятие, противоположное произволу и насилию. В XVII в. латинским термином «*lex*» (от греч. *lex* – устная речь; отсюда лексика, лекция) стали обозначать соотношение между событиями, математически выраженное дифференциальным уравнением. Декарт ввел в философию и естествознание понятие закона природы, определив его как правило (причину) того или иного физического движения. Ньютон отличил методологические правила ученых от объективных законов. Ставшее нормативным для естествознания требование выражать закон математической функцией способствовало быстрому накоплению «количественных законов» (эмпирических и теоретических), раскрытию качественной специфики изучаемых предметных областей и успешному практическому применению познанных законов. Вот ряд наиболее впечатляющих открытий. Галилей открыл законы падающих тел, Кеплер – законы движения планет, Ньютон – законы классической механики; позже Фарадей, Максвелл и Герц сформулировали законы электродинамики; в XIX в. Майер и Джоуль установили закон сохранения энергии, а Клаузиус создал теорию энтропии; в начале XX в. Планк ввел понятие кванта действия, обозначающего базовый пакет энергии, а Бор уточнил квантовые законы.

На представление европейского естествознания о рациональном и математико-подобном характере мироустройства повлияли учения Пифаго-

ра и Платона о Боге-Творце как безупречном геометре, а также христианская доктрина о творении мира Словом Божиим. Например, законы Кеплера, Ньютоново понятие «*sensorium Dei*», принцип наименьшего действия Мопертьюи, отрицание Эйнштейном вероятностной природы квантовой механики и его идея абсолютности скорости света явно опирались на иудеохристианские допущения. Широко распространенный до сих пор в науке принцип системности, призванный подменить собой идею противоречивой целостности бытия, является продуктом теологического мировоззрения. Однако сегодня большинство ученых не толкует «законы природы» как божественные предписания, и само слово «закон» утратило для них прошлый религиозный смысл. Они веруют в то, что Бог отсутствует в мире, а мир сам о себе заботится.

Закономерности функционирования и развития общества исследовались Аристотелем, Боденом, Вико, Монтескье, Кондорсе, Гердером, Гельвецием, Руссо, Тьерри, Минье, Гизо, Гегелем, Сен-Симоном, Контом, неокантианцами и многими другими мыслителями. Марксизм представил историческое развитие общества как результат действия объективных экономических законов, имеющих характер тенденций. Эти законы менее долговечны, чем законы природы. Они реализуются через деятельность людей, ставящих перед собой осознанные цели, но считаются независимыми от общественного и индивидуального сознания (экономический детерминизм). Более или менее ясно сформулированный закон позволяет уловить смысл природных или социальных явлений и очень высоко ценится в науке.

### **Гипотеза о пограничном характере закона природы**

Полагаю, что принципиальный синтез альтернативных концепций закона природы может основываться на идее Логоса как посредника (медиума, границы, средства связи) между сверхчувственным и чувственно-данным уровнями бытия. Эта идея, как известно, зародилась в лоне досократической философии, далее развивалась Филоном Александрийским и Иоанном Богословом, а потом прочно утвердилась в христианской теологии и философии. Так, по Филону, Логос представляет собой активный принцип трансцендентного Бога-Творца; Логос, как Сын Бога, связует Творца с сотворенным космосом; Слово-Логос осознает Себя Божественным Разумом и служит вместилищем интеллигибельного мира [3].

В Евангелии от Иоанна понятие Логоса впитало в себе смыслы иудейских понятий Мудрости и Слова Божьего, а также сформулированного древнегреческими рационалистами принципа разумного познания и самовыражения. О медиаторной функции Логоса у Иоанна Богослова сказано: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Богом. Оно было в начале у Бога. Все, что существует, было сотворено через Него, и без Него ничего из того, что есть, не начало существовать. В Нем заключена жизнь, и эта жизнь с светом человечеству. Свет светит во тьме, и тьме его не поглотить» [2]. Христос-Логос есть посредник между людьми и Богом-Отцом: Христос есть Путь, Истина и Жизнь. Иначе, чем через Христа, нельзя придти к Богу-Отцу. Во многом аналогичные представления о дао мы находим в трактате «Даодэцин».

Предлагаю дедуцировать из религиозных идей Логоса и Дао (Посредника и Пути) гипотезу о том, что закон науки имеет пограничное бытие. Это значит, что закон:

возникает из внешнего контакта различных объектов А, В, С, ..., N, и финальная причина закона – их взаимодействие;

взаимное отражение А, В, С, ..., N вызывает внутри них (в сферах их сущностей) общий и единый кооперативный эффект – виртуальный эмерджент, представляющий собой информационную матрицу (образец) всякого последующего взаимодействия;

эту информационную матрицу, как инвариант взаимоотношений между А, В, С, ..., N, на языке классической философии именуют «внутренней, необходимой, устойчивой и повторяющейся связью сущностей»; она обуславливает статистический характер пограничных связей вещей;

закон стабилен, долговечен, но способен также со временем незаметно либо резко изменяться.

Из предложенной гипотезы о пограничной реальности закона следует, что закон одновременно действует на границе между вещами и внутри каждой вещи, т.е. в одно и то же время он имеет внешний (чувственно-данный, феноменальный) и внутренний (сверхчувственный, сущностный) характер. Скрыто коренясь в информационной структуре каждой вещи, закон природы актуализируется и энергично проявляется в пограничных ситуациях, в пространстве внешних контактов вещей. Граница парадоксальна, поскольку «пограничное бытие» – это не пустое пространство, а я виртуальное синтетическое содержание, инобытие всех приграничных вещей.

Закон, толкуемый как пограничное бытие, не есть «вещь», и его невозможно изучать как нечто вещьподобно-видимое. Контактующие А, В, С, ..., N в одно и то же время взаимно: а) отталкиваются, оберегая свою самость и внутреннюю целостность; б) притягиваются в результате обоюдного выхождения за собственные границы в соседние пределы. Следовательно, и в законе природы, как пограничном бытии, должна быть снята растворена та или иная разновидность противоречия отталкивания и притяжения, разъединения и объединения, конечного и бесконечного и т. д. Физический универсум сегодня понимают как единство трех начал – материи, энергии и информации. Если законы природы суть разновидности управляющей информации (они регулируют космические потоки масс-энергетических взаимодействий), то, стало быть, физикам еще предстоит дополнить знаменитое уравнение  $E=MC^2$  параметром номической информации.

Гипотеза о погранично-двойственном и неопределенном характере закона природы позволяет парадоксально синтезировать альтернативные утверждения, конкурирующие в философии и естествознании:

законы природы объективно-реальны и законы природы суть призраки, субъективные фикции научного разума;

законы природы виртуальны (идеальны, нематериальны), они представляют собой ненаблюдаемые существенные связи, и законы природы материальны, они относятся к разряду эмпирически наблюдаемых регулярных событий;

законы природы вечны и неизменны и законы природы постепенно эволюционируют и могут исчезать.

### **О причинах плюрализма концепций закона природы**

В самом деле, понятие закона природы (как в прошлом, так и теперь) толкуется весьма неоднозначно. Объективный идеализм приписывает закону природы трансцендентное нематериальное существование, независимое от человеческого сознания. Напротив, пантеистический материализм сближает объективный закон с бесконечной материальной субстанцией, косвенно наблюдаемой через ее внешние проявления. Те атеисты, которые признают объективно-реальное существование закона природы, берут его как безусловную данность, не требующую никакого объяснения. Теологи, придерживающиеся традиции платонизма, частные законы объясняют через иерархию все более общих законов вплоть до Божественного Логоса.

Кантианцы и конвенционалисты объясняют простоту законов и невозможность их прямой верификации тем, что законы – это наши собственные изобретения; они есть логические конструкции, а не картины мира.

По Попперу, «законы природы – это синтетические и универсальные, но неверифицируемые высказывания, которым можно придать следующую форму: для “всех точек пространства и времени верно, что ...”», причем «закон природы есть неизменная регулярность, а если она изменяется, то мы не называем ее “законом”» [4, с. 87–88, 277]. В философском словаре Г. Шишкоффа читаем: «...в самом лучшем случае под законом природы понимается математическое формулирование какого-либо явления природы, которое совершается при известных обстоятельствах всегда и всюду с одинаковой необходимостью. <...> Явления происходят не вследствие какого-либо закона, они не вызываются законом, а всегда осуществляются лишь в соответствии с тем или иным законом» [7, с. 162].

А.Н. Уайтхед, выдающийся английский математик, богослов и философ, сопоставил и обобщил самые разные представления философов и естествоиспытателей о законах природы. В итоге он вычленил четыре основных концепции: имманентную, трансцендентную, феноменалистскую и конвенционалистскую. По Уайтхеду, их суть вкратце заключается в следующем.

Согласно имманентной концепции закон природы есть момент внутренней взаимозависимости вещей. Различные объекты в процессе их взаимодействия частично отождествляются, и возникает некоторый внутренний образец способа их взаимосвязи. Этот закон-образец, как и сами объекты, подвержен изменениям, поэтому индуктивное предсказание будущего на основе нынешних законов проблематично. Объяснить явление – значит показать его приблизительное сходство со сложившимся внутренним образцом, рассмотреть явление как своего рода пример статистического действия закона, т.е. следовать логике пантеистической доктрины эманации.

Вторая концепция (трансцендентная) трактует закон природы как нечто образцово-внешнее по отношению к объектам, а существование каждого объекта полагает зависящим только от него самого. Закон движения тел, например, согласно деизму Ньютона, предустановлен Богом и в точности выполняется. Однако знание законов отношений между объектами ничего не раскрывает в природе самих этих объектов. И обратно: зная их природу, мы не можем вывести из нее законы.

Для сторонников третьей, феноменалистско-позитивистской, концепции законы являются просто утверждениями о фактах, относятся к наблюдаемым объектам и ни к чему более. В этом смысле закон природы есть не что иное, как некая простая тождественность, сохраняющаяся в ряде сравнительных внешних наблюдений. Например, формулировка закона тяготения базируется только на простейших описаниях наблюдаемых фактов: две частицы материи притягиваются друг к другу с силой, прямо пропорциональной произведению их масс и обратно пропорциональной квадрату расстояния между ними.

Конвенционалисты полагают, что возникновение в человеческом сознании представления о каком-нибудь отдельном законе природы до некоторой степени условно и преимущественно вызвано особенностями научных интересов и умственных операций исследователей. Например, современная математика отвлеченно рассуждает о порядковых типах безотносительно к каким-либо частным объектам, представляющим эти типы. Затем выведенные математические законы применяются ко всей природе. Выбор интерпретации геометрического характера физического мира содержит в себе элемент произвольности [6, с. 499–540].

Описанные Уайтхедом альтернативные концепции закона в достаточной мере доказали и отстаивали свои права на существование в истории науки. Поскольку они и поныне соперничают в современной методологии и философии науки, то остается актуальной дилемма:

1) либо ученому следует, полагаясь на свой собственный мировоззрен-

ческий критерий, выбрать только одну из четырех альтернатив, а от остальных абстрагироваться;

2) либо надо, экстрагируя достоинства каждой альтернативы, попытаться их синтезировать.

Предлагаемая гипотеза о погранично-двойственном характере закона природы, по-видимому, в некоторой степени способна разрешить эту дилемму.

### **Разъяснения гипотезы пограничности закона**

Поясню и конкретизирую свою гипотезу. Наиболее волнующую философскую проблему, связанную с загадкой реальности закона природы, можно сформулировать так. По своим атрибутам закон природы следовало бы определить как «призрак» (Ю. Бохеньский). Ведь сам по себе он не метричен (закон одновременно есть везде, но нигде строго не локализован), чувственно невоспринимаем (у него нет геометрической формы, цвета, вкуса, запаха, его невозможно потрогать или услышать); многие считают его вечным, неизменным, не верифицируемым и поэтому в целом – нематериальным. Граница-посредник, объединяя, одновременно разъединяет – изолирует и скрывает эссенциальное от феноменального, делает сущность невидимой; эмануруя из сущности, явление рано или поздно «имманирует» в нее, «умирая» для внешнего наблюдателя. В противоположность призракному закону, конечным материальным вещам присущи чувственно воспринимаемые свойства (фигура, вес, цвет, запах и пр.); воспринимаемые предметы появляются, изменяются и исчезают.

Выходит, призрак виртуального закона эмпирически не регистрируется в форме *sense data* и его невозможно теоретически погрузить в континуум фактов. Убеждение в «ирреальной призрачности закона» проистекает из чувства реизма, т. е. из стремления свести всякое объективное существование к чувственной данности вещи (*res*). Однако если закон есть прежде всего объективное отношение, а не вещь, то он действителен: принадлежит к роду условного бытия, выступает способом осуществления внутренней возможности «своего» через среду «иногo», реализуется через внешнюю повторяемость событий. Закон всегда действует при наличии определенных условий. Так, закон Ома реализуется в обычных условиях, но перестает проявляться при температурах, близких к абсолютному нулю.

Генезис и эволюцию «объективного-невещественного» закона природы можно в общих чертах объяснить, например, так. Пусть два предмета впервые вступают во взаимодействие, образуя некоторую относительно замкнутую систему. Допустим также, что до момента воздействия у них было мало сходных, общих свойств. Но вот они начинают взаимоотражаться, и чем теснее их контакт, тем больше признаков одного предмета становятся моментами внутренней структуры другого. Происходит частичное отождествление обеих сторон данного взаимодействия. В структуре взаимодействия развивается относительно устойчивая связь. Допустим теперь, что это взаимодействие прекратилось. Однако «впечатанная» предметами друг в друга информация о самих себе продолжает передаваться по цепям все новых и новых взаимодействий этих предметов с уже иными предметами. Так или иначе эта информация включается в процесс управления динамикой последующих взаимодействий, в которые втягиваются другие предметы. Происходит долговременная стабилизация закона, хотя положившие ему начало единичные инициаторы могли уже исчезнуть. Общее – появившееся и усилившееся при все новых и новых взаимодействиях и взаимоотражениях предметов – теперь начинает доминировать над единичным, управлять им. В этом смысле можно говорить, что закон подчиняет себе явление, правит миром.

Теперь можно представить себе происхождение новых законов той или

иной степени общности. Если предметы, закрепившие в своей внутренней структуре информацию об отождествившихся с ними других предметах, вступают во взаимодействие с существенно отличающимся от них классом предметов, то в их контакте может возникнуть принципиально новая существенная связь. Через свои внешние пограничные проявления объективный закон косвенно реализует пространственно-временные свойства. В постоянно повторяющихся практических действиях с предметами стихийно накапливаются тождественные объективным законам алгоритмы и схемы действий, которые со временем интериоризируются в операции мышления. Сравнивая на уровне рационального познания предметы друг с другом, исследуя историю их взаимодействия, наука формулирует законы объективного мира в их абстрактно-чистом виде, а также выстраивает иерархию из универсальных, общих и частных законов природы. Вместе с тем в отличие от абстрактно-общей формулы закона науки объективно-реальный закон природы имеет форму конкретной общности или всеобщности, а потому никогда не может быть исчерпывающе выражен системой научных понятий.

Многие исследователи считают закон природы чем-то совершенно простым, внутренне непротиворечивым. Однако если он есть разновидность «пограничного соотношения», то он парадоксален: и прост, и сложен. Закон прост потому, что представляет собой не внутреннее единство разных, а внутреннее единое – сверхчувственный монолит, который невозможно даже мысленно расчленить на некие связанные части. В то же время закон, будучи медиумом, опосредует связь противоречивых сущностей, и в этом смысле он сложен – складывается из снятых и гармонически преломленных в нем противоположных тенденций. Анаксимандр из Милета учил, что благодаря космической справедливости, устанавливаемой апейроном, ни одна стихия не способна долго господствовать над другой и мировой порядок составлен симметрией борющихся друг с другом сил и стихий.

Коль скоро фундаментальные законы природы все же диалектически противоречивы, тогда логической формой их выражения должна стать конъюнкция рефлексивных противоположностей, или антиномия. А ведь естествознание упорно, опасаясь «двусмысленной диалектики», избегает антиномических способов описания законов природы. Например, физикам проще утверждать, что есть отдельно описываемый закон всемирного тяготения и есть также независимо от него объясняемые силы отталкивания. Не пора ли физикам начать ссылаться не просто на «закон всемирного тяготения», а оперировать объединенным «законом всемирного тяготения-отталкивания»? Полезно в этой связи напомнить, что, по Ньютону, между мельчайшими частицами материи (он называл их не «атомами», а «*minima*») есть совершенно пустые поры, через которые одновременно действуют силы притяжения и отталкивания: причем, чем ближе расстояние между частицами, тем сильнее их взаимное отталкивание. Руджер Бошкович (1711–1787) развил эту идею так: при небольшом расстоянии между материальными точками действует отталкивательная сила; с увеличением расстояния она постепенно убывает, обращается в нуль и переходит затем в силу притяжения. Кант и Гегель, отвергая реальность атомов и пустоты, защищали идею первичности взаимосвязанных «сил» притяжения и отталкивания: конструкцию материи образуют притягательные и отталкивающие силы, заполняющие пространство непрерывно. Так, причиной вращения спутника вокруг Земли является симметричное противоречие в нем притяжения и отталкивания. Равнодействие центростремительной и центробежной сил, одновременно приложенных к спутнику, обеспечивает его устойчивое вращение. Следует ли все физические эффекты сводить к фундаментальным «гравитонам», в существование которые пассионарно веровал А. Эйнштейн?

Предлагаю расширить сферу применимости гипотезы Р. Бошковича, сопрягая с ней следующие вопросы. Не чрезмерное ли сжатие всех частиц правещества вызвало «Большой взрыв» и расширение Вселенной? Не из-за сил ли отталкивания электроны симметрично соположены на своих орбитах в атоме? И, вообще, не играют ли силы отталкивания важнейшую роль в генезисе гармонии и красоты? Не чрезмерно ли тесная пространственная близость между родственниками, друзьями или странами-соседами служит причиной частых ссор между ними? Ведь отдаление их друг от друга, как правило, ведет к усилению взаимной любви и дружбы. Наконец, не потому ли распадаются все крупные империи, когда сосуществование в них разных народов становится чересчур тесным? Впрочем, диалектика не столь уж чужда храму современного естествознания, если вспомнить о принципах дополнительности (Н. Бор) и неопределенности (В. Гейзенберг). Вполне диалектичными мне представляются также общенаучные утверждения о «покоящемся изменении» (о физических законах и инвариантах как формах устойчивости – «закон движения», «инвариант изменений»), о «незримом законе-регуляторе видимого порядка» и др.

Большинство философов и ученых продолжает утверждать, что закон природы принципиально неизменен. Однако если допустить, что мир эволюционирует, а его законы возникают из пограничных взаимоотношений вещей, то законы природы тоже должны как-то постепенно (пусть не очень заметно) изменяться. Основываясь на тезисе о том, что социальная реальность обладает «вулканическим» элементом, французский социолог Г. Гурвич (вслед за Э. Бутру) предложил «гипердиалектическую» гипотезу изменчивости объективных законов развития общества. В советской философии в 70-х гг. XX в. состоялась дискуссия по вопросу о развитии законов природы и общества. Некоторые авторы (например, М. Н. Руткевич) допускали, что объективные законы (в особенности закономерности социального бытия) эволюционируют под влиянием изменяющихся условий его действия. Сторонники И. Пригожина придерживаются таких гипотез синергетики: а) любые физические константы со временем эволюционируют; б) законы природы недолговечны и со временем могут прекращать свое действие. Ставится, например, проблема изменения гравитационной постоянной в процессе расширения вселенной. Из современной теории раздувающейся Вселенной, общепринятой в естествознании, напрашивается вывод, что в формальной структуре физического закона должен фигурировать коэффициент времени. Согласно неклассическим (реляционным) воззрениям расширяющийся физический континуум, во-первых, конечен, во-вторых, историчен, в-третьих, сопряжен со случайностями и сингулярностями. Следовательно, в объяснении мировых регулярностей недостаточно «истин чистого разума», универсальных и необходимых, требуются также экспериментальные «истины факта», акцидентальные истины истории.

Как видим, богословская идея Логоса обладает серьезным эвристическим потенциалом и может быть положена в основу современной философско-методологической концепции закона природы.

#### *Библиографический список*

1. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. – М., 1988.
2. Муратов М. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. – М., 1885.
3. Поппер К. Логика и рост научного знания. – М., 1983.
4. Пуанкаре А. О науке. – М., 1990.
5. Уайтхед А.Н. Идеи космологии // Избранные работы по философии. – М., 1990.
6. Философский словарь / под ред. Г. Шишкоффа; пер. с нем. – М., 2003.

## РАСКОЛ И ЕГО СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЙ СМЫСЛ В МАРКСИСТСКОЙ И РЕЛИГИОЗНО-ТЕИСТИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ

*Аннотация.* Автор посвятил свою статью трактовке одного из наиболее значительных событий русской истории – расколу Русской православной церкви. Статья содержит сравнительный анализ разных интерпретаций раскола, сложившихся в российской науке, – от марксизма до философского теизма.

*Ключевые слова:* раскол, социальный идеал, Русская православная церковь, утопизм, марксизм, философский теизм, староверы, эсхатология.

Событие русской истории, известное под названием «Раскол», знакомо в России любому сколько-нибудь образованному человеку. И не только из учебников по отечественной истории. Источниками наших знаний об этом культурно-историческом феномене являются и «Боярыня Морозова» В. Сурикова, и роман Толстого «Петр Первый», и многочисленные художественные кинофильмы, посвященные событиям XVII в. На слуху имена протопопа Аввакума и патриарха Никона; что-то слышано о старообрядцах и староверах. Время от времени о них вспоминают (правда, все реже) средства массовой информации. Но социально-культурный смысл этих событий все время ускользает. И неясно, как же все-таки следует относиться к людям, которые называют себя старообрядцами сегодня?

О значении раскола свидетельствует и тот факт, что о нем пишут все учебники отечественной истории, ему посвящена обширная научная литература. В соответствии с официальным атеизмом советского периода написаны исторические исследования В.Г. Карцова, А.Е. Катунского, В.Ф. Миловидова, А.А. Подмазова и др. Значительное количество работ посвящено рассмотрению старообрядчества в этнографическом аспекте: старообрядцам Дальнего Востока посвящена монография Ю.В. Аргудяевой, старообрядчество в различных районах России исследовали и описали А.А. Виноградов, К.Ю. Иванов, Ю.М. Ивонин, В.П. Мотицкий, Н.Ф. Рыжонков и др. [1].

Таким образом, событийно-фактологическая сторона раскола оказалась реконструированной и описанной достаточно подробно. Однако вопросы причин, природы и сущности этого уникального явления многие авторы просто не затрагивают. Между тем без установления названных моментов простая – их реконструкция и описание теряют смысл, а их трактовка тесно связана с общей мировоззренческой и методологической позицией исследователя.

В этом отношении полярными оказываются марксистская и религиозно-теистическая точки зрения. Первую представляет член-корреспондент АН СССР Н.М. Никольский, автор «Истории русской церкви», написанной в 1930 г. и переизданной в 1983 г. Как отмечено в аннотации, она была рассчитана «на пропагандистов научного атеизма, преподавателей и студентов вузов». С позиций философского теизма дал оценку расколу протоиерей Г. Флоровский в своем монументальном труде «Пути русского богословия», явившемся итогом многолетней работы над полной историей «православного Предания», начиная с раннего христианства.

Никольский характеризует раскол как религиозно-социальное движение второй половины XVII в. и выделяет в нем три этапа. На первом движение выступает как чисто церковное, возникшее в среде профессионального клира, поэтому оно «проще всех по мотивам и идеологии». Второй этап характеризуется им как «боярская фронда и посадский раскол». Тре-

тый этап ученый определяет как крестьянскую эсхатологическую реформу, явившуюся кульминационным моментом борьбы за «старую веру». Завершают борьбу попытки «староверческой революции» на Дону.

Центральным событием первого этапа раскола явилось «Соловецкое возмущение» 1668–1676 гг. – отказ монахов Соловецкого монастыря принять никоновскую реформу и избличение новой веры как ереси. Монастырь стал местом сбора гонимых ревнителей «старой веры» из крестьян и казаков. В результате изменения состава обитателей Соловецкой обители религиозный быт в монастыре принял сектантский характер. Большая часть клириков ушла из монастыря, а монастырь после восьмилетней осады был взят, мятежники казнены или сосланы. Но сохранилось старообрядческое сказание о Соловецкой осаде, разукрашенное всяческими чудесами. Это была, по определению Никольского, «первая схватка в открытой борьбе всех сил, враждебных Московскому государству и соединенных знаменем старой веры» [2, с. 145].

Участие бояр в борьбе за «старую веру» Никольский объясняет тем, что в лице противников церковной реформы они видели «немалую силу, способную смело и упорно бороться с дворянским государством», а в Никоне – своего злейшего врага [2, с. 146].

Главной движущей силой второго этапа стало посадское население. Активность «посадских людей» автор исследования объясняет социально-экономическими и национально-культурными факторами. Первый заключался в том, что города Московского царства «из свободных коммун, созданных по примеру их французских собратьев, превратились в объект для эксплуатации царских кормленщиков и царских служб» [2, с. 147]. По поводу второго фактора Никольский пишет: «Когда Московское государство открыто стало на сторону новой веры, пропитанной «люторскою, кальвинскою и папешскою» ересями, для посадских людей выбор был очевиден. Мало того, что дворянское государство их разоряло, отдав на съедение воеводам и иностранцам, оно навязывает «бедной Руси» латинские обычаи и «немецкие поступки». Западные ученые, западные книги, западные моды и т.д. – все это «погано», «мерзко богу» – в этом кнуец от всей души соглашался с расколуучителем» [2, с. 14]. Поэтому, делает вывод исследователь, «посадские могли быть и были только самыми крайними националистами» [там же].

Посадский раскол начался в церковной области: когда появились указы Никона о троеперстии, многие православные христиане главным образом из купцов перестали посещать общественное церковное богослужение. Возродился старый обычай служб в домашних церквях и домашними священниками. Одновременно появились проповедники из числа самих посадских людей. В их проповеди доминировала идея борьбы между избранными чадами божьими и их преследователями, антихристовыми слугами.

Третьей силой второго этапа раскола стали стрельцы, социально-экономическое положение которых существенно пошатнулось в связи с появлением полков иноземного строя. Это обстоятельство и толкало стрелецкое войско «в оппозицию дворянскому правительству» и сближало его с расколом. Староверы составляли в стрелецких полках большинство. События, связанные с выступлением стрельцов, вошли в историю под именем «хованщины». Князь Хованский, занимавший пост начальника стрелецкого войска, стал думать о престоле, а старая вера должна была послужить для него мостом к заветной цели. Однако честолюбивым планам князя не суждено было осуществиться. Софья силами особого отряда из придворных арестовала Хованского, и он погиб на плахе, предварительно, по словам Аввакума, битый батогами, как мученик за старую веру. Дворянское ополчение быстро расправилось с новым стрелецким бунтом; со стрельцов взяли присягу, что они больше не будут приставать к мятежни-

кам-раскольникам. Одновременно правительство провело ряд репрессивных мер против раскола. Они суммированы в знаменитых 12 статьях указа 1685 г. Указ предписывал жечь в срубе за хулу на церковь, за распространение мятежа, за подстрекание к самоожжению, за возвращение в раскол после покаяния; казнить смертью перекрещивающихся в старую веру; бить кнутом и ссылать тайных раскольников и укрывателей. Имена казенных и ссыльных конфисковывались, ибо «сыщикам много шло государевой казны» [2, с. 155].

Проиграв «хованщину», боярская и посадская фронды должны были или подчиниться, или уйти. Те, кто ушли из победившего их «антихристового государства», должны были организовать жизнь на новых началах. Так, братья князя Мышецкие организовали Выгорецкую обитель; купеческие эмигранты из Москвы, Коломны и других городов еще ранее 1685 г. образовали целый ряд слобод в Стародубье. Но с самого начала общины, основанные боярской и посадской эмиграцией, *не имели эсхатологической окраски*. Об этом свидетельствует, в частности, тот факт, что Выгорецкая община скоро стала огромным хозяйственным предприятием, а стародубские раскольники переселились на пустынный остров Ветку в пределах уже литовско-польского государства и с успехом его освоили. И на Выге, и в Стародубье-Ветке установился новый культ.

В целом же, как только правительство смягчило свое отношение к расколу, посадские старообрядцы сейчас же признали его. На Выге ввели молитву за царя после разрешения свободы богослужения ценою двойного оклада; стародубцы и ветковцы вели партизанскую войну против шведов и временно были оставлены за это в полном покое.

Таким образом, на этом этапе борьба за «старую веру» интерпретируется Никольским исключительно как способ объединения всех недовольных, т.е. как религиозная форма идеологии, санкционирующей вполне «земные» цели.

На третьем этапе основным субъектом раскола стало крестьянство. По удачному выражению Н.М. Никольского, крестьянский раскол вылился в форму «крестьянской эсхатологической реформации» с «ее кошмарами самоожжений, карательных экспедиций и массовых казней» [2, с. 157]. Проводя аналогию между русской крестьянской реформацией, с одной стороны, и немецкой крестьянской реформацией XV в. и иудейской крестьянской реформацией I в., – с другой, исследователь заявляет, что их объединяет идея, которая утверждает торжество зла в мире. Это зло персонафицируется по-разному, в зависимости от условий момента, но описывается оно и его торжество во всех перечисленных случаях примерно одинаково – посредством «антихристовой» идеологии.

В России первые элементы этой идеологии зародились в крестьянской среде во время народных бедствий 50-х гг. XVII в. После Собора 1656 г. «антихристовая» идеология получила книжническое оформление, что способствовало росту эсхатологических ожиданий крестьянства. Однако вершиной обличений стала проповедь протопопа Аввакума, в которой можно выделить три основных мотива: во-первых, обличение царя, патриарха и властей, во-вторых, эсхатологические пророчества о близком конце мира и, в-третьих, описание рая, который ожидает последователей мятежного протопопа. Существенно, что согласно утверждению Аввакума свержение в ад никониан произойдет не без содействия гонимых.

В то же время исследователь утверждает, что в 1666 г. определенной крестьянской религиозной идеологии и крестьянского культа, собственно, еще не было. Крестьянство так было убеждено в близости конца мира, что не задумывалось долго, не заботилось о культе и довольствовалось элементарными изображениями суда над никонианами, их мучений и своего блаженства, какие давались в «грамотках» Аввакума. Но отсрочка конца света заставила искать новое откровение и вырабатывать новые

формы культа, отличные от «старой веры» стрельцов, посадских людей и других участников первых этапов раскола. Это был возврат к примитивным формам: откровение получалось посредством «беснования», «хождения по кругу», появляются все новые и новые пророки, ссылающиеся на личное откровение, исповедь и причащение «бес попов». Таинство брака также было отвергнуто; вместо церковного обряда венчания стали ограничиваться простым благословением. Никольский приходит к выводу, что «старая» вера крестьян действительно во многом напоминала старинную дохристианскую религию – и камланьем, и омовениями, и гражданской формой брака [2, с. 171].

Практику самосожжения Никольский характеризует, во-первых, как последнее прибежище «от нашествия гонителей», когда раскольники прибегали к самосожжению при появлении искавшего их воинского отряда, и, во-вторых, проявлением более сложной идеологии, чем идеология смерти, но не сдачи на милость победителя. Эта идеология опирается на основную идею «крестьянской реформации», согласно которой мир во зле лежит, стал царством торжествующего зла и мерзости. Отречение от злого мира, царства дьявола, вело к отречению от земной жизни. Иными словами, самосожжение нужно было, чтобы спасти от зла, искупить и очистить свою душу. Но это уже религиозный, а не социально-экономический и не культурологический мотив.

Как справедливо отмечает исследователь, самосожжения были уделом лишь наиболее крайних ревнителей старой веры. Бульшая часть ее приверженцев ограничивалась бегством от мира в лесные пустыни. Эти «бега» по своему хозяйственному и социальному характеру были настоящей колонизацией нижегородского Заволжья (по р. Керженцу), Поморья, Приуралья и ближайшего Зауралья.

Заключительным этапом раскола Никольский называет попытку «староверческой революции» на Дону. Знамя старой веры было принесено на Дон впервые после Собора 1666 г. монахами Корнилием и Досифеем. Действия сторонников «старой веры» сводились к службе в церкви по старым обрядам, но при этом не поминались ни царь, ни патриарх. Лозунгом же казачьей раскольничьей революции стал поход на Москву. Агитатором похода на Москву выступил некий Кузьма Косой, кузнец из Ельца. Никольский достаточно полно описывает содержание этой агитации, которая была облечена в религиозную форму и имела эсхатологическую окраску. С точки зрения содержания она, как считает исследователь, должна быть признана революционной. Кузьма проповедовал, что антихрист уже пришел в мир. Второе пришествие не принесет спасения само по себе, поэтому только на него полагаться нельзя; надо восстать против антихриста, а также против царя, патриарха, бояр и архиереев и разрушить их столицу Москву. Во время похода «силы небесные» присоединятся к казакам. После этого «очищения земли» Господь Бог «восставит свое царство и будет вечно царствовать «со всею небесною силою и со всеми святыми и угодными ему правою верою», т.е. со всеми казацкими сторонниками старой веры [см.: 2, с. 183].

Таким образом, подводит итог Н.М. Никольский, эсхатологическая проповедь «старцев» в казацком представлении трансформировалась в социально-революционную эсхатологию, согласно которой конец мира принесет не блаженство в сказочном раю, а господство казачества здесь на земле. С помощью небесных сил казацкий «меч» принесет конец антихристову миру, а после победы установится царство социальной правды.

Позже, в 1707 г., участники булавинского бунта заявляют о своей приверженности старой вере. Однако «старая вера» в этом выступлении уже совсем потеряла свою первоначальную окраску: вначале она превратилась в просто христианскую, а несколько позже – в бесцветный противояс «еллинской вере».

В XVIII в. в различных слоях раскола началась внутренняя дифференциация, поставившая различные элементы раскола друг против друга. «В этом развитии противоположностей и крайностей, в развитии борьбы между отдельными течениями внутри раскола – подводит итог Никольский, – самый термин «раскол» потерялся и обезличился» [2, с. 187].

Никольский называет две основные причины раскола – культурологическую, связанную с национальным самоопределением (против «латинства»), и социально-экономическую (защита интересов значительной части населения, которые ущемлялись западнической позицией власти).

В более поздних работах советского периода культурологический аспект раскола, на который указывал Никольский, была вытеснена социально-экономической трактовкой причин и сущности борьбы за «старую веру». Так, автор книги «Православие», вышедшей в 1974 г. в серии «Современные религии», В.Е. Титов писал: «В результате церковной реформы еще больше укреплялась власть эксплуататоров, усиливалось угнетение крестьянства, так как церковь становилась более активным орудием государственной власти. Именно эти последствия реформы вызывали решительный протест, выразившийся в форме раскола. Возникшее движение по своему социальному составу было очень пестрым... В неразвитом общественном сознании трудящихся борьба против эксплуататорского строя принимала характер благочестивой борьбы за поруганную веру отцов, становилась законной и справедливой. Именно эта сторона раскола толкала государственную власть на жестокую расправу с его сторонниками» [3, с. 86–87].

Однако такая трактовка выглядит проблематичной: сами по себе названные факторы не могли обусловить гиперкритицизм и радикализм участников раскола. Из-за трудностей культурной самоидентификации и ущемления социально-экономических интересов идти на смерть представляется, по крайней мере, нецелесообразным.

Протоиерей Г. Флоровский, православный историк и философ, дает иную трактовку сущности раскола. Он начинает рассмотрение проблемы с характеристики общей ситуации в России после Смутного времени, которое было не только политическим кризисом и социальной катастрофой, но явилось еще и душевным потрясением. «В Смуте, – пишет он, – перерождается сама народная психика. Из Смуты народ выходит изменившимся, встревоженным и очень взволнованным, по-новому впечатлительным, очень недоверчивым, даже подозрительным. Это была недоверчивость от неуверенности» [4, с. 60]. И эта душевная неуверенность народа была, считает религиозный мыслитель, намного опаснее всех экономических трудностей. События Смутного времени нанесли ощутимый урон самоидентификации русских, в основе которой лежала мифологема Москвы как Третьего Рима. «Вдруг показалось: а не стал ли уже и Третий Рим царством дьявольским, в свой черед...» [4, с. 61].

Чтобы понять смысл этого высказывания Флоровского, надо вспомнить, как и зачем создавалась эта мифологема. Точно и емко пишет об этом еще один замечательный исследователь истории духовной русской культуры В.В. Зеньковский, который связывал «страстное искание церковными русскими людьми священного смысла в царской власти» отнюдь не с попытками укрепления государства, а с мотивами искания «освященности исторического бытия». «Теократическая тема христианства, – пишет он, – развивается в России не в смысле примата духовной власти над светской, как это случилось на Западе, а в сторону *усвоения государственной властью священной миссии*» [5, с. 47]. «Священная миссия» власти понимается как «встреча исторического бытия с волей Божией» [там же, с. 51]. Православный царь выполняет провиденциальную роль: «в нем освящается историческое бытие» [там же, с. 51].

«Поспешное усвоение священного смысла царской власти, вся эта уди-

вительная «поэма» о «Москве – третьем Риме» – все это цветы утопизма в плане теократическом, все это росло из страстной жажды приблизиться к воплощению Царства Божия на земле» [5, с. 44].

Почему же возникло сомнение в способности православного царя осуществить свою миссию? Можно предположить, что выход из кризиса властям и народу виделся по-разному. Молодой царь стремился к укреплению государственной власти через упорядочение церковного обряда, для чего потребовалась церковная реформа. Народ же стремился к восстановлению традиционного быта, который уже пошатнулся. Его представление о спасении – это «священный ритм и уклад, чин или обряд, ритуал жизни, видимое благообразие и благосостояние быта». Мечта о регламентированности, порядке несла в себе метафизическое стремление к Царству Божьему. Православное царство благодаря церковной идеологии воспринималось народом как залог осуществления Царства Божьего. Видимо, именно это имел в виду Флоровский, когда писал, что для старообрядцев «Царствие» «осуществлялось скорее в Царстве, чем в Церкви». По его мнению, «тема раскола не старый обряд, но Царствие...» [4, с. 69]. «Раскол можно назвать социально-апокалиптической утопией», – делает вывод философ [там же, с. 70].

Флоровский признает наличие социального мотива в действиях участников раскола, но настаивает на приоритетном значении религиозного мировоззрения. «Раскол, – пишет он, – есть вспышка социально-политического неприятия и противодействия, есть социальное движение – но именно из религиозного самочувствия. Именно апокалиптическим восприятиям происшедшего и объясняется вся резкость или торопливость раскольничьего отчуждения» [там же, с. 70].

В подтверждение своего утверждения об утопической природе раскола Флоровский подчеркивает, что «мечта раскола» принципиально отличается от догматического христианского понимания Царства Божьего, которое трансцендентно миру и истории. Упование раскольников было о «здешнем Граде, о граде земном, – теократическая утопия, теократический хилиазм» [там же, с. 71].

Эсхатологический испуг, апокалиптическая мнительность вдруг обращаются своего рода гуманизмом, самоуверенностью, практическим пелагианством. В то же время обряд получает исключительную важность. «Ведь только быт и обряд теперь и остаются, когда благодать отходит и тайны оскудевают. Все становится в зависимость от дел, ибо только дела и возможны. Отсюда эта неожиданная активность раскола в мирских делах, эта истовость в быту» [4, с. 73]. «Раскол смиряется пред оскудением благодати, но с тем большим исступлением и упорством держится за обряд... Раскол дорожит и дорожится обрядом больше, чем таинством» [там же].

Сравнительный анализ взглядов двух авторов позволяет сделать вывод: раскол – явление неоднородное; точнее, это переплетение различных по своей сущности феноменов.

Можно согласиться с позицией Н.М. Никольского относительно его оценки первого и второго этапов раскола: это была борьба за свои интересы, облаченная в религиозную форму. Относительно радикальных течений раскола, видимо, следует принять точку зрения Флоровского: это был утопизм на религиозной основе. Именно утопизм в качестве атрибутивного признака содержит в качестве цели достижение предельного совершенства. В XVII в. социальный идеал не мог не облекаться в религиозную форму. Но утопизм боярской эмиграции на Выгу отличается от крестьянского бегства в «лесную пустыню» и «казачьей реформации».

Еще одним признаком утопизма является гиперкритицизм по отношению к наличному бытию. Он проявлялся в убежденности, что «мир лежит во зле», благодать ушла и воцарился антихрист. Именно такое отношение к окружающей реальности мы встречаем у представителей крестьянского

и казачьего течений в расколе. Хотя проявления утопизма на религиозной почве в виде единичных проявлений встречается и в других социальных слоях. Наиболее ярким примером может служить боярыня Морозова – реальное лицо, более всего известное по картине В. Сурикова.

Если на основании этих признаков выделять в рамках раскола проявления утопизма, то утопическими следует признать и «бегство от мира», и выступления казаков, уповавших своими силами, хотя и при поддержке «сил небесных», одержать победу над антихристом, и практику самосожжения. Вряд ли можно согласиться с Никольским, который проводит аналогию между «крестьянской реформацией» и крестьянской войной в Германии, видимо, имея ввиду анабаптистов. И метафизический характер идейного обоснования действий, и насильственный характер самих действий роднит с анабаптистами скорее «казачью реформацию». С точки зрения отношения к миру русские раскольники-«самосожженцы» скорее напоминают катаров во Франции, движение которых традиционно классифицируют как ересь.

Утопизм, даже если он рождается на религиозной почве, имеет собственные разновидности. Для их различия представляется плодотворным использовать понятия «хилиазм» и «эсхатология», сравнительный анализ которых содержится в работе русского философа-теиста С.Н. Булгакова «Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели)». «Если в хилиазме, – пишет он, – человечество видит впереди себя историческую цель, то в эсхатологии оно усматривает над собою и за пределами этого мира с его историей сверхприродную цель» [6, с. 221].

С.Н. Булгаков обращает внимание на то, что хилиастическую окраску имеет образ ветхозаветного мессианского царства. Классическим памятником иудейского мессианизма он называет Псалмы Соломоновы, в частности 17-й псалом. Сначала в нем изображается бедственное состояние Израиля как наказание за его грехи, а во второй части дается выражение мессианских надежд. Картина мессианского царства проецируется в пределах исторического пространства и времени; оно отделяется от современности лишь некоторым промежутком времени, по истечении которого открывается царство, «удовлетворяющее не только жгучим чаяниям алчущих правды, но и униженному и оскорбленному национальному чувству» [6, с. 224]. Иначе говоря, мессианское царство, во-первых, находится в историческом времени и, во-вторых, мессианизм сливается с национализмом. И, наконец, это царство всеобщего благоденствия.

Итак, хилиастически ориентированные утопические выступления в качестве цели своих усилий видят установление «мессианского царства», т.е. мира, где торжествуют праведники, а торжество состоит в победе над врагами и получении вполне «земных» благ. Существенно, что надеются представители хилиастического утопизма на собственные силы, хотя и убеждены в поддержке «сил небесных». Булгаков пишет о националистическом мотиве в иудейском хилиазме. Очевидно, что возможен хилиазм, окрашенный не только националистически, но и социально.

Оптимизму и активизму хилиастических настроений русский философ противопоставляет эсхатологическое мироощущение, в котором «исторический процесс рассматривается как телеологический, ведущий к разрешению мировой трагедии» [6, с. 221]. «Эсхатология дает совершенно иную ориентировку в мире, нежели хилиазм, – подводит итог Булгаков. – Насколько последний активен, жизнедеятелен, настолько первая пассивна, квиетистична» [там же].

Соответственно в отличие от хилиастического утопизма эсхатологически ориентированный утопизм уповает на преображение неба и земли. Он полностью отрекается от этого мира во имя грядущего Царства Божьего. Отсюда и отказ от жизни в этом мире, уход от мира в форме самосожжения.

Таким образом, если использовать терминологию и классификацию, предложенную С.Н. Булгаковым, то в радикальном крыле раскола можно вычленил 1) казачий революционный хилиазм, 2) сектантский хилиастический утопизм раскольников-староверов, создавших поселения на Выге и по р. Керженец, 3) эсхатологический утопизм наиболее радикального течения в расколе, отличительным элементом которого стали самосожжения. К сожалению, Флоровский, справедливо указав на утопический характер раскола, не разграничил в нем хилиастические и эсхатологические течения.

Кроме того, история раскола показывает, что идеология всегда нуждается в метафизике, сам по себе интерес не может быть санкцией социального поведения. Метафизика в зависимости от господствующего типа сознания может быть либо религиозной, либо философской (например, марксизм, отрицающий всякую метафизику, в действительности явился метафизическим обоснованием социалистической революции).

Во-первых, метафизика служит основой для определения социального идеала, ядром которого чаще всего является идея социальной справедливости. Во-вторых, будучи центральным звеном картины мира, метафизика решает вопрос о том, где, когда и как социальный идеал будет осуществлен – в этом мире или «на небесах». Соответственно решается вопрос о средствах его достижения: силами самих людей или волей Бога. Сравнительный анализ крестьянской эсхатологии времен раскола и революционизма казаков, прикрывавших свои интересы лозунгом борьбы за «старую веру», убедительно доказывает, что уже сформировавшаяся система ценностей определяет выбор метафизики.

#### **Библиографический список**

- Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // Булгаков С.Н. Два Града. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1997.
- Зеньковский В.В. История русской философии. – М.: Академический проект; Раритет, 2001.
- Никольский Н.М. Истории русской церкви – 3-е изд. – М.: Политиздат, 1983.
- Флоровский Г., протоиерей. Пути русского богословия. – Минск: Изд-во белорусского экзархата, 2006.

---

1. Карцов В.Г. Религиозный раскол как форма антифеодального протеста в истории России. – Калинин, 1971; Катунский А.Е. Старообрядчество. – М., 1972; Миловидов В.Ф. Старообрядчество в прошлом и настоящем. – М., 1969; Подмазов А.А. Церковь без священства. – Рига, 1973; Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке. – М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 2000; Виноградов А.А. Старообрядцы Симбирско-Ульяновского Поволжья середины XIX – первой трети XX вв. (основные черты хозяйства, материальной культуры, быта и семьи). Автореф. дис. канд. ист. наук. – Ижевск, 2008; Иванов К.Ю. Старообрядчество юга Западной Сибири второй половины XIX – начала XX века: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Кемерово, 2001; Ивонин Ю.М. Старообрядцы и старообрядчество в Удмуртии. – Ижевск, 1973; Мотицкий В.П. Старообрядчество в Забайкалье. – Улан-Удэ, 1973; др.

2. Никольский Н.М. Истории русской церкви – 3-е изд. – М.: Политиздат, 1983.

3. Титов В.Е. Православие. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1974.

4. Флоровский Г., протоиерей. Пути русского богословия. – Минск: Изд-во белорусского экзархата, 2006.

5. Зеньковский В.В. История русской философии. – М.: Академический проект; Раритет, 2001.

6. Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // Булгаков С.Н. Два Града. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1997.



Демин А.А.

## РЕЛИГИОЗНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ МИРОВОЗЗРЕНИЯ РУССКИХ НЕОЛЕЙБНИЦИАНЦЕВ

*Аннотация. Среди представителей русской религиозной метафизики конца XIX – начала XX вв. можно выделить отдельное целостное философское направление I последователей и продолжателей идей Лейбница и Тейхмюллера, соединявших в своих концепциях плюрализм, персонализм и теизм. Помимо философских вопросов они занимались и вопросами религии.*

*Ключевые слова: философия религии, история философии, русское лейбницианство, Готфрид Лейбниц, Алексей Козлов.*

В XIX в. на Западе начинает формироваться феноменологическая школа, благодаря развитию науки и техники расцветают всевозможные материалистические концепции. В то же время среди ученых формируется мнение, что «наука сама себе философия», а вместе с ним появляется позитивизм. Однако если на Западе позитивизм и материализм получили широкое распространение, то в России ситуация была иной. Влияние позитивизма здесь было существенно меньшим, доминирующими направлениями в философии оставались идеализм и теизм. В духовных академиях появилось несколько поколений философов и богословов, ничуть не уступавших западным мыслителям в разработке метафизических вопросов. Можно сказать, что Россия тогда была центром религиозной идеалистической мысли. Обращение к религиозным вопросам, интерес к духовной стороне жизни пропитывал сочинения и светских философов.

Однако российские философы не были глухи к Западу. Да и едва ли подобная глухота могла появиться, если хорошим тоном было учиться в Европе, знать несколько языков, общаться с иностранцами.

Так, немецкие профессора Герман Лотце и Густав Тейхмюллер донесли до наших философов учение Лейбница, а также свои интерпретации его идей. Последователи Лейбница в России не спешили принимать чью-либо сторону. Они всегда оставались где-то между всеми направлениями мысли, появившимися в то время. Лейбницианцы занимают критическую позицию. Независимость и умение держаться подальше от крайностей – одно из преимуществ их философского подхода. Как представители критицизма в философии, они обращали внимание на новые веяния, но, отмечая недостатки различных течений, они в каждом находили частичку своей философии. Так, Е.А. Бобров в своей работе «Из истории критического индивидуализма» обращается к истории философии с тем, чтобы показать развитие интуитивизма и его предпосылки. В черед материалистических, идеалистических, спиритуалистических, а также религиозно-философских направлений он отыскивает положения, в будущем ставшие основой русского интуитивизма. В итоге выходит, что интуитивизм – философия синтетическая и неоднозначная. Синтетическая в том смысле, что объединяет в себе материалистические воззрения (монады как атомы, из которых состоит мир) и идеалистические (духовное развитие монад, свобода выбора и т.д.). А неоднозначная потому, что интерпретировать ее можно

как угодно. Среди лейбницианцев можно найти светских философов (А.А. Козлов), религиозных мыслителей (Н.О. Лосский), ученых-математиков (Николай Бугаев). Впрочем, если вспомнить, что Лейбниц многое сделал не только для метафизики, но и для математики и теологии, нет ничего удивительного в таком разнообразии взглядов его последователей.

Одним из важнейших представителей лейбницианства был Евгений Бобров. В своих работах он выступает своего рода историком этого философского направления. Бобров – автор сочинений, посвященных развитию критического индивидуализма («Из истории критического индивидуализма»), а также компаративистских исследований («О понятии бытия. Учение Г. Тейхмюллера и А.А. Козлова»). Благодаря систематизаторской и сравнительной направленности работ Боброва разговор об отношении лейбницианцев к религии стоит начинать с него.

Боброву принадлежит оригинальный взгляд на историю лейбницианства. Философ очень точно нащупал в истории философии нить, которая позже привела к возникновению лейбницианства. Для Боброва в идеях Лейбница эта нить нашла законченное воплощение, вылилась в целостную концепцию. И все же мы не будем подробно останавливаться на историко-философской части воззрений Боброва, в ней достаточно спорных моментов. Принимая во внимание идеи философа-лейбницианца, мы подробнее остановимся лишь на двух исторических периодах, на наш взгляд, сильнее всего повлиявших на зарождение представления о монадах в философии Нового времени.

Критический индивидуализм формировался в течение всей истории философии. Разнообразие всевозможных школ и направлений, а также исторических периодов философии сформировало его общий характер – синтетический. Идеи философов последователей Лейбница в России и Германии стали олицетворением и заключительным этапом формирования интуитивизма.

Историю лейбницианства можно представить как веревочный бант, где узел – это Лейбниц, а два закругленных конца веревки – философия до него и современные последователи немецкого философа. Сейчас наша задача найти в истории философии путь, который привел к возникновению критического индивидуализма. Этот исторический обзор окажется не менее важен для ответа на вопрос о месте религии в лейбницианстве, чем рассмотрение философских идей собственно Лейбница и его будущих последователей.

Первой идеей, которая легла в основу лейбницианства, стало представление об атомах, которое дал Демокрит. Ближе к XVII в. от первоначального материалистического выражения этой идеи почти ничего не осталось. У Лейбница мы не найдем ни представления о разной форме атомов-монад, ни их одностороннее материального истолкования. К примеру, если у Демокрита «общение» атомов происходит благодаря разным неровностям, которыми они цепляются друг за друга, то у немецкого философа они взаимодействуют между собой больше духовно, чем материально, становясь индивидуальными замкнутыми в себе мирами. Лейбниц совершенно иначе интерпретировал идеи греческого философа и дал им другое наполнение. Сохранился лишь концепт – мир, состоящий из мельчайших частиц – атомов или монад.

Следующим фактором, который повлиял на критический индивидуализм, стал переход греческой философии от атомизма и материалистического толкования природы к объективному идеализму. Идеи Сократа и Платона перевернули мировоззрение того времени и дали новый импульс для развития философии. Идеализм этих греческих философов уже тогда мог стать предпосылкой для превращения материальных атомов в живые нематериальные сущности. Однако хотя этого и не произошло, следующие поколения философов наверстали упущенное. Кроме того, универсализм в идеях

Платона также сыграл немаловажную роль в появлении достаточных оснований для формирования индивидуализма. Монады Лейбница, из которых состоит мир, вечны и неделимы, они есть повсюду. В то же время их можно понимать как универсальные идеи для существования предметов. Если вещи и живые существа складываются из монад, то возможно, что эти предметы и организмы «выдуманы» самими монадами. Так, к примеру, размер досок, цвет и форма определяют, как будет выглядеть шкаф. Также и мир, состоящий из монад, определяется их устремлениями и представлениями о том, каким все должно быть. Однако если бы уже тогда такое представление оформилось в одно из философских направлений, оно не стало бы тем лейбницианством, которое известно нам сейчас.

Еще одним этапом истории философии, позднее отразившимся и в критическом индивидуализме, стал теоцентризм средних веков. Европейская патристика и схоластика дали критическому индивидуализму много больше, чем теории греческих мыслителей. Христианство подарило философии в целом и критическому индивидуализму в частности идею личности и представление об Абсолюте.

Без идей христианских мыслителей атомы-монады так и остались бы безличными элементами, формирующими мир и объекты. Они не продвинулись бы дальше слепых универсальных объектов – наполовину духовных, наполовину материальных, но одинаково застрявших в обезличенности. Не стань они личностями, из греческих теорий возникло бы представление о разумной одушевленной материи, части которой – атомы. Это был бы вовсе не индивидуализм.

Богословы средних веков, интерпретируя библейскую историю о Христе, привнесли в философию идею совершенной личности, сына Божьего. Так впоследствии представление о монадах обогатилось представлением о конечной точке в развитии индивидуальных сущностей и их личностном наполнении. Благодаря средневековой метафизике монады впоследствии стали наделяться личностной природой, интерпретироваться как совершенные, вневременные, наделенные свободой воли. Но где же мотивация к существованию для этих совершенных личностей, если они совершенны? Импульсом к существованию (который легко обнаружить не столько в идеях Лейбница, сколько в философии последнего из неoleyбницианцев – Н.О. Лосского) станет Абсолют – самая совершенная монада, создавшая все остальные. Абсолют также сделает частью остальных монад стремление к совершенству. А так как пределом совершенства является сам Абсолют, то мотивом для существования монад становится стремление к нему. Тут важно подчеркнуть, каждая монада не хочет стать Абсолютом, но желает стать частью Совершенного Существа, слиться с ним воедино. А чтобы стать частью Абсолюта, ей необходимо достичь его совершенства, только тогда монада может слиться в одно целое с Абсолютом.

Эти три эпохи в истории философии можно считать основными для формирования в будущем идей Лейбница. Он отлично знал историю философии, и взгляды его оформлялись с оглядкой на мыслителей прошлого. Это понимали и его последователи. В частности, Евгений Бобров очень точно отразил суть всего философского миропонимания Лейбница в своей работе «Из истории критического индивидуализма»: «Философия Лейбница вообще носит характер примирительный: я полагаю, что для правильного философствования необходимо с пользою соединить Платона с Аристотелем и Демокритом» [6, с. 18], – цитирует он одно из сочинений Лейбница. Далее, заключает философ, «монадология является как бы заключительным словом всей предыдущей метафизики» [там же]. Не согласиться здесь можно лишь с определением о «заключительном слове», ведь наряду с учением Лейбница были и появлялись новые философские системы, не менее подробные, чем у немецкого философа. В целом можно

назвать три источника монадологии: атомизм Демокрита, идеализм Платона и универсализм Аристотеля. Бесспорно, это свидетельствует о широте религиозно-философских построений Лейбница и стремлении охватить и объяснить мир как можно больше.

Таковы вкратце основания и доводы в пользу эклектичности монадологии. На основании идей Лейбница позже образовалось целое философское направление. В Германии его представителями были Герман Лотце и Густав Тейхмюллер, в России – Алексей Козлов, Аскольдов, Лопатин, Бобров, Бугаев, Лосский. Отметим, что русские лейбницианцы в большей степени были светскими философами и львиная доля их сочинений посвящена рассмотрению именно философских проблем. И все же многие из них, в частности Алексей Козлов и Николай Лосский, уделяли особое внимание и религиозным вопросам. Их они тоже рассматривали в философском ключе. Если представить религиозную составляющую мировоззрения лейбницианцев как нечто отдельное, то уместнее говорить не о «религиозной философии», а об их «философии религии». Рассмотреть ее легче всего на примере первого (Алексея Козлова) и последнего (Николая Лосский) представителей неолейбницианства. Козлов – автор оригинального, истинно философского взгляда на Бога и Абсолют. Тогда как Лосский больше склонялся к религиозности, у него больше работ, посвященных божественному. Но он, пожалуй, единственный из всех лейбницианцев, который рассматривал вопросы религии очень подробно. Его «философию религии» отделяет от «религиозной философии» очень тонкая грань, намного тоньше, чем у других лейбницианцев.

Главной особенностью философии А.А. Козлова можно считать плюрализм в онтологии. Он утверждает наличие множества индивидуальных сущностей-монад, из которых состоит мир. Эти субстанциальные деятели также служат источниками многих онтологических понятий, в том числе бытия: «Бытие есть понятие, содержание которого состоит из знания о нашей субстанции, ее деятельности и содержании этих деятельностей в их единстве и отношении друг к другу» [2, с. 50]. Кроме того, монады – условие сложной иерархической организации мира, вершиной которой является Абсолют. Сходство и отличие сущностей-монад и Бога в философии Козлова любопытно тем, что, основываясь на нем, можно реконструировать его философскую систему. Это своего рода обратный путь – не от монад к Богу, а от него к монадам.

Согласно панпсихизму Козлова для Абсолюта мир предстает завершенным единством, тогда как монады неспособны воспринимать его целиком. Из этого различия вытекает концепция времени и пространства. Для Абсолюта времени не существует: все, что происходит в прошлом, настоящем и будущем, для Него процесс одновременный. Напротив, монадам необходимо дробить ход времени на части и последовательно воспринимать каждую в отдельности, «наше «я» понимает, распределяет и соединяет в своем субстанциальном единстве свои собственные акты воспоминания, наличного ощущения и ожидания» [2, с. 49]. При том, что все эти части для субстанциального деятеля сливаются как бы в единый поток, который и есть «течение времени»: «предполагая время реальным, мы должны, с одной стороны, представлять его состоящим из действительных частей, а с другой стороны, не можем указать на какую-либо из этих действительных частей» [2, с. 30]. То же происходит в отношении пространства. Для Бога, согласно Козлову, все есть здесь и сейчас. Монады так не могут, поэтому дробят пространство подобно времени. Для индивидуальной сущности есть только кусочки реальности как сплавы из пространства и времени, которые монада способна воспринимать. Для субстанциальных деятелей бесконечного пространства нет, они не способны «ответить на вопрос, где же находится пространство, есть лишь внешнее обнаружение невозможности пространственно мыслить бесконечное пространство» [2, с. 157].

У Козлова мы видим четкую онтологическую линию в решении вопроса о существовании Бога. Абсолют детерминирует своим существованием бытие вообще. Он – причина существования времени и пространства для субстанциальных деятелей, и не столько потому, что он творец монад, а просто потому, что Бог есть. Его бытие породило и ограничило бытие существ им созданных. Хотя во многом дробление на время и пространство, кроме всего прочего, обусловлено различием атрибутов. Монады меньше Абсолюта, но суть части его. И они похожи, но субстанциальные деятели не так совершенны, как их творец, который выступает своего рода платоновской идеей, копиями которой являются его творения.

О личном отношении Козлова к религии мы можем узнать из его работы «О религии гр. Л.Н. Толстого». По всей работе разбросаны критические замечания философа в отношении других авторов. Из них-то мы и можем узнать о том, чем была религия для Козлова. В его представлении религия включает в себе в качестве элементов философию, науку, этику, эгоистическую деятельность, чувственную сторону бытия, художественное творчество. Выражением всего этого вместе является Церковь. В ней «организуется и объективируется религиозное сознание» [2, с. 158].

В отличие от А.А. Козлова Н.О. Лосский более религиозен. Его философия религии строится на этике и аксиологии. Основные ценностные понятия в философии Лосского сконцентрированы в высшей субстанции. Бог предстает идеальным и максимальным воплощением Добра, Истины и Красоты. Эти атрибуты Бога являются абсолютными ценностями.

Во всех субстанциях-монадах заложено стремление к осуществлению этих ценностей. Воплощая их, субстанциальный деятель с каждым разом становится ближе к Богу. Однако монады наделены свободой воли и способностью выбирать, осуществлять ценности или нет. Как отмечает Лосский в своей работе «Условия абсолютного добра», смысл мира, который заслуживает быть сотворенным, заключается в том, что «бесконечное множество тварных существ, образующих мир, наделено такими свойствами, что они способны активно и творчески принять участие в совершенном бытии Бога и удостоиться обожения» [10, с. 61]. Субстанциальные деятели, не стремящиеся к добру, все больше уходят от Бога и переходят на низшие ступени бытия, в область материальных объектов. Для Лосского важнейшими свойствами деятелей является «свобода и отвлеченное единосущие. «Благодаря отвлеченному единосущию деятели образуют единый космос, в формальных рамках которого они могут свободно и творчески взаимодействовать, осуществляя добро и зло» [10, с. 61]. Перед ними стоит задача: осуществить конкретное единосущие Царства Духа, однако, как отмечает Лосский, она «не может быть решена принудительно, она решается не иначе как на основе свободного выбора и свободного творчества; поэтому возможно, что некоторые деятели избирают путь, на котором возникает зло и всевозможные виды несовершенства» [10, с. 62].

Говоря об свободе воли, остановимся чуть подробнее на двух типах выбора, которые в течение своей жизни почти постоянно делают субстанциальные деятели. Н.О. Лосский отмечает два их вида:

1. Первичный выбор – тот, который субстанциальный деятель совершает еще на пороге бытия. От того, что выберет деятель – путь к Абсолюту или бытие вне его – зависит, станет ли он частью Царства Духа или же частью земного бытия. В сущности, субстанциальный деятель выбирает не то, где ему быть, он совершает выбор между Абсолютом, который в системе Лосского является высшей этической ценностью, и собой как самостоятельной сущностью, эгоистическим началом в себе. Тот выбор, который совершает деятель на пороге бытия, – выбор этический.

2. Обыденный выбор – тот, который субстанциальный деятель совершает уже в процессе эволюции, находясь в рамках земного бытия. Это

некий второй шанс, данный деятелю, который он способен использовать для продвижения к Царству Духа. В этом месте важную роль играет не только этика в целом, но и аксиология. В философской системе Н.О. Лосского высшая ценность – это абсолютное добро, воплощением которого, как уже говорилось, является Бог, а низшая ценность – абсолютное зло: эгоизм, причем доведенный до такой степени, что деятель желает заменить собой Бога. Так, в процессе всей эволюции деятель совершает все тот же этический выбор между Абсолютом и собственным «я».

И все же, стоит отдать должное оптимизму Н.О. Лосского. Согласно его философии религии все субстанциальные деятели придут к Богу. Благодаря своей вечности, монады могут совершать ошибки или вставать на «путь истинный» и переходить по ступеням бытия от высших состояний в низшие и обратно.

Алексея Козлова и Николая Лосского объединяет идея о высшем субстанциальном деятеле, творце всех монад и примере для них. Только Козлов проблему божественного решает в онтологическом ключе, а Лосский – в этическом. Идея совершенной личности была характерна для многих неолейбницианцев, и в этом смысле их философский взгляд на религию можно охарактеризовать как религиозный персонализм. Согласно ему жизнь мира – это бесконечное возвращение субстанциальных деятелей к совершенной личности, создавшей их. Бог будто рассыпал шарики, из которых создал мир и теперь собирает их. Субстанциальные деятели не хуже Бога, потенциально они обладают теми же атрибутами, что и он. Это является залогом их возвращения к Творцу. Когда субстанциальный деятель достигает абсолютного совершенства, слияние с Богом происходит на основании тождества. Целое (Абсолют) узнает часть (монада). В этом и состоит основа философии религии неолейбницианцев: вернуться к Творцу возможно и необходимо. Каждый субстанциальный деятель способен на это и, если вспомнить идеи Лосского, обречен на слияние с Богом.

По большому счету неолейбницианство в России – это собрание талантливых интерпретаторов и продолжателей плюралистических и персоналистических идей Лейбница. Все их философские концепции объединяет идея существования индивидуальных сущностей и монад. Отличие же этих философов друг от друга состоит в расстановке акцентов и оригинальном решении философских проблем. Впрочем, в философии религии, как мы уже видели, между ними гораздо больше общего, – например в ответе на вопрос о существовании Абсолюта, его атрибутах и об отношении его к созданными им монадам.

#### ***Библиографический список***

1. Аскольдов С.А. Сознание как целое // Сознание как целое. Психологическое понятие личности. – М., 1918.
2. Аскольдов С.А. Алексей Александрович Козлов. – СПб.: РХГИ, 1997.
3. Бобров Е.А. Бытие индивидуальное и бытие координальное. – Ч. 1 // Е.А. Бобров. Бытие индивидуальное и бытие координальное. – Юрьев, 1900.
4. Бобров Е.А. Бытие индивидуальное и бытие координальное. – Ч. 2 / Е.А. Бобров. Бытие индивидуальное и бытие координальное. – Юрьев, 1900.
4. Бобров Е.А. Бытие индивидуальное и бытие координальное. – Ч. 3 / Е.А. Бобров. Бытие индивидуальное и бытие координальное. – Юрьев, 1900.
6. Бобров Е.А. Из истории критического индивидуализма // Е.А. Бобров. Из истории критического индивидуализма. – Казань, 1898.

7. Бобров Е.А. О понятии Бытия // Бобров Е.А. О понятии бытия. Учение Г. Тейхмюллера, и А.А. Козлова. – Казань, 1898.
8. Бугаев Н. Начала эволюционной монадологии // Вопросы философии и психологии. – 1893. Кн. 17(2). – С. 26–44.
9. Лосский Н. О. Бог и мировое зло / сост. А.П. Поляков, П.В. Алексеев, А.А. Яковлев. – М.: Республика, 1994.
10. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики. Характер русского народа. – М.: Политиздат, 1991.
11. Лосский Н.О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. – Париж: YMCA-PRESS, 1931.

**Апрелева В.А., Ширманов Я.И.**

### **БОГОИСКАТЕЛЬСТВО Л.ШЕСТОВА И ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ Ф. НИЦШЕ**

*Аннотация. Статья посвящена анализу идеи Бога в творчестве Л.И. Шестова, которая формировалась под влиянием философии жизни Ф. Ницше. Раскрывается оригинальность диалога Л. Шестова и Ф. Ницше, главная тема которого – искание Бога на пути от философии жизни к философии трагедии.*

*Ключевые слова: Богоискательство, трагедия, вера, Бог, Абсурд «смерть Бога».*

Лев Шестов, один из выдающихся мыслителей России первой половины XX в., уже в раннем творчестве стремился к проблематизации самого понятия «философия жизни». В трудах 1890-х гг. он определял философию жизни как художественную литературу в ее великих образцах, ибо лишь ей доступно «объяснить смысл жизни во всех ее проявлениях», понять весь жизненный кровавый хаос «как нечто единое, осмысленное, целесообразное» [12, с. 68] и, тем самым, придать жизни ценность. Для Л. Шестова в этом контексте философ – тот, «в ком «артист и художник» не дополняет мыслителя, а господствует над ним» [там же].

Относящаяся к этому периоду книга Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» (1900 г.) написана в ключе философии жизни, сама же «философия жизни» Фридриха Ницше, по Шестову, сконцентрировалась в его лозунге *amor fati* – любовь к року.

Философия и личность великого немецкого мыслителя Фридриха Ницше, по словам Н. А. Бердяева, для Л. Шестова «ближе Библии и остается главным влиянием его жизни» [2, с. 229]. Л. Шестов, который представлялся современникам «как писатель, мучительно ищущий ответа на вопрос о смысле жизни, на вопрос о смысле зла в мире, на вопрос о цели нашего жизненного пути» [1, с. 95-96], начал изучать Ф. Ницше в 1896 г., во время пребывания за границей. О том, какое место занял Ф. Ницше в творчестве Льва Шестова после знакомства с его произведениями, хорошо видно из книги Иванова-Разумника: «...Шестов прошел через Ницше так же, как прошел раньше через Достоевского и Толстого; но никогда он не был «ницшеанцем». Он пережил Ницше, он перечувствовал и передумал его чувства и мысли в глубине своей души, он дал нам своеобразную – быть может, лучшую во всей мировой литературе – интерпретацию идей Ницше, но ... никогда не проповедовал той упрощенной морали, которой стадо ницшеанцев загрязняли выстраданные мысли Ницше» [1, с. 96].

Л. Шестов с упоением читал Ф. Ницше в период, когда работал над книгой «Шекспир и его критик Брандес». О впечатлении, произведенном на него произведениями Ницше, философ рассказывает Фондану: «Мне

было 28 лет, когда я читал Ницше. Сначала я прочел «По ту сторону добра и зла», но я не очень-то ее понял, вероятно, из-за афористичности формы<...> затем я читал «Генеалогия морали...» Книга меня взволновала, возмутила все во мне. Я не мог заснуть и искал аргументов, чтобы противостоят той мысли ужасной, безжалостной <...> Конечно, Природа жестока, безразлична<...> Но мысль ведь не природа... зачем помогать природе в ее страшном деле. Я был вне себя<...> Тогда я ничего не знал о Ницше, я ничего не знал о его жизни. Впоследствии однажды, кажется в издании Брокгауза, я прочитал заметку о его биографии. Он также был из тех, с которыми Природа расправилась жестоко, неумолимо; она нашла его слабым и толкнула его. В этот день я понял»[1, с. 31].

Что именно понял Шестов? Быть может, ему удалось постичь тайну Ницше, сопоставив его парадоксальную мысль с трагедией жизни?

Лев Шестов читал Ф. Ницше и переосмысливал как собственную жизнь, так и многие свои философские позиции, обнаруживая не просто идейные совпадения, но мировоззренческую и психологическую близость с немецким мыслителем. Как верно заметил В.Л. Курабцев, «и инстинктивный порыв к защите жизни (который Ницше назвал именем Диониса), и переживание не моральности жизни, и, к тому же, переживание не моральности «живой» Библии, живых веры и бога – все это относится к фундаментальным идеям философии Шестова»[5, с. 158].

Многое из Ф. Ницше русский философ перенял, впрочем, творчески переработав, ибо был наделен самостоятельностью и оригинальностью мышления. С другой стороны, наблюдается целый ряд тем, идей и положений, с которыми Л. Шестов спорил. Но очевидно одно – признание русским философом подлинного величия Ф. Ницше, гениального проникновения его мысли в самую суть эпохи, признание богоискательской интенции, оказавшей сильное влияние на религиозный путь Л. Шестова. Здесь и антиплатоническое восприятие мировоззрения: Ф. Ницше говорит о том, что «мир совсем не организм, а хаос». Л. Шестов рассуждает о вероятной «акосмии». И их обоих, ведомых философией жизни, влечет прочь от христианского бога к богу, свободному от земных мерок добра и зла: к Дионису – Ницше, к живому богу – Шестова. Но более всего на Л. Шестова влияла личность базельского гения, его трагедия, вызвавшая понимание и сострадание у русского философа.

Итак, о чем же не мог поведать нам Ф. Ницше? Что мы должны делать, чтобы найти тот верный путь, где откроется понимание Ницше? От чего он нас хотел предостеречь, к какому Богу велел обратиться? Шестов по-своему трактует эти вопросы, само содержание которых непостижимо для поверхностного прочтения. Исток философствования Ф. Ницше Л. Шестов видит в учении о добре: «Он служил «Добру»... другого Бога у него не было, он не смел о другом Боге и думать...»[15, с. 77-78]. Но когда Ницше разбила страшная болезнь, т.е. когда «добро сыграло с ним коварную шутку»[15, с. 77], Ницше, который «так нуждался в милосердии Бога»[15, с. 100], приходит к мучительному отречению. Против всего «доброего» восстала его совесть [15, с. 77]. Здесь Лев Шестов видит исток философствования Ф. Ницше, выполнившего все заповеди, но не нашедшего Бога [3, с. 116]. «Что же нам, – спрашивает он, – осталось принести в жертву своему Богу?.. Пожертвовать самим Богом ради «ничего» – это парадоксальное таинство последней жестокости выпало на наше поколение <...>» [15, с. 79-80].

Вывод, к которому приходит Л. Шестов, по-своему воспринявший христианство: «у Ницше было святое право говорить то, что он говорил»[15, с. 23], ведь его «новая истина» была провозглашена с «новой Голгофы». И в своем представлении он сохраняет образ Ф. Ницше как христианского святого, словно не замечая очевидных противоречий: «если тексты Ниц-

ше написаны «нищим духом» христианином-праведником, то, что тогда делать» с их явным антихристианским содержанием [3, с. 116]? Как верно замечает Н.К. Бонецкая, Л. Шестов решает этот вопрос, применяя свою специфическую герменевтику, которую его друг и оппонент Н.А. Бердяев называл «шестовизацией» [1, с. 58]. Шестовизация как личности Ф. Ницше, так и его произведений означает «прочтение с точностью наоборот» по отношению к их буквальным смыслам. Подход этот берет на вооружение категорию «маски», которая якобы всегда закрывала лицо Ницше» [3, с. 116]. Л. Шестов был уверен в том, что Ф. Ницше боялся быть разгаданным: когда он провозглашает свое «проклятие христианству» – ругает апостолов, первохристиан, критикует Новый Завет, – Шестов рассматривает во всем этом «общие места о христианском учении» [15, с. 125]. Лев Шестов под масками – самохарактеристиками Ф. Ницше: ученик Диониса, антихристианин – видит подлинную суть базельского философа. Словно вторя евангельским словам о том, что «солнце одинаково всходит над грешниками и праведниками» (Мф. 5, 45), Шестов пишет о Ницше: «Он понял, что зло нужно так же, как и добро, больше, чем добро, что и то и то является необходимым условием человеческого существования и развития» [15, с. 125].

Таким образом, увлечение Л. Шестова философией Ф. Ницше и глубокое сочувствие к его личности привело не только к «шестовизации ницшевских концепций, но и вызвало к жизни своеобразную манихейскую его экзегезу» [3, с. 117].

Переоценка ценностей, переосмысление содержания фундаментальных категорий добра и зла осуществляется Шестовым в книгах «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» (1900) и «Достоевский и Ницше» (1902), ставших важнейшей вехой формирования зрелой версии шестовского учения, его «философии веры». В этих произведениях философ не только стремится уйти от традиционной этики, но и обратиться к такой проблематике как аутентичность человеческого существования, ощущение жизни как трагедии борьбы, – проблематике иррационального экзистенциализма.

В книге Л. Шестова о Л.Н. Толстом и Ф. Ницше представлена, по сути, шестовская философия жизни, в которой прочитывается и инстинктивный прорыв к защите жизни, и переживание неморальности Библии, «живых веры и Бога», – всего того, что относится к фундаментальным идеям Шестова [5, с. 151].

Поскольку жизнь «по своей сущности есть нечто неморальное», она не могла быть одобрена христианством [5, с. 151]. Христианство, по Ницше, – это «ставшее религией отрицание жизни» [7, с. 759], и о Боге Ницше говорит не библейски, требуя Бога Диониса, «бога сатира», бога «гения сердца», благословляющего всю жизнь и мир [9, с. 29]. В этих идеях Ф. Ницше, в первую очередь, был явно выражен кризис христианства, ставший и кризисом Европы. Ф. Ницше писал: «Величайшее из новых событий – что «Бог умер» и что вера в христианского Бога стала чем-то не заслуживающим доверия – начинает уже бросать на Европу свои первые тени» [8, с. 662].

В России о кризисе христианства заговорил Ф.М. Достоевский. Л.О. Шестов в работе «Достоевский и Ницше. Философия трагедии» писал о Ницше как о продолжателе Достоевского: «Ницше и Достоевский, без преувеличения, могут быть названы братьями, даже братьями-близнецами. Я думаю, что если бы они жили вместе, то ненавидели бы друг друга той особенной ненавистью, которую стали питать один к другому Кириллов и Шатов (в «Бесах»)… Никто в такой мере не может видеть его (Ницше), как именно Достоевский. Правда и обратное: многое, что было темно в Достоевском, разъясняется сочинениями Ницше» [15, с. 149-150].

Комментируя данное наблюдение Л. Шестова, В.К. Кантор подчерки-

вает, что русский писатель и немецкий философ понимали различно суть кризиса: «Если Ницше, по соображению Хайдеггера, не пытаюсь поставить на место христианского Бога сверхчеловека, тем не менее, ищет через него «область иного обоснования сущего, сущего в его ином бытии» [10, с.207], то для Достоевского потеря идеи Бога приводит к исторической и человеческой катастрофе, к антропофагии» (см.: В.К. Кантор. Достоевский, Ницше и кризис христианства в Европе конца 19 – начала 20 века).

Карл Ясперс по-своему разъясняет то событие, которое открылось Ницше в период, когда «земля, когда все трещит по швам» – «... это то, что Бог умер. «Ницше не мысль формулирует, – подчеркивает Ясперс, – он сообщает факт, ставит диагноз современной действительности. Он не говорит: «Бога нет», не говорит: «Я не верю в Бога». Не ограничивается он и психологической констатацией растущего безверия. Нет, он наблюдает бытие и обнаруживает поразительный факт, и тотчас объясняются все отдельные черты эпохи, – как следствие этого главного факта: все бесчеловечное и нездоровое, двусмысленное и изолгавшееся, все лицедейство и суетливая спешка, потребность в забвении и дурмане, характерные для этой эпохи».

Для Шестова слова «Бог мертв» прозвучали иначе. В книге «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» это утверждение Ф. Ницше означало отвержение «морального Бога» ради Бога, который окажется по ту сторону добра и зла. Напротив, в позднем сочинении «На весах Иова» (1929) тезис «Бог умер» объясняется Шестовым парадоксально – как побуждение к последнему знанию, то есть к Богу. В этом сочинении Шестов определяет Ницше среди преимущественно христианских мыслителей: ап. Павла, Августина, Лютера, Достоевского, причем как отрицатель «Афин» в христианстве, т.е. эллинских мотивов истины и добра. Значит, в понимании Л. Шестова, ницшеанское «Бог умер» означало смерть Бога, который принуждал к любви и моральным заповедям и путь к Богу, свободному от принуждения и морали.

В какой мере Л. Шестову удалось понять Ф. Ницше, приблизиться к содержанию концепции «смерти Бога»? Само формирование концепции «смерти Бога» было связано с идеей воли к власти и мифологемой вечно-го возвращения. Для Л. Шестова основная ницшеанская идея – воля к власти... не была приоритетной и превращалась во всемогущее имморальное...» [5, с. 153-154]. Шестов замечает: «Лютеровский Всемогущий Творец превратился у Ницше в волю к могуществу, которую он противопоставил сократовскому “Добру”» [13, с.119]. Иными словами, воля к власти трактовалась, как отчаянное стремление вернуться к живому Богу и бессмертию, отойти от библейского древа познания. Аналогичную мысль формулировал М. Хайдеггер по поводу концепции «смерть Бога»: «Ницше – это “страстно искавший бога последний немецкий философ”» [6, с. 140].

Мартин Хайдеггер воспринял в Ницше великого метафизика, близкого Аристотелю, а слова «Бог мертв» объяснил как «простую констатацию... недействительности сверхчувственного мира и утверждавшей его метафизики (платонизма)» [5, с. 154]. Поскольку «...правлящая в том мире любовь уже перестала быть действенно-действительным принципом всего совершающегося теперь», то не любовь, а воля к власти «становятся внутренней сущностью бытия» [там же].

«А искал ли Ницше Бога?» – это уже вопрошание Шестова, который пытался разгадать «мистический ужас», вызванный вестью о том, что «Бога нет, Бог умер» [15, с. 79]. Л. Шестов подробно цитирует эпизод Ф. Ницше о безумном человеке, который «в светлый полдень зажег фонарь, выбежал на рынок, и беспрестанно кричал: «Я ищу Бога, я ищу Бога» Все вокруг него смеялись и остряли. Но «безумный» человек вбежал в толпу

и, пронизывая всех своим взглядом, воскликнул: «Где Бог? Я вам скажу. Мы его убили – я и вы. Мы все убийцы<...> Разве не доносится до нас запах тления? И Боги истлевают! Бог умер! Бог не воскреснет! ...». В таких и подобных выражениях говорит Ницше о значении своего атеизма» [15, с. 81-82]. Наверное, именно безумцем должен быть ницшеанский вестник новой философии, представшей как продолжение евангельского: «Мудрость ваша – безумие в очах Господа», как некое новое духовное учение, отменившее ложь просвещенческого рационализма.

В речи безумца о смерти Бога Шестов улавливает глубочайший трагизм опустошения, которое сопровождало крушение надежды «на скрытую гармонию, на блаженство и справедливость в будущем» [15, с. 83]. Угасает вера в Бога Любви, ибо история помнит множество примеров его суровости, мстительности и жестокости, – эту мысль Л. Шестов подтверждает яркими выдержками из «Так говорил Заратустра», символической поэмы, в которой дана новая антропология Ф. Ницше. Л. Шестов во всех этих фрагментах пишет бог с маленькой буквы, поскольку ведет речь о боге, тождественном добру, выстраивающем «по воле Божьей» нравственный миропорядок, в котором дана регламентация, что «должно делать», а что «не должно делать» [15, с. 91].

Вера в подмену идеи Бога идеей добра, по мнению Л. Шестова, не исключает совершенного безверия и «ведет обязательно к стремлению уничтожить, душировать, давить других людей во имя какого-либо принципа, который выставляется обязательным, хотя сам по себе он в большей или в меньшей мере чужд и не нужен ни его защитнику, ни людям» [14, с. 99]. Формула «Бог – добро» дает возможность вычленив себя из массы людей, отделить от других, обнаружить врагов, – значит избежать роковой загадки жизни, преследующих человека сомнений и перейти от философии, ставшей невыносимо тяжелым делом, к проповеди [14, с. 95].

Как пишет Шестов, Ф. Ницше «искал в нравственности божественных следов и не нашел. Она там оказалась бессильной, где все люди вправе были ожидать от нее наибольшего проявления силы» [15, с. 119]. И вот тогда Ф. Ницше выдвигает формулу «по ту сторону добра и зла», ибо «он понял, что зло нужно так же, как и добро, больше, чем добро. Что и то, и другое является необходимым условием человеческого существования и развития и что солнце может ровно всходить и над добрыми, и над злыми» [15, с. 125]. Ф. Ницше был первым из философов, кто открыто протестовал против исключительной претензии добра на роль начала и конца всего, вопреки бесконечному разнообразию жизни.

Жить «по ту сторону добра и зла» – значит жить безнадежностью, страданиями, любить целостность мировоззрения, примиряясь с миром, даже с безобразным и нелепым в нем, не пытаясь добром осмыслить или оправдать зло. Эту идею Л. Шестов комментирует не только в произведениях, но и в письмах к дочерям: «Трудное, большое искусство уберечься от односторонности, к которой нас влечет невольно наш язык и даже воспитанная на языке наша мысль», но нужно «уметь брать жизнь целиком, вместе со всеми ее непримиримыми противоречиями» [1, с. 206-207].

Принцип Ф. Ницше «по ту сторону добра и зла» Л. Шестов принимал как волю к власти, как «поворот от дерева познания добра и зла к дереву жизни, к Богу и вере» [5, с. 155]. Ф. Ницше не распознал библейского смысла этого имморализма, ведь ницшеанское «по ту сторону добра и зла» означает «...» «борьбу с вымышленным «чистым духом», с христианско-платоническим «добром самим по себе», с христианским Богом, понятиями греха, искупления, страшного суда <...>» [5, с. 155].

Этому пониманию противостоят иные установки русской философии. По ту сторону добра и зла, как пронизательно подметил Вячеслав Иванов, – это «иная формулировка принципа святости, мистической свободы, не оставляющей свободы блаженным и подлинным мудрецам дышащей

силой неземной» [4, с. 370-371]. Ф. Ницше постиг эту божественную целостность жизни, которую не нужно перестраивать, но принимать ее обличье, становление, амбивалентность в ней добра и зла.

Однако, несмотря на то, что Лев Шестов воспринял принцип «по ту сторону добра и зла» как «важный огромный шаг» Ницше вперед, он отверг принцип *Amor fati*, из которого базельский философ выводил «всю эту отвратительную действительность» [15, с. 120]. Если принять *Amor fati*, значит позволить восторжествовать Необходимости вместо религиозной веры и райского бессмертия; «Он иначе не мог чувствовать, как не может раскаявшийся грешник видеть в грехе что-либо иное, кроме ужасного» [там же, с. 130]. Итак, «Добро – братская любовь – мы знаем теперь из опыта Ницше – не есть Бог», – к такому выводу приходит Шестов в книге «Добро в учении», полагая, что именно в этом понимании – квинтэссенция содержания учения Ницше. Бог не есть добро, – такой путь открыл Ницше. «Нужно искать того, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога» [там же, с. 131].

Подводя итоги, заметим, что Л. Шестов выводит идею богоискательства из ницшеанской конституции «смерти Бога», вкладывая в нее глубокий религиозный смысл. По Шестову, Ф. Ницше искал, но не нашел веру, поэтому призвал «пожертвовать самим Богом и, из жестокости к себе, боготворить камень, глупость, тяжесть, судьбу, Ничто» [9, с. 283].

В позднем сочинении «На весах Иова» (1929) Л. Шестов приходит к парадоксальному объяснению формулы «Бог умер» как возвращению к библейскому дереву жизни, к пробуждению, к последнему знанию, к живому Богу. При этом Ф. Ницше определяется Шестовым в ряду преимущественно христианских мыслителей – Ф.М. Достоевского, Б. Паскаля, М. Лютера, А. Августина, ап. Павла. Л. Шестов словно не замечает, что Ф. Ницше высказывается антихристиански, борется с христианским Богом, понятиями греха, искупления, Страшного суда. Ницшеанское понятие «по ту сторону добра и зла» – это, по Шестову, признание божественности самой жизни, восхищение ею, освящение ее. На данном этапе творчества сформировался знаменитый метод философствования Шестова, для которого художественное произведение понимается как сама жизнь, полная глубоких, во многом непостижимых жизненных смыслов.

### **Библиографический список**

1. Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова: По переписке и воспоминаниям современников. – Р.: Presse libre, Сор. 1983.
2. Бердяев Н. А. Русская идея. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2002.
3. Бонеецкая Н.К. Л. Шестов и Ф. Ницше // Вопросы философии. – 2008. – № 8. – С. 113–133.
4. Гарин И. Что такое этика, культура, религия?. – М.: Терра – Кн. клуб, 2002.
5. Курабцев В.Л. Миры свободы и чудес Льва Шестова: жизнь мыслителя, «странствования по душам» философия [предисл. В. В. Лашова]. Рос. гуманист. о-во, Ин-т экзистенц. и гуманист. философии. – М.: Рос. гуманист. о-во, 2005.
6. Михайлов А.В. Предисловие к публикации М. Хайдеггера «Слова Ницше «Бог мертв» / Вопросы философии. – 1990. – № 7. – С. 140–150
7. Ницше Ф. Соч.: В 2 т. – Т. 2 / пер. с нем., общ. ред. Р.В. Грищенкова. – СПб.: Изд-во «Кристалл», 1998.
8. Ницше Ф. Веселая наука // Сочинения: [пер. с нем.] [/ сост., ред., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. – М.: Мысль, 1990.
9. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М., 1993.
10. Хайдеггер М. Ницше и пустота / сост. О. В. Селин. – М.: Алгоритм; Эксмо, 2006.
11. Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес / Апофеоз беспочвенности. – М.: АСТ, 2000.
12. Шестов Л. Афины и Иерусалим. – М.: АСТ; Фолио, 2001.
13. Шестов Л. На весах Иова: (Странствования по душам) / Примеч. А. В. Ахутина, Э. Паткош. – М.: Наука, 1993.
14. Шестов Л. Философия трагедии. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001.

**РУССКИЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ ТЕИЗМ В КОНТЕКСТЕ КРИТИКИ  
ПРАГМАТИЧЕСКОГО ВОЛОНТАРИЗМА У. ДЖЕЙМСА**

*Аннотация. В статье исследуется отношение русских православных философов к учению У. Джеймса. Автор опирается на публикации философов, стоявших на позициях теизма. Особое внимание уделяется критике прагматического волонтаризма Джеймса.*

*Ключевые слова: У. Джеймс, прагматизм, православный теизм, русская философия.*

Среди различных направлений религиозной философии своеобразная концепция «личной религии» и «обновленного сознания» выдающегося американского мыслителя, философа и психолога Уильяма Джеймса (Уильяма Джемса) (1842–1910) является одной из самых интересных и оригинальных. Учение Джемса было вполне цельным и законченным, представляя собой попытку примирения науки и религии на фундаменте антиинтеллектуализма и волонтаризма. Его творческое наследие вызвало большой интерес в Западной Европе, особенно в Англии, где симпатии ему выражал «неистовый» сотрудник журнала «Mind», автор теории «гуманитарного прагматизма» Фердинанд Шиллер (1864–1937) [1]. К слову, прагматизм был встречен крайне враждебно неогегельянством – в частности с резкой критикой Шиллера выступил глава школы английских неогегельянцев Френсис Брэдли (1846–1924). По словам самого Джеймса, «весь рационализм в своем целом восстал против прагматистов» [2].

Не меньший интерес к У. Джеймсу и тому философскому течению, которое он представлял, проявляется и в России. Уже при жизни Джеймса и вскоре после его смерти в нашей стране были опубликованы основные его работы [3]. Прагматизму в целом и концепции американского мыслителя в частности были посвящены многочисленные работы отечественных «светских» и западноевропейских авторов, издававшиеся на русском языке [4]. Внимательно к философско-религиозной концепции прагматизма в лице Джеймса и его сторонников относились и русские православные теисты – такие как С.С. Глаголев [5], П. Страхов [6], А. Сербский [7] и др. [8]. В последние годы интерес к У. Джеймсу вновь возрос, снова публикуются его основные сочинения [9]. Первое упоминание о прагматизме в нашей стране можно встретить в заметке об основоположнике русской нейрофизиологии И.М. Сеченове публициста П. В. Мокиевского в журнале «Русское богатство» (1905. Кн.10). В литературе о прагматизме отчетливо проводилась мысль о многозначности данного названия, и это оправдывает многоголосицу относительно употребления термина. В частности, если Джеймс употреблял термин «прагматизм», то Шиллер – «гуманизм», Ч. Пирс – «прагматицизм», Д. Дьюи – «непосредственный эмпиризм». Прагматизма как целостного учения никогда не существовало, а есть, как писал Марсель Эбер, «прагматизмы» или «отдельные типы доктрин, которые выступают под одним и тем же названием» [10].

В основе прагматизма – ярко выраженный антирационализм и антиинтеллектуализм. Джеймс полагал, что результатом преклонения философии перед разумом является то, что такая модель «любомудрия» становится нежизнеспособной, сухой, не вполне адекватной по отношению к реальному миру, в котором страдает и томится человек. В науке все это выражается в механицизме и в том, что человек становится рабом своих собственных законов. Мысль стремится подчинить себе живую религию. В результате религия превращается в нечто подобное самой науке, в сис-

тему понятий и теорий. Это вполне соответствовало и конечным устремлениям православных теистов, которые в большинстве своем не соглашались с тотальной рационализацией теологии и религиозной философии. Во всяком случае, православный исследователь Арсений Сербский замечал по этому поводу: «Стремление прагматизма пробить брешь в твердыне чистого разума, снизить философию с высоты абстракции на землю, заставить ее «работать в гуще опыта» и служить запросам человека – можно только приветствовать. Философия, если она хочет быть полезным для человека знанием, должна оставить свои абстракции. Она должна быть антропоцентрической, эгоцентрической, как этого хочет Джемс. Человек, как он есть, не ограничивается в своем психическом содержании одним интеллектом. Его мышление тесно связано со всею совокупностью его психических переживаний, оно только часть его психики... Вполне резонно поставить человека в центр системы» [11]. Вместе с тем тот же Сербский обнаруживает другую крайность прагматизма Джеймса: «Прагматизм, желая противопоставить одностороннему интеллектуализму всю личность человека, в конце концов свел последнюю также к одной только стороне психики человека. Джемс сделал отступление от своего первоначального принципа – взять человека в его целостности, т.к. он встал на опасный путь своего противника – объяснять явления душевной жизни с точки зрения одной какой-либо способности» [12]. Этой стороной психической природы человека, на которую сделал ставку У. Джемс, является **воля**. Все остальные элементы психики человека в интерпретации американского философа предстают вторичными и побочными. Воля заняла место интеллекта, разума. С точки зрения православных авторов, еще более уязвимой концепцию Джеймса делает то, что сама воля в его трактовке выглядит расплывчатой и не вполне определенной. Согласно Джеймсу волевая природа – это не сознательные акты воли, тесно и неразрывно связанные со способностью внимания и отчетливыми представлениями ума, но вся активная и импульсивно-инстинктивная сторона жизни человека, берущая начало в подсознании его психики и полностью этим подсознанием направляемая. Получается, что подсознательная сфера вторгается в область ясного сознания и полностью контролирует не только направление, но и содержание душевной жизни. Русские теисты, при всем своем интересе к эмпирической психологии (что особенно проявилось у ученика В.Вундта, профессора Санкт-Петербургской духовной академии В.С. Серебрянникова [13]) не могли признать примат бессознательного над «ясным сознанием» в любых вариантах, будь то психоанализ З. Фрейда или волюнтаризм прагматистов. Именно в данном контексте А. Сербский замечает: «Разумеется, «человек», как он берется Джемсом, не может быть положен в основу системы. При всем значении, какое имеют в нашей психике подсознательные, волевые импульсы, чувствования, ощущения, субъективные страсти, однако, они не могут объяснить нам всей душевной жизни – это только часть ее, – да при том они как лежащие в большинстве случаев за пределами нашего ясного сознания и не поддаются нашему контролю и учету. Строить систему, исходя из этого неустойчивого и неопределенного основания, не значит ли строить здание на песке?»[14].

Таким образом, Джемс однозначно поставил волю над всеми другими способностями человека [15], а ум у него превратился в простого посредника между разнообразными чувствованиями и эмоциями человека и внешним миром, в простого исполнителя влечений инстинкта [16]. Разум по существу был лишен Джемсом его познавательной функции в смысле постижения им предмета действительности. Разуму в данной трактовке принадлежат лишь операции внешнего характера – упрощение и классификация явлений, т.е. «восприятие и мышление существуют лишь ради

наших волевых актов» [17]. Но оказавшись на позиции одностороннего волюнтаризма в духе схоласта – противника томизма и всей линии аристотелевского рационализма Иоанна Дунса Скота, – Джеймс тем самым стал нарушать тот принцип, который он хотел положить изначально в основу собственной философии – гуманистический принцип «цельного человека».

На чем же строится прагматический волюнтаризм Джеймса? Православные теисты считали, что он опирается на идею развития непосредственного опыта. Заметив, что действия рефлектирующей способности включаются в опыт не с самого начала, а лишь на определенной стадии, американский религиозный философ пришел к выводу, что в первоначальном непосредственном опыте нет места интеллекту. Такие рассуждения Джеймса вызвали обвинения со стороны православных теистов в «логической передержке понятия развития» [18]. В интерпретации православных авторов сама идея развития постулирует не тот вид душевной жизни, который наличествует в настоящее время, т.е. «если нет интеллекта, то остается признать действия воли, но такое психическое целое, в котором заключены в зародыше все теперешние способности. Таким образом, нужно признать наличность интеллекта в первоначальном опыте» [19]. Как полагали православные авторы, в «соборном» устройении душевной жизни человека нет каких-то лишних или ненужных элементов, все силы и способности психики сохраняют за собой свои специфические свойства и каждая из них может проявить свое своеобразие. Интеллект здесь – не исключение. На определенном этапе созревания человека он раскрывает свою независимую (относительно) и самостоятельную природу.

В ответ на критические замечания, которые делались в адрес его волюнтаризма, Джеймс выдвинул еще один аргумент в пользу последнего – так называемую «теорию делания человеком реальности» [20]. Но свобода воли в данном случае строго ограничена рядом существенных моментов: во-первых, самими фактами как таковыми, наличие которых Джеймсу трудно отрицать, и, во-вторых, что касается самого существа теории, то ум человека здесь должен подчиняться своим логическим законам и в данном контексте требуется, чтобы известные элементы данной системы не противоречили друг другу. Поэтому волюнтаристская концепция Джеймса не выглядит убедительной. Современник Джеймса, немецкий философ О. Кюльпе совершенно справедливо замечает: «До сих пор психология, поскольку она является эмпирической наукой, в действительности не представила никакого доказательства того, что воля есть первичная функция души, наисущественнейшая для последней деятельности, и если нас не обманывают все признаки, то психология никогда и не докажет этого утверждения» [21]. И далее: «ни одно из элементарных явлений нашей психической жизни не может быть признано безусловно первичным. Поэтому, по нашему мнению, интеллектуализм и волюнтаризм – оба неправы» [22]. Даже среди тех русских авторов, которые, как и Джеймс, стремились с позиций волюнтаризма решать основные вопросы психологии, его попытки бездоказательно ставить одни психические феномены над другими вызвали возражения. В частности, Н.О. Лосский выражал свое отрицательное отношение к подобным намерениям Джеймса, считая возможным признать прерогативой воли только лишь нашу «активность сознания», «свойство индивидуального сознания быть активным», но не «какое-либо особое состояние сознания, только лишь чувствование активности» [23]. Сам Джеймс, провозглашая односторонний волюнтаризм, при характеристике научного опыта и религиозного опыта, противореча самому себе, свидетельствует о самостоятельном значении интеллекта. Так, по его мнению, научный прогресс заключается в том, что интеллект все больше освобождается от личных, субъективных элементов и мыслит не в личных категориях, но во всеобщих и безличных терминах [24].

Православные теисты также подвергали критике прагматистскую теорию истины У. Джеймса. Согласно американскому философу истина не есть нечто независимое, абсолютное. Человек стремится к ней не как к некоторой самоцели, но лишь потому, что она полезна. Джеймс хочет установить не только «биологический» характер истины, не только показать то значение, какое вообще она имеет для жизни человека, но и сам критерий истины желает видеть лишь в «биологической» полезности. Этим критерием у него выступает продуктивность, практическая реализация идеи. Такой по сути релятивистский подход вызывал острую критику у русских православных авторов. К слову, подобную «биологическую» точку зрения развивали до Джеймса Г. Спенсер, Ф. Ницше, Р. Авенариус и Э. Мах. Их философские взгляды также весьма негативно интерпретировались православными теистами [25].

### **Библиографический список**

- Джемс В. Прагматизм. – СПб., 1910.  
 Джемс В. Многообразие религиозного опыта. – М., 1910.  
 Джеймс У. Воля к вере. – М., 1997.  
 Кюльпе О. Введение в философию. – СПб., 1901.  
 Лосский Н.О. Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. – СПб., 1903.  
 Никоненко С.В. Английская философия XX века. – СПб., 2003.

- 
1. О Ф.К.С. Шиллере подробнее см.: Никоненко С.В. Английская философия XX века. – СПб.: Наука, 2003. – С. 676–692.
  2. Джемс В. Прагматизм. – СПб., 1910. – С. 46.
  3. Среди работ У. Джеймса, вышедших в России в конце XIX – нач. XX вв., отметим: Психология. – СПб., 1896; О человеческом бессмертии. – М., 1901; Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии. – СПб., 1904; Многообразие религиозного опыта. – М., 1910; Прагматизм. – СПб., 1910; Вселенная с плюралистической точки зрения. – М., 1911.
  4. См.: Марсель Эбер. Прагматизм, исследование его различных форм: англо-американских, французских, итальянских и его религиозного знания. – СПб., 1911; Бурдо. Властители современных дум. – СПб., 1911; Берман Я.А. Сущность прагматизма. Новые течения в науке и мышлении. – М., 1911; Эмиль Бутру. Наука и религия в современной философии. – СПб., 1910; Балабан Ал. Прагматизм // Русская мысль. – 1909. – Кн. 10; Васильев Н. Третий международный философский конгресс в Гейдельберге // Журнал Министерства народного просвещения. – 1909. – Кн.2; Мокиевский П. Прагматизм в философии // Русское богатство. – 1910. – Кн. 5–6; Франк С. Философия религии В. Джемса // Русская мысль. – 1910. Кн. 2; Его же: Прагматизм как философское учение // Русская мысль. – 1910. – Кн. 5; Его же: Вильям Джемс // Русская мысль. – 1910. – Кн. 10; Лопатин Л.М. Настоящее и будущее философии // Вопросы философии и психологии. – 1910. – Кн. 103; Челпанов Г. Джемс, как психолог // Вопросы философии и психологии. – 1910. – Кн. 104; Котляревский С.А. Джемс как религиозный мыслитель // Вопросы философии и психологии. – 1911. – Кн. 105; Его же: Прагматизм и проблема терпимости // Вопросы философии и психологии. – 1910. – Кн. 103; Юшкевич П.С. Новое направление в философии // Новый журнал для всех. – 1910. – Кн. 3; Энгельгардт М. Научный опыт и религиозный опыт // Новый журнал для всех. – 1910. Кн. 7; Мессер Ав. Введение в теорию познания. – СПб., 1910; Иоэль К. Опасности современного мышления // Логос. – 1910. – Кн.11; Езерский Н. Джемс и теория прагматизма // Вестник Европы. – 1910. – Кн. 11 и др.
  5. Глаголев С.С. Новый тип философии // Богословский вестник. – 1909. – Кн.12.
  6. Страхов П. Прагматизм в науке и религии // Богословский вестник. – 1910. – Кн. 5–6.
  7. Сербский А. Прагматизм Вильяма Джемса как философское и религиозное учение (изложение и критика) // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 574. Оп. 2. Шифр 194.
  8. Напр., см.: С-ский В. Прагматизм// Вера и разум. – 1910. – № м 19. Октябрь.
  9. Напр., см.: Вильям Джемс. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1993; Джеймс У. Воля к вере. – М., 1997 и др.
  10. Эбер М. Прагматизм, исследование его различных форм... – С. 60.
  11. Сербский А. Указ. соч. – С. 265–266.
  12. Там же. – С. 266–267.

13. Список литературы о В.С. Серебренникове см.: Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академический теизм XIX века. – М., 1996. – С. 376.
14. Сербский А. Указ. соч. – С. 268.
15. Джемс В. Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии / пер. с англ. – СПб., 1904. – С. 131.
16. Джемс В. Многообразие религиозного опыта / пер. В.Г. Малахеевой-Мирович и М.В. Шик. – СПб., 1993. – С. 70–71.
17. Джемс В. Зависимость веры... – С. 131.
18. Сербский А. Указ. соч. – С. 272.
19. Там же. – С. 273.
20. Там же. – С. 276.
21. Кюльпе О. Введение в философию. СПб., 1901. – С. 238.
22. Там же. – С. 242.
23. Лосский Н.О. Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. СПб., 1903. – С. 73.
24. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1910. – С. 486–492.
25. См.: Пишун С.В. Психогносеологическая концепция эмпириокритицизма и ее критика в православном духовно-академическом теизме начала XX века // Религиоведение. – 2009. – № 1. – С. 121–129.

**Кириянов Д.В.**

#### **ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКИЙ СИНТЕЗ БЕРНАРА ЛОНЕРГАНА**

*Аннотация: Статья посвящена рассмотрению ключевых аспектов философии и богословия выдающегося католического мыслителя XX в. Б. Лонергана. Рассматривается связь эпистемологии Лонергана и его подхода к методологии богословия, сходство и различие богословия и других гуманитарных наук, а также специфика богословского подхода в понимании Лонергана, выраженная в феномене религиозного обращения.*

*Ключевые слова: эпистемология, метафизика, трансцендентальный метод, методология богословия, религиозное обращение.*

Бернар Лонерган (1904–1984) является одним из крупнейших католических богословов и философов XX в. В рамках католической церкви и католической культуры значение философии и богословия Б. Лонергана огромно. Так, в своем анализе природы и истории католического богословия А. Николс признает, что Лонерган осуществил «наиболее полное исследование метода в богословии со времени работы Мельхиора Кано в 1650-х»<sup>1</sup>. Во время Второго Ватиканского собора Лонерган был богословским советником ряда епископов, а Дж. Картер указывает на то, что Лонерган был одним из источников богословия этого собора<sup>2</sup>. В то же время, как отмечает Ф.Е. Кроу, Лонерган – один из самых сложных католических мыслителей XX в., понимание специфики исследований которого требует специальной подготовки.

Философское богословие Лонергана охватывает целый спектр проблем, которые продолжают оставаться актуальными и сегодня. Христианская вера в настоящее время, по мнению Лонергана, подвергается герменевтическому кризису, выраженному в неспособности христианства осуществлять диалог с современным обществом и культурой. Лонерган своими трудами стремится помочь христианскому богословию встретить герменевтический кризис и осуществить переход к современности без потери своей целостности. Из проблем, рассматриваемых Лонерганом, можно выделить следующие. Во-первых, это оправдание законности метафизики и метафизического реализма перед лицом постмодернистской

критики знания и ценностей. Во-вторых, теоретическое исследование богословия как области гуманитарного знания. В-третьих, разработка методологии богословия как науки и построение «мета-теологии», или теории богословской методологии. В контексте исследования последнего вопроса не менее актуальным является определение Лонерганом ключевого аспекта, отличающего богословие от других областей человеческого знания, выраженное Лонерганом в феномене религиозного обращения.

Философско-богословское наследие Б. Лонергана является предметом детального исследования в англоязычном мире. В 1971 г. в Регис-колледже в Торонто по инициативе Ф.Е. Кроу был создан центр, посвященный исследованию работ Лонергана. В 1984-1985 гг. он преобразован в исследовательский институт Лонергана. Центр в Торонто ежеквартально публикует журнал «Lonergan Studies Newsletter», в котором отражаются события, симпозиумы, статьи и диссертации, посвященные Лонергану. В настоящее время исследованию мысли Лонергана посвящены три журнала: «Method: A Journal of Lonergan Studies»; «Lonergan Workshop Journal»; «Australian Lonergan Workshop». Статьи, связанные с богословием и философией Б.Лонергана, издаются в различных католических журналах – таких как «The Thomist», «Review Metaphysics», «Theological Studies» и др.

В то же время следует признать, что трансцендентальный томизм в целом и работы Б. Лонергана в частности практически не известны в русскоязычном мире, поскольку на русском языке издана лишь одна статья А.Н. Красникова и краткая работа Лонергана «Теология в ее новом контексте»<sup>3</sup>. Краткое рассмотрение основных идей Лонергана в контексте диалога с кантовской мыслью представлено в книге «Томистская философия XX века»<sup>4</sup>.

В настоящей статье автором предпринята попытка выделить ключевые аспекты богословско-философского синтеза Б.Лонергана.

Философия и богословие Лонергана развивались вместе с развитием католической мысли в первой половине XX в., которое во многом определялось возвращением к Фоме Аквинскому. Программа возрождения томизма, инициированная папой Львом XIII в 1873 г., предполагала вступление католического богословия на путь интенсивного и продуктивного диалога с современной научной и философской мыслью. Тем не менее школьный томизм, насаждавшийся с помощью папских энциклик и кодекса канонического права, не был способен к конструктивному диалогу с современной философией. Одним из вызовов классической томистской метафизике, делавшей большой акцент на апостериорных доказательствах бытия Божия, была кантовская критика знания в целом и законности метафизического дискурса в частности. Трансцендентальный томизм, наиболее известными представителями которого были П. Руссло, Ж. Марешаль, К. Ранер и Б. Лонерган, стремился к оправданию законности метафизического дискурса, используя, а не отвергая трансцендентальный идеализм Канта. Лонерган видел свою основную задачу в эпистемологическом оправдании метафизики и защите веры перед лицом кантовской критики знания, которая лишала человеческий разум способности утверждать какое-либо знание «реальности как таковой»<sup>5</sup>. Этот проект структурировался исходя из модифицированной феноменологии неоклассической метафизики, в которой бытие должно вновь рассматриваться как абсолютное и бесконечное, объясняя конечное и историческое бытие.

Ключевой работой Лонергана стала монография «Проницательность: исследование человеческого понимания»<sup>6</sup>. Подзаголовок книги явно указывает на эссе Локка и Юма о человеческом понимании, которые стали классическими текстами. Эпистемология Лонергана также носит эмпирический характер, однако эмпирический характер еще не означает эмпиризма. Во-первых, человеческое познание является результатом серии действий, которые являются сознательными и, следовательно, верифици-

руемыми. Они начинаются с чувственного восприятия, но выходят далеко за способности чувств. Лонерган считает уместным расширить концепцию эмпирического метода, используемого в науках о природе, которые имеют дело с законами, проверяемыми на основании чувственных данных, и устанавливает метод, применимый к широкому диапазону знания, т.е. обобщенный эмпирический метод. Он охватывает не только данные внешнего опыта (данные чувств), но также данные сознания<sup>7</sup>. Во-вторых, в движении от просто сознаваемых действий к познаваемым действиям возникает нормативный элемент. Это интенциональность с присущим ей динамизмом, структурой и законами.

Лонерган объясняет, что процедура, которой он следовал в работе «Проницательность», была посвящена рассмотрению трех взаимосвязанных вопросов: «Что я делаю, когда я познаю? Почему и как возможно познание? Что я познаю в этом процессе? Первый вопрос касается когнитивной теории, второй – эпистемологии, третий – метафизики»<sup>8</sup>. Следует отметить, что согласно Лонергану истинный смысл и конечная цель этой работы состоят в том, чтобы «помочь читателю в действительном личном восприятии конкретной динамической структуры имманентного и рекуррентного действия в его собственной познавательной деятельности»<sup>9</sup>. Книга должна быть не просто прочитана, но стать инструментом в познании всех уровней реальности. «Мы должны взять на себя труд понимания того, что постепенно попадает в наш опыт, что мы не бежим от аскезы, требуемой разумом, который не удовлетворяется ничем иным, кроме истинного и реального, что мы принимаем вызов свободы, призывающей нас совершать благо, что мы не отвергаем Божественное решение проблемы радикального зла, которое призывает нас выйти за рамки чистого гуманизма»<sup>10</sup>.

Лонерган формулирует вопрос о познании как вопрос о действиях, которые мы совершаем. Начиная с Декарта и еще более с Канта ключевым вопросом гносеологии стал вопрос, имеет ли наше познание объективную ценность в смысле познания реальности самой по себе. Лонерган предлагает начать решение вопроса с прояснения природы нашего познания, так как в человеке существуют два различных вида познания. Есть познание, которое осуществляется на уровне опыта, познание, которым обладает человек и высшие животные. Есть также познание, в котором опыт является только первым компонентом, представлением данных. Чтобы избежать смешения этих двух видов познания Лонерган начинает с исследования когнитивного процесса. Результатом этой феноменологии познания является признание того, что человеческое познание состоит из множества различных актов, чья конкретная конфигурация изменяется согласно познаваемой области реальности: «Познание состоит в триадической структуре опыта, понимания и суждения, так что только посредством взаимной интеграции всех трех моментов человеческое познание может быть названо познанием бытия»<sup>11</sup>.

Этот феноменологический анализ дает ответ на вопрос об объективной ценности нашего познания. Лонерган говорит о двусмысленности термина «объективность». По его мнению, объективная ценность человеческого познания заключается не в способности понимать «объект» как нечто отличное и противоположное субъекту, но в способности познавать бытие – то, что есть, будь то нечто отличное от субъекта или сам субъект<sup>12</sup>. Объективность познания есть достижение индивидуума, который внимателен, разумен, рассудителен и ответствен. Исходя из этого, Лонерган часто говорил: «Истинная объективность есть плод аутентичной субъективности»<sup>13</sup>. Суждение вовлекает ответственность того, кто судит, ответственность, которая не может быть заменена никаким методом и никакой системой логики.

Из ответов на первые два вопроса следует ответ на третий: «Что мы

познаем, когда мы совершаем указанные выше действия?». Ответ таков: бытие, реальность. Бытие является объективностью нашего когнитивного динамизма<sup>14</sup>; оно есть «то, что познается посредством интеллектуального проникновения (insight) и разумного утверждения»<sup>15</sup>. Фундаментальным для мысли Лонергана является то, что соответствие между разумом и вещами подразумевает разумную и понятную концепцию реальности. Реальность внутренне разумна. Признание внутренней разумности реальности означает, что мы не познаем реальность через опыт или допуская, чтобы реальность «являла себя». Мы познаем реальность через суждение, т.е. с активным посредничеством субъекта. «Неосязаемый акт рационального согласия является необходимым и достаточным условием для познания реальности»<sup>16</sup>. Неудивительно, что Лонерган говорит о необходимости интеллектуального обращения<sup>17</sup>, которое состоит в движении от концепции объективной внешней реальности к такой концепции реальности, которая познается посредством правильного понимания<sup>18</sup>.

На основе соответствия между бытием и динамизмом интенционального сознания Лонерган разрабатывает верифицируемую метафизику – верифицируемую в терминах познания, которое позволяет знать бытие в его тотальности, его компонентах и структурах. Метафизические элементы – потенция, форма и акт – определены как соответствующие трем компонентам когнитивной структуры. Концепция метафизику как интегральной эвристической структуры Вселенной<sup>19</sup> позволяет выявить непрерывность и в то же самое время различие между метафизикой и наукой. Лонерган пишет: «Метафизика мыслится как интегральная эвристическая структура, пропорциональная бытию. Она занимается бесконечно удаленным будущим, когда вся область сущего будет понята. Она спрашивает, что может быть познано здесь и теперь из этого будущего объяснения. Она отвечает, что хотя полного объяснения мы никогда не достигнем, по крайней мере, структура этого объясняющего знания может однажды быть познана»<sup>20</sup>. Метафизика предчувствует общую структуру реальности посредством формулировки способа, которым действует наше познание. Наука разрабатывает объяснение данных посредством никогда не оканчивающегося процесса исследования.

Мысль Лонергана, которая нашла свое выражение в «Метод в теологии», может быть охарактеризована как рефлексия о мире человека, т.е. мире, конституированном посредством смысла и мотивированном ценностями. Мир человека, или мир культуры, является упорядочением жизни и интерпретации мира, которую человек осуществляет разумно, рационально и ответственно. Но так как человек есть «дух в мире», его разумность, рассудительность и нравственность требуют определенной «почвы» для своей реализации. Проблема связи истории с богословием была одной из острых тем в рамках католической мысли середины XX в. Томизм, по мнению Шеню, стал своего рода «священной метафизикой без связи с евангельской вестью, без проникновения в дух Отцов Церкви, вне пастырского богословия и религиозного опыта верующих»<sup>21</sup>. По мнению Шеню, католические богословы с XVII в. слишком увлеклись построением систем: «Этот чрезмерный акцент на ясности и систематизации довел до нищеты западную теологию и умалил ее ощущение тайны»<sup>22</sup>. Не удивительно, что тема истории становится одним из важных объектов рефлексии Лонергана. Он подчеркивал: «Весь мой труд заключался во введении истории в католическую теологию»<sup>23</sup>. Лонерган разрабатывает метод, приемлемый для богословия, которое не может игнорировать историчность мира человека и относить историю в область «вспомогательных дисциплин». Он считал необходимым проводить различие между науками о духе, которые ищут универсального знания по образцу естественной науки, и теми, которые рассматривают индивидуальное и историческое в мире человека.

В поиске богословского метода Лонерган обнаруживает в нормативной и универсальной структуре интенционального сознания трансцендентальный метод, называемый им также обобщенным эмпирическим методом, который обосновывает все частные методы различных областей знания<sup>24</sup>. Этот метод состоит во всеохватном (и, следовательно, трансцендентальном в схоластическом смысле) понятии интеллигибельного, истинного, бытия и блага. Метод конституирует сам динамизм нашего сознания, открывает основные познавательные структуры, общие для всего человеческого знания. Все знание связано с опытом, пониманием, проверкой и суждением. Деятельность познания, таким образом, может быть суммирована в четырех «трансцендентальных установках» Лонергана: быть внимательным, разумным, рассудительным, ответственным<sup>25</sup>. Трансцендентальный метод, отраженный в динамической структуре всего знания, направлен к возвышению сознания и движению к внутреннему, «лично принятому самим рациональному самопознанию», которое Лонерган называет интеллектуальным обращением<sup>26</sup>. Трансцендентальные понятия находятся в начале всякой категориальной системы и всякой культуры в бесконечном разнообразии их содержания. По этой причине любой частный метод может быть ничем иным, как частным примером использования трансцендентального метода.

Четыре уровня интенционального сознания дают принцип для различения и в то же самое время для связи многочисленных областей, в которых сегодня действуют богословы. Лонерган выделяет две специфические фазы: рецепция прошлого христианской общины (теология *in oratione oblique* (в косвенном дискурсе) и принятие личной позиции в отношении того, что прошлое передает нам, чтобы вести общину к ее будущему (богословие *in oratione recta* (в прямом дискурсе). В целом получается 8 «функциональных специализаций» богословия. В каждой из них богослов действует на всех четырех уровнях сознания, ставит себе цель, которая характерна для одного из уровней. На первой фазе эти цели следующие: раскрытие данных в «исследовании», понимание их смысла в «интерпретации», установление фактов в «истории» и анализ конфликта в «диалектике». На второй фазе – в обратном порядке следования уровней сознания: объективация горизонта предварительного понимания, предполагаемая в экзистенциальном событии обращения в «основания», выражение суждений о факте и ценности «доктрин», поиск соответствующего понимания их в «систематике» и обеспечение данными, необходимыми верующим для действительного распространения христианского послания в «коммуникации». Это деление отчасти соответствует существующему делению богословских дисциплин. Новое в системе Лонергана в том, что эти 8 компонентов определяются как независимые, непрерывные и кумулятивные процессы, которые воспринимают свой порядок и нормы из самой структуры нашей интенциональности. Схематизируя эпистемологию и мета-теологию Лонергана, мы получаем следующее:

Эпистемология: опыт-понимание-суждение-решение

Теология:

в косвенном дискурсе –

исследование-интерпретация-история-диалектика

в прямом дискурсе –

коммуникации-систематики-доктрины-основания.

Поскольку эта структура мета-теологии основана на интенциональных действиях когнитивной структуры, Лонерган называет ее трансцендентальным методом, находящемся в зависимости от неограниченного динамизма, присущего природе человека.

Особое значение имеют две специализации, которые Лонерган соединяет с экзистенциальным уровнем сознания. Это действительно новый

элемент предложенного Лонерганом метода. Метод теологии, хотя и должен принимать в рассмотрение требования «наук о человеке», не может пренебрегать субъектом в экзистенциальном измерении, т.е. его нравственной и религиозной жизнью. Это измерение является существенным для конкретных людей прошлого в том, что они говорили о Боге и домостроительстве спасения. Это измерение также действует в богословах, которые занимаются прояснением того, что представляет собой истина Откровения (доктрины), разработкой ее понимания (систематика) и сообщением ее современникам (коммуникация). Таким образом, богослов на первой стадии вопрошания должен использовать процедуры, подобные тем, которые применяются другими гуманитарными науками. В этом смысле теология подобна любой другой гуманитарной дисциплине. Но богослов не будет способен раскрыть прошлое в его соответствии последующим функциональным специализациям, если он не предпримет труд по различению и критической оценке прошлого, принимая в рассмотрение интеллектуальный, моральный и религиозный горизонты, в рамках которых прошлые поколения воспринимали реальность спасения.

Лонерган подчеркивает, что философское вопрошание о Боге касается предельного основания нашего опыта. Подобные вопросы возникают, когда мы размышляем о следствиях нашего субъективного опыта, каким образом он может быть философски проанализирован и понят. Рефлексия когнитивного опыта человека поднимает вопрос относительно предельного основания разумности и условности Вселенной<sup>27</sup>. Рефлексия моральной интенциональности экзистенциального субъекта поднимает вопрос о предельной ценности<sup>28</sup>. Но философское вопрошание о Боге на этом не заканчивается. Философ может также задать вопрос о предельном смысле человеческого опыта и Вселенной. В такой форме вопрос становится вопросом «беспокойства», более экзистенциально острым. В этом смысле философский вопрос о Боге тесно связан с религиозным вопросом о Боге. По мнению Лонергана, основание ответов на все эти вопрошания находится в религиозном опыте<sup>29</sup>. Вера, знание, рожденное из религиозной любви, отвечают на вопросы «беспокойства» в опыте, поскольку в вере мы воспринимаем безграничную любовь, изливающуюся в наши сердца; мы испытываем того Бога, которого мы ищем. Лонерган подчеркивает, что Бог философов и Бог Авраама, Исаака и Иакова – один и тот же<sup>30</sup>.

Религиозное обращение приводит нас к моральному обращению, а моральное обращение открывает нам высшую ценность в Боге, с которым мы пребываем в любви. Когнитивная рефлексия этого опыта позволяет нам понять, что Бог является изначальным и высшим примером нравственного сознания, что мы находим ценности в мире и в нашей моральной интенциональности, поскольку мы и все творение являемся предельными ценностями для Бога. «Мыслить Бога как исходную ценность, а мир как конечную ценность означает, что Бог также является самотрансцендентным и что мир является плодом его самотрансцендентности, выражением и манифестацией его благодати и милосердия, его славы... Сказать, что Бог создал мир для своей славы, означает сказать, что он создал его не ради себя, но ради нас. Он создал нас по своему образу, поэтому наша аутентичность состоит в подобии Ему, в самотрансцендентности, в пребывании в исходной ценности, в истинной любви»<sup>31</sup>. В когнитивной рефлексии того, что мы знаем в опыте веры, мы постепенно приходим к пониманию того, что самотрансцендентная моральная интенциональность, находящаяся в каждом человеческом субъекте, имеет свое основание и исполнение в самотрансцендентности Бога. Наша субъектность находится в образе Божьем. Анализ понятия Бога как высшего самотрансцендентного субъекта подразумевает, что идея Бога мыслится по аналогии со структурой, которую мы открываем в нашей собственной субъективности как структуру, просвещенную свидетельством религиозного опыта.

Восстановление христианского прошлого невозможно без принятия в рассмотрение экзистенциального измерения защитников этого прошлого, точно так же отстаивание христианской истины, понимание ее и сообщение ее не может происходить независимо от субъекта, т.е. от богослова. Субъектность является реальным основанием богословской работы, которую богословы выполняют в этих трех функциональных специализациях. Сказать, что религиозное обращение вместе с моральным и интеллектуальным обращением является основанием для занятия богословием в последних трех специализациях, означает определить место соприкосновения между христианской жизнью и рефлексией в отношении христианской тайны, место, в котором аутентичная христианская жизнь трансформируется в богословие. Лонерган пишет: «Хотя религиозное обращение предполагает моральное, а моральное обращение предполагает интеллектуальное, отсюда не следует вывод, что интеллектуальное является первичным, а затем происходит моральное и религиозное. Напротив, с причинной точки зрения следует сказать, что первым является Божий дар любви. Затем взгляд этой любви открывает ценности в их сиянии, в то время как сила этой любви приводит к их осуществлению, и это является моральным обращением. Наконец, среди ценностей, видимых зрением любви, есть ценность веры в истины, которым учит религиозная традиция, и в такой традиции и вере находятся семена интеллектуального обращения»<sup>32</sup>. Обращение обеспечивает горизонт, в рамках которого возможно понять смысл христианской доктрины. Основания обнаруживаются на экзистенциальном уровне сознания, так как это есть полностью сознательное решение о горизонте, взгляде, мировоззрении. Говоря о горизонте, в рамках которого христианское послание имеет свой смысл и, следовательно, познается именно как христианское послание, Лонерган указывает на формальный объект теологии, которым является сама реальность богослова, обращенного к Евангелию.

Культурные и теоретические проблемы имеют свои собственные законы и должны быть разрешаемы посредством собственных научных средств, но научные средства находятся на службе человеческого разума, и они не дают какого-либо результата независимо от конкретного горизонта истины и ценности субъекта. Трансцендентность христианской истины – ее сверхъестественный характер – требует трансцендентности христианской жизни; иначе она дегенерирует в идеологическую сверхструктуру, используемую для того, чтобы придать христианский вид концепции мира и жизни.

Окончательный вывод, к которому Лонерган приходит в «Метод в теологии», заключается в следующем. Если верно, что философский вопрос есть вопрос о реальности, которая нас окружает, и о смысле человеческой жизни в этой реальности, не менее верно и то, что достижение правильного ответа является действием аутентичного субъекта, того, кто сделал для себя императивом это действие в своем интенциональном сознании. Это направление, в котором развивалась философская мысль Лонергана. Направление богословской мысли Лонергана аналогично. Здесь исследование христианской реальности в ее объективном измерении привело его к признанию, что центр и основа богословской работы не в частных доктринах, которые рассматривает классическое фундаментальное богословие, но в самом богослове, в его человеческой и христианской аутентичности. Вот почему христианская истина есть истина, относящаяся к каждой личности: «Обратитесь и веруйте в Евангелие». Только личность, которая обращена к Евангелию, способна заниматься богословием; только «духовная» личность несет в себе критерий истинного «суждения» о христианской тайне (1 Кор. 2.5) и внимательного отношения к историческому развитию богословия как «понимания веры» (*intellectus fidei*).

### *Библиографический список*

Loneragan B. *Insight. A Studying in a Human Understanding // Collected Works of Bernard Lonergan.* – Toronto; Buffalo; L.: Lonergan Research Institute, 1992.

Loneragan B. *Method in Theology.* – Toronto: University of Toronto Press, 1971.

Loneragan B. *Philosophy of God, and Theology.* – L.: Longman & Todd, 1973.

Loneragan B. *The Origins of Christian Realism // A Second Collection.* – Toronto: University of Toronto Press, 1974.

Nichols A. *The Shape of Catholic Theology: An Introduction to Its Sources, Principles, and History.* – Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1991.

Кириянов Д.В. *Томистская философия XX века.* – СПб.: Алетейя, 2009.

Красников А.Н. Б. *Лонерган: программа обновления католической теологии // Религиоведение.* – 2002. – № 2.

Реати Ф.Э. *Бог в XX веке: человек – путь к пониманию Бога (Западное богословие XX века).* – СПб.: Европейский дом, 2002.

---

<sup>1</sup> Nichols A. *The Shape of Catholic Theology: An Introduction to Its Sources, Principles, and History.* – Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 1991. – P. 343.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Красников А.Н. Б. *Лонерган: программа обновления католической теологии // Религиоведение.* – 2002. – № 2. – С. 84-87; *Лонерган Б. Теология в ее новом контексте // Там же.* – С. 87-96.

<sup>4</sup> Кириянов Д.В. *Томистская философия XX века.* – СПб.: Алетейя, 2009. – С. 64-68.

<sup>5</sup> Grace R.J. *The Transcendental Method of Bernard Lonergan.* – URL: <http://lonergan.concordia.ca/reprints/grace-method.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

<sup>6</sup> Lonergan B. *Insight. A Studying in a Human Understanding // Collected Works of Bernard Lonergan.* – Toronto; Buffalo; L.: Lonergan Research Institute, 1992.

<sup>7</sup> *Insight.* – P. 72.

<sup>8</sup> Lonergan B. *Method in Theology.* – Toronto: University of Toronto Press, 1971. – P. 25.

<sup>9</sup> *Insight.* – Ch. XVII.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Lonergan B. *Cognitional Structure // Collection: Papers by B. Lonergan.* – L.; N.Y., 1967. – P. 221-239.

<sup>12</sup> *Insight.* – P. 377.

<sup>13</sup> Lonergan B. *Method in Theology...* – P. 265.

<sup>14</sup> *Insight.* – P. 348.

<sup>15</sup> *Insight.* – P. 391.

<sup>16</sup> *Insight.* – P. 538.

<sup>17</sup> Lonergan B. *Method in Theology...* – P. 238.

<sup>18</sup> Lonergan B. *The Origins of Christian Realism// A Second Collection.* – Toronto: University of Toronto Press, 1974. – P. 239-261.

<sup>19</sup> *Insight.* – P. 483.

<sup>20</sup> *Insight.* – P. 431.

<sup>21</sup> Реати Ф.Э. *Бог в XX веке: человек – путь к пониманию Бога. (Западное богословие XX века).* – СПб.: Европейский дом, 2002. – С. 64.

<sup>22</sup> D'Ambrosio M. *Ressourcement Theology, Aggiornamento, and the Hermeneutics of Tradition.* – URL: <http://www.crossroadsinitiative.com/Ressourcementtheology.html> (дата обращения: 7.01.2009).

<sup>23</sup> Crowe F.E. *Lonergan.* – Collegeville: The Liturgical Press, 1992. – P. 98.

<sup>24</sup> *Method in Theology.* – P. 13-25.

<sup>25</sup> Doherty R. *Lonergan, Bernard // New Catholic Encyclopedia.* – N.Y.; Gale, 2003. – V. 8. – P. 774.

<sup>26</sup> Crowe F.E. *On the Method of Theology// Theological Studies.* – 1963. – V. 23. – P. 641.

<sup>27</sup> *Method in Theology.* – P. 101-102.

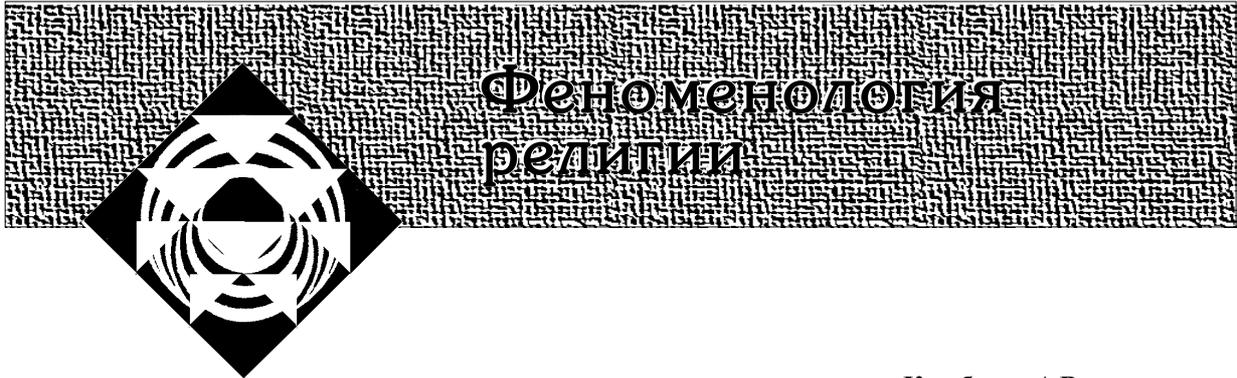
<sup>28</sup> Ibidem. – P. 102-103.

<sup>29</sup> Ibidem. – P. 115-116.

<sup>30</sup> Lonergan B. *Philosophy of God, and Theology.* – London, Longman & Todd, 1973. – P. 11.

<sup>31</sup> *Method in Theology.* – P. 116-117.

<sup>32</sup> Ibidem. – P. 237.



Карабыков А.В.

### ИМЯ В КАРТИНЕ МИРА И РЕЛИГИОЗНО-МАГИЧЕСКИХ ПРАКТИКАХ ДРЕВНЕГО ЕГИПТА

*Аннотация. Цель этой статьи – исследовать своеобразие древне-египетской ментальности и культуры в отношении восприятия природы имени. Автор рассматривает религиозно-магические практики, непосредственно связанные с использованием имен богов и людей, а также описывает традиции именованья и структуру имени в этой культуре, проясняя их специфику через особенности древне-египетского мировидения.*

*Ключевые слова: Древний Египет, язык, имя, магия, заупокойный культ.*

В Древнем Египте верили, что как отдельные заклинания, так и язык в целом дан людям свыше. Создателем слов и письма египтяне считали бога Тота, их родственники, ассирийцы, – бога Энки (Эа). Кроме того, в древнеегипетской культуре бытовало представление о существовании непостижимого для смертных божественного языка (меду нечер), который стал прообразом египетского наречья.

Мыслимый в качестве части божественного творения, охватывавшего не только природу, но и человеческую культуру, язык воспринимался египтянами как самостоятельная субстанция, не менее укорененная в бытии, чем предметы физического мира. Слово считалось бытийной основой называемого предмета, возникшей прежде его вхождения в мир и потому более близкой чем он к божественному первоистоку. И потому, с точки зрения древних египтян, оно обладает относительным онтологическим совершенством: в отличие от своего референта слово характеризуется большей устойчивостью и способностью к сохранению в бытии.

В рассматриваемой культуре речи приписывалась специфическая субстанциональность, позволявшая ей претворяться в субстанции иных порядков, «заряжая» их своей энергией. Сознание египтян наделяло слово бытийной активностью, или магичностью. Под воздействием данных свойств, усиливаемых пластической образностью письма, представители этой культуры воспринимали свою речь, а особенно письменные знаки, как в значительной мере самостоятельные «существа», способные жить собственной жизнью и влиять на мир. Не случайно, во многих памятниках – прежде всего сакрального назначения – иероглифы, имеющие форму опасных животных и змей, выписаны либо не полностью, либо в разделенном на части виде. Таким способом древние египтяне старались обезопасить себя от того вреда, который, по их мнению, могли причинить им эти знаки [12, с. 229].

Утверждения, сделанные в отношении слова как такового, сохраняют свою силу применительно к имени. Исходя из них, мы сможем глубже понять особенности, свойственные переживанию, осмыслению и обращению с именем, в Древнем Египте, анализу которых посвящена настоящая статья.

1. Обладая субстанциональной и одновременно энергичной природой, имя являлось существеннейшей, основообразующей частью именуемого предмета, причем в определенном смысле превосходило этот предмет в его телесной ограниченности и тленности. На взгляд египтян, имя существует и до, и после своего носителя, облеченного в физическое тело. Во-первых, первенствуя в порядке творения, оно обуславливает материальное воплощение предмета. Во-вторых, оно сохраняет его тонкоматериальную, психическую сущность после телесной смерти. Подобная неоднозначность отличает существование имени в пространстве. Согласно представлениям этого народа имя сокрыто в телесных глубинах именуемого. И в то же время оно может пребывать и перемещаться вне физических пределов своего носителя. За иллюстрацией этих тезисов обратимся к известному мифу о Ра и змее. «И сказали мне мой отец и моя мать мое имя, и скрыто это в моем теле с моего рождения, да не будет дана власть волховская тому, кто стал бы волхвовать против меня», – признается в нем названный бог своей дочери Исиде [8, с. 90]. Но цель этой божественной колдуньи состояла как раз в том, чтобы, узнав его имя, получить власть над отцом. И вот Исиде выпал замечательный шанс: укушенный змеем, Ра попросил ее исцелить его заклинанием. Она соглашается с тем условием, что он сообщит ей свое подлинное имя. Заметим, что в этом условии нет ничего экстраординарного: с позиции архаического сознания знание настоящего имени часто считалось необходимым для успешного совершения магической процедуры (под таким предлогом Исиды и выдвигает свое требование). Понимая, чем это для него чревато, Ра пытается лукавить и называет ей свои вторичные имена и прозвания. Но боль берет свое, и он уступает: «Да обыщет меня Исиды и да выйдет мое имя из моего тела в ее тело» [там же]. И тогда, выражаясь языком мифа, «совершилось выхождение сердца» бога-солнца, из чего мы можем сделать заключение о точном местоположении имени в организме его носителя. Как уже было замечено, сердце (эб) считалось средоточием жизненных сил и знаний человека – в нем пересекались телесный, психический и метафизический планы его природы. Узнав имя отца, Исиды исполнила обещание: Ра исцелился, а она переняла его могущество [там же, с. 91].

Мы в деталях рассмотрели это сказание, потому что в нем, как нигде более зримо, обрисована «философия имени» древних египтян. Теперь обратимся к отдельным интересующим нас моментам данного мифа и прежде всего сосредоточим наше внимание на представлении об иерархии имен.

Известно, что в традиции этого народа входило иметь два имени: «малое», или «молодое», дававшееся при рождении, и «большое», или «взрослое» имя, употреблявшееся при официальном обращении к человеку. По утверждению О.Д. Берлева, подлинным – т.е. используемым в обиходе, в кругу близких – египтяне полагали «малое» имя [2, с. 11]. На определенном этапе жизни (чаще всего при вступлении на трон – у фараона) его могли окружать тайной. Это делалось из соображений магической безопасности. К примеру, один из владык Древнего царства, Менерэ Ментесоф, решил увековечить свое «малое» имя только в собственной пирамиде, в ее самом секретном, недоступном людским взорам месте [там же, с. 11]. Зачем он это сделал, может стать ясно из рассмотрения заупокойного культа египтян: после смерти человек продолжал жить в своем записанном имени, если оно избегало рук зложелателей. Естественно поэтому, что на царских печатях, как правило, вырезалось «взрослое», тронное имя фараона. Склонностью к сокрытию имени, видимо, следует объяснять и привычку египтян к косвенному именованию по отчеству: «сын того-то».

В древнеегипетской культуре имянаречение имело в целом мотивиро-

ванный характер, что соответствует присущему ей пониманию сущности слова в его графическом «теле» – иероглифе. Египтяне знали несколько способов мотивации, выбор которых зависел, в первую очередь, от того, какое – «большое» или «малое» – имя нужно было дать человеку. Говоря об образовании «малого» имени, укажем на египетский обычай творить его из тех слов, которые вырывались у матери во время зачатия [9, с. 18]. Не приходится сомневаться, что отцы стремились расслышать во вскриках женщин залог счастливой судьбы их детей. Так, в божественном пророчестве о Хатшепсут, начертанном на барельефе храма, говорится: «Та, которая соединяется с Амоном, первая из любимых, истинно, таково будет имя этой дочери, которая вскроет лоно твое, ибо таково последствие слов, исшедших из уст твоих» [там же].

Очевидные практические затруднения, связанные с применением этого способа, позволяют полагать, что, кроме него, существовали и другие, позволявшие именуемым выражать свои желания и надежды менее опосредованно. Они имели рациональный характер и также употреблялись при составлении «большого», официального имени. Один из них отличала магическая направленность – создаваемые с его помощью имена принимали форму заклятий: «Да сгорит враг», «Да пребудет в милости у царя», «Сказал [бог, что] он будет жить» и т.п. Другой способ отвечал религиозно-идеологическим интересам создателя имени. Применяемый в своем чистом виде, он давал имена-констатации: «Амун впереди», «Возлюбленный сын Атона» и т.п. В таких именах обычно выражалось *credo* именуемого. По этой причине к ним нередко прибегали при самовольном переименовании, стремительно активизировавшемся в эпохи духовно-политических преобразований. К примеру, во время религиозных реформ Эхнатона «переделка имен в честь солнца – Рэ – стала самым обычным явлением», – отмечает знаток этих событий Ю.Я. Перепелкин [10, с. 29]. Начало этой моде положил сам фараон, изменив свое прежнее имя Аменхотеп («Амон доволен») на Эхнатон («Атон доволен»). За ним последовали его супруга, принявшая имя Нефер-Неферу-Атон («Атон – прекраснейший из прекраснейших») вместо прежнего Нефертити («Красавица грядет»), родственники, а затем прочие подданные.

Нужно заметить, что мотивированность египетских имен соответствовала порядку творения мира, изложенному в Мемфисском теологическом трактате. Люди не только выбирали готовые имена, но создавали их по аналогии с тем, как творил названия вещей божественный демиург. Он же и продолжал создавать бытие, давая жизнь каждому существу и предмету, входящему в мир. И эта жизнь начинается с того, что Птах, творец мира, произносит имя новой твари, в котором *in nise* заключается ее уникальная природа и судьба. И потому египтяне, образуя имя средствами своего языка, пытались разгадать и выразить в нем замысел творца об именуемом человеке или магически скорректировать судьбу последнего. При чем объектом такой коррекции мог быть как сам нарекаемый, так и некое третье лицо, – главным образом, господин раба или слуги, носителя имени. В таком случае это имя, наподобие матрешки, содержало в себе имя другого человека – объекта магического воздействия. Так, памятники сохранили упоминание о слуге, которого звали «Да будет nbw-jtj-3w (имя его господина – А.К.) в милости [у царя]» [3, с. 158].

Факт существования подобных имен принято объяснять мирским тщеславием тех, кем или ради кого они создавались и присваивались подчиненным им людям. И, соответственно, главную цель их видят в лести и прославлении «виновников» их создания [там же; 4, с. 83]. Да, действительно, в отличие от ветхозаветного Израиля в Египте не гнушались самого откровенного бахвальства и лести. И все-таки нам кажется, что настоящие основания исследуемой практики явно серьезней и глубже. Они

скрываются в мировоззрении египтян и могут быть адекватно поняты в контексте представлений о бытийной значимости имени и загробной жизни. В древнеегипетской культуре посмертная участь человека ставилась в прямую зависимость от состояния его имени в мире живых: помнят ли его и произносят, добрым ли словом поминают. Поэтому слуга, носивший в своем имени *пнп* господина, выполнял функцию, сродную с назначением мемориальной стелы. Но по контрасту с мертвым камнем, который мог быть только разрушен, он был способен очернить память или репутацию своего патрона: если можно так выразиться, похоронить в собственном имени его имя. И напротив, он мог обеспечить своей благонаправленной жизнью прочность земного и потустороннего существования господина.

В подтверждение сформулированной мысли приведем одно из известных нам

имен «послушных призыву»<sup>1</sup> – «*’nj-mnw*» («Анний (хозяин слуги-носителя имени – *А.К.*) остается»). Едва ли можно согласиться с мнением Е.С. Богословского, увидевшего в нем лишь «льстивый эпитет постоянству господина» [4, с. 83]. Если бы мы имели здесь дело с чистой лестью, то глагол, скорее всего, сопровождало бы определение: «...остается верным, преданным, добрым и т.п.». Ведь приняв такую интерпретацию, мы не можем отрицать и того, что этот самый Анний мог быть непостоянным. Сам по себе данный глагол имеет слишком неопределенное значение, чтобы указывать на что-то положительное. Сделанные замечания дают нам право предложить иное истолкование рассматриваемого имени. На наш взгляд, оно являет собой пример явной манифестации воззрения, служившего одним из ключевых топосов древнеегипетской культуры: человек живет в своем имени, что открывает перед ним возможность бессмертия. В пользу этой идеи свидетельствует и то, что такие «матрешечные» имена могли иметь вид заклинаний – вроде того, что мы привели выше: «Да пребудет *N* в милости, благоденствии и т.д.». Но и внешне констативные *пнп*, подобные только что рассмотренному, представляли из себя нечто большее чем просто лестное уведомление. Они тоже были магичны по существу. Ведь как мы знаем со слов египтян, именно магия обеспечивала по преимуществу земное и посмертное благополучие человека. Их главное отличие состоит лишь в том, что интенция, лежащая на поверхности имен-заклинаний, выражается в этих именах-констативах для нас менее очевидно. Эксплицировав данную иллюзию, мы получим примерно такую формулу: «Пусть *N* пребывает вовек, ибо имя его живет в именах его слуг».

Интересно заметить, что анализируемые *пнп* не содержали собственных компонентов, которые были бы связаны самым интимным родством с личностью носителей этих имен. Их собственные компоненты принадлежали третьим лицам, все остальное было нарицательными словами «общего» языка. И если имя есть внешнее выражение и внутреннее ядро сущности именуемого, то нужно признать, что сущность обладателей «матрешечных» имен была бескачественной *per se*. У нее не было собственных уникальных атрибутов. Тогда как, каким способом они могли существовать? С позиции древнеегипетского мировоззрения, они существовали не сами по себе, но только в силу своей причастности к другим людям – тем, кому принадлежали собственные компоненты в их именах. Подобно статуэткам ушебти, слуга и раб живут постольку, поскольку живет их господин, чье имя произносится в связи с их жизнью. Это представление, по-видимому, было широко распространено в Египте до эпохи Среднего царства. Оно проявлялось также и в том, что гробницы вельмож обычно располагались вокруг царской пирамиды. Египтяне считали, что пространственная причастность к фараону обеспечит его подданным жизнь и благоденствие в потустороннем мире.

2. Мы уже отмечали, какое огромное значение придавалось в Египте заботе об имени. От него зависела жизнь человека: имя делало его доступным магическому воздействию, которое могло приносить как зло, так и благо. По мере развития в мировоззрении египтян этического начала эта забота все непосредственной сопрягалась с личной и общественной нравственностью. Так, совершение поминальных ритуалов постепенно обуславливалось не только социальным статусом и финансовыми возможностями семьи усопшего, но также моральным обликом – его и общества в целом. Не случайно в известном рассказе о потерпевшем кораблекрушение (эпоха Среднего царства) вместо предложенных богатств змей берет со своего пленника обещание: «Окружи мое имя доброй славой в твоём городе – вот чего я жду от тебя» [11, с. 35].

Однако столь же верно и то, что главную роль в деле сохранения имени – а в нем ка, или души-двойника человека – египтяне всегда отводили магии. Ярким примером этого служат дошедшие до нас заклинания о «процветании» имени. Эти тексты строились на основе типичного для магико-религиозных жанров сопоставления человека с божеством: «Если имя Хент-Мерти процветает в Сехеме, то и и.р. будет процветать» [цит. по: 1, с. 289]. Идея, выраженная в этих словах, имела символическое изображение – геральдическое древо, сикомора Ишед, на вечнозеленых листьях которой были начертаны имена всех правителей Египта. Но, пожалуй, самое красноречивое свидетельство магического отношения к имени предлагает «Книга Мертвых». Невозможно не заметить, какое исключительное место принадлежит в этом путеводном справочнике по загробному царству знанию имен – этому *conditio sine qua non* действительности заклинаний, необходимых покойному. Мы узнаем из «Книги», что, оказавшись в потустороннем мире, усопший должен был, в первую очередь, вспомнить собственное имя – этой цели в ней посвящена отдельная глава специальных магических текстов. Ради этого же, как было сказано ранее, один из фараонов Древнего царства распорядился увековечить свое «малое» имя в тайнике пирамиды. Известно, что тексты заклинаний с нужными именами располагались на гробничных стенах таким образом, чтобы быть доступными глазам покойного. Это давало ему возможность произносить свое имя, самостоятельно творя себе «устные» приношения. Но для чтения требовался свет, и поэтому египтяне клали в могилы факелы и их миниатюрные заместители, а вместе с ними – запись особой магической формулы. Она имела название, показательное в интересующем нас плане: «Да будет прочен мой гп (имя – *А.К.*)», и была направлена на создание света для глаз усопшего [5, с. 95].

Благодаря описанным мерам покойный вновь становился «владыкой своего имени», как называли его «Тексты пирамид» (77, 53b) [13, с. 104]. Никто не имел над ним магической власти, и он был волен действовать в соответствии с инструкциями «Книги Мертвых». Чему учил усопшего его путеводный справочник? Тому, главным образом, как преодолеть посмертные испытания и после всех мытарств воцариться в загробном мире. Для этого в нем приводились сокровенные имена подземных божеств, познав которые умерший мог подчинить их обладателей своей магической власти. Послушайте, сколько самоуверенности в словах покойного, которые он возглашает, триумфально шествуя по подземному царству: «Пусть приношения будут доставлены мне в вашем присутствии, – обращается он к его владыкам, – поскольку я знаю вас и знаю ваши имена и я знаю имя великого бога» [7, с. 270].

Из «Книги» видно, что познание имен божеств было осложнено проблемой их многоименности<sup>2</sup>. Нет нужды объяснять, что источник этой проблемы египтяне находили отнюдь не в ограниченности своих гносеологических способностей (апофатические воззрения начнут развиваться

только на поздних стадиях их культуры). Ее ключевую причину они видели в самой многообразной природе богов, склонных к внешним трансформациям. В зависимости от ситуации божества являлись людям в том или ином облике, чем давали повод к наречению их новым, подходящим к обстоятельствам именем. Яркий пример такого ситуативного именованья содержится в мифическом «Сказании о Горе Бехдетском». Когда Ра и Тот увидели, как их небесный собрат Гор поразил своих врагов, в память об этом они решили дать ему новое имя. «Ра сказал Тоту: «О взгляни на Гора Бехдетского в его образе на этих врагах! Вот он поразил их! Он открыл уста свои против гиппопотама, который посреди них, и убил его, стоя на его спине!» Тот сказал Ра: «Поэтому Гор будет наречен «Крылатое Солнце, великий бог, убивающий врага, господствующий в Хебену от сего дня». И жрецу этого бога будет из-за этого наречено имя от сего дня: «Находящийся на его спине» [8, с. 122].

Мы видим, что мотивированность могла быть одинаково присущей и *nomina humana*, и *nomina divina*. Но в отличие от первых «внутренняя форма» божеских имен отражала в себе наиболее важные аспекты случившейся эпифании. Впрочем, чаще всего богопознание не вело к созданию совершенно новых названий, а имело своим следствием прибавление к традиционному имени еще одного детерминатива, который мотивировал исходный компонент в описательном, географическом, историческом или генеалогическом плане. При этом очевидно, что число возможных явлений того или иного небожителя было в принципе бесчисленным и таким же бесконечным было количество его потенциальных форм и обличий. Это вызывало великую путаницу в теологических построениях, не только удручающую современных исследователей Египта, но, видимо, досаждавшую самим древнеегипетским интеллектуалам. Едва ли не единственным выходом из нее для них служила возможность взаимного отождествления богов, которую допускали традиции их культуры. Теоретическое обоснование этой операции, вероятно, заключалось в том, что, обладая бесконечностью потенциальных обличий, божества должны были по временам совпадать в своих проявлениях. Совпадение форм, в которых они обнаруживали себя в мире, давало повод для их сущностного объединения, означавшего тождество всех возможных их воплощений. Центральным моментом рассматриваемого процесса было соединение божественных имен, в результате чего возникали составные единицы – например, Ра-Атум, Амон-Ра и т.п.

В принципе процесс отождествления богов друг с другом не имел предела. Ведь если принять всерьез мысль о несчетности форм божественных проявлений, то становится ясным, что все боги суть одно и то же: одна бесконечность, наложенная на другую, совпадет с нею. И действительно: скрываясь за эмпирической пестротой народного многобожия, в глубинах египетской культуры всегда жило стремление к синтезу, ведущему к моно- или дитеизму. Более того, в истории Египта были периоды, когда это стремление выходило на поверхность, вызывая к жизни новые доктрины и религиозные реформы, значительнейшей из которых был так называемый солнцепоклоннический переворот Эхнатона. Нельзя поэтому не согласиться с мнением О.Д. Берлева, по словам которого «политеизм в Египте образует только фон для двух главных божеств, правящих миром»: небесного Солнца и его земного сына – фараона [2, с. 15]. О влиятельности этой тенденции говорит и тот факт, что нередко все второстепенные боги рассматривались в Египте как аспекты, ипостаси единого небесного божества. Образец такого воззрения содержится в Мемфисском трактате: все боги осмыслены в нем в качестве органов чувств организма Птаха. Сходную мысль выражает и «Книга Мертвых», в которой они отождествляются не только с членами демиурга, но прежде с назва-

ниями, созданными для них: «...Великий бог, который сотворил сам себя, подобным Ну, который сделал так, чтобы его имена стали сонмом богов как отдельные боги. Кто это? Это Ра, творец имен своих частей тела, которые воссуществовали в форме богов, которые суть в свите Ра» [6, с. 87]. Ведь то, что мы говорили о небожителях в целом, тем более справедливо в отношении Творца – верховного, если не единственного, бога: он мог открываться людям под бесчисленными именами и в бесконечных обликах, включая названия и образы других божеств. Представление об этом вело к утверждению апофатического толкования божественной сущности, набиравшего силу в конце Нового царства (XII-XI вв. до н.э.): «Ты – овен с сокровенным лицом... с таинственными именами, чей образ неведом с древнейших времен», – поется об Амоне в одном из фиванских гимнов той эпохи [14, с. 19].

Очевидно, что эта подлинно религиозная идея, утверждавшая непостижимость природы Творца, в корне противоречила ключевым принципам магии. Она могла возникать лишь тогда и там, когда и где магические представления теряли власть над умами. Неведомый Бог, *Deus absconditus*, был совершенно бесполезен с точки зрения магических практик: того, чьи имена загадочны и неизвестны, невозможно превратить в объект или инструмент воздействия.

Возвращаясь к периодам господства магии, мы замечаем, что проблема божественной многоименности решалась в них по преимуществу двумя способами. В соответствии с первым было необходимо перечислить в заклинании все известные имена того или иного духа, не упустив ни единого. И поскольку у каждого небожителя могли оставаться непознанные названия, египтяне завершали обращение к нему стандартной формулой: «О бог N во всех своих ипостасях!...». Второй способ сводился к тому, чтобы найти из числа наличных *nomina* настоящее, таинственное имя бога. Мы знаем, что согласно традиции именования в Древнем Египте, настоящим именем человека считалось то, которое давалось при рождении и употреблялось в кругу близких. По аналогии можно предположить, что в роли подлинного имени бога обычно выступало самое древнее из его названий. Им, естественно, было то, что в момент творения этого бога вышло из уст Создателя. Но это имя являлось словом божественного, а не человеческого языка – в отличие от евреев, чей Иегова говорил только с ними и на их наречии, египтяне проводили различие между этими языками. Поэтому знание подлинных имен многих богов считалось прерогативой узкого круга посвященных – тех магов-жрецов, кто, как повествует известное «Сказание о Сатни», владел доступом к небесной мудрости.

3. Знание имен было важным не только в связи с ритуалами заупокойного культа. Не менее широко оно использовалось в повседневных магических практиках, посредством которых жители Египта пытались влиять на ход земных дел. Это воздействие могло иметь как конструктивную, так и деструктивную направленность. Позитивные практики, построенные на обращении с именами божеств и людей, чаще всего имели целью предотвращение болезней или исцеление, а также защиту от опасных животных и насекомых. Что касается методов деструктивного влияния, то нам бы хотелось начать их анализ с практики целенаправленного забвения имени.

Как ни в какой другой архаической культуре, в Египте была сильна убежденность, что стирание воспоминания о ком-либо или чем-либо равносильно «вычеркиванию» из бытия. Мы можем выразиться еще категоричней: с точки зрения египтян, бытийное уничтожение предмета не могло быть достигнуто иначе чем через изгнание его из индивидуальной и общественной памяти. Сходное представление было присуще и обмирщенной культуре Рима в I в. до н.э. – I в. н.э., сохранявшей в себе сильный

магический компонент. И здесь, и там в условиях мировоззренческого имманентизма гарантом памяти о человеке являлись только люди, продолжавшие жить на земле, тогда как в Израиле – прежде всего трансцендентный Бог. Этим объясняется то чрезвычайно важное место, которое занимал обсуждаемый праксис в египетской культуре. Он был, похоже, главным инструментом кары и возмездия, употреблявшимся против тех, кто уже существовал в виде «ка», двойника умершего и потому был недоступен для физической казни. Кроме того, забвению могли подвергаться имена живых – в особенности тех, кто, подобно покойнику, не мог быть подвергнут телесной расправе: скрывшийся преступник, политический оппозиционер, получивший убежище во враждебной стране, и т.д. Так, однажды – это произошло в XVII в. до н.э. – жрецы фиванского святилища Мина обратились к царю с жалобой на некоего злоумышленника: «Злое дело совершилось в этом храме. Дал убежище врагам, да будет проклято имя его, Тети, сын Минхотепа». Не имея возможности применить физическую кару к преступнику, царь ответил им декретом, в котором среди прочего говорилось: «Пусть имя его не вспоминают в этом храме» [15, с. 57]. Сохранившиеся источники донесли до нас пример, вероятно, самых масштабных репрессий в отношении имени, когда-либо случавшихся в Древнем Египте. Они ознаменовали собой время реакции, наступившей после смерти фараона-вероотступника Аменхотепа IV. Его имя было предано тотальному запрету и уничтожению, так что даже в официальных хрониках XIX династии проклятый царь упоминается лишь косвенно: «сверженный, преступник Эхнатона» [9, с. 50].

В отношении живых также могли использоваться ритуалы, цель которых состояла в негативном воздействии на человека, чье имя подвергалось магическим манипуляциям. Известно, в частности, что египтяне нередко писали ненавистные имена на подошвах сандалий, надеясь тем самым «вогнать» в землю своих недругов. Еще наглядней представленный магический принцип был выражен в практике ритуального разбивания горшка, на бока которого наносился «черный список» врагов Египта. Благодаря своей гармоничной форме сосуд символизировал Вселенную, чьим миниатюрным образом служил человек. Не зря во многих мифических текстах создатель мира называется «богом круга гончарного» и процесс творения уподобляется работе гончара. Соответственно этой мифологике раскалывание сосуда означало гибель.

Завершая анализ переживания и осмысления имени в древнеегипетской культуре, мы хотим подчеркнуть, что при всей несравненной значимости имени в культуре Египта будет ошибкой считать, будто в архаическом понимании оно обладало принципиально иной природой, чем все другие слова. В силу своей принадлежности живым творчески-подвижным существам имя лишь в большей степени могло аккумулировать в себе энергию воздействия.

Напомним, что между сакральной и профанной сферами коммуникации не было строго проведенных границ. Перефразировав известный афоризм Витгенштейна: «Границы моего языка означают границы моего мира» (ЛФТ, 5.6.), можно сказать, что качество нашего языка аналогично качеству нашего мира. Для древних все бытие было пронизано магическими токами, которые концентрировались и проявлялись в точках совершения сакральных ритуалов. Поэтому и речь, как одна из форм проявления этой энергии, скорее напоминала волны, достигая в такие моменты пика напряженности, спадая и утихая в прочее время. Иными словами, с точки зрения архаического сознания, речь по природе своей магична, но, пребывая в потенции, это качество актуализируется в определенных ситуациях и формах, выработанных для них культурой. При этом сила бытийного воздействия речи зависела не только от характера образующих ее единиц (например: имя – не имя), но прежде всего – от способа их использования,

определявшего качество дискурса в целом (ср. употребление имени в закланении и бытовом обращении).

### **Библиографический список**

1. Бадж Э.А.У. Египетская религия. Египетская магия. – М.: Алетейя, 2000.
2. Берлев О.Д. Два царя – два Солнца. К мировоззрению древних египтян // *Discovering Egypt from the Neva: The egyptological Legacy of Oleg D. Berlev*. Ed. By Stephen Quirke. – Berlin, 2003. – P. 1-18
3. Берлев О.Д. Общественные отношения в Египте эпохи Среднего царства. – М.: Наука. Гл. ред. восточной литературы, 1978.
4. Богословский Е.С. «Слуги» фараонов, богов и частных лиц (к социальной истории Египта XVI-XIV вв. до н.э.). – М.: Наука. Гл. ред. восточной литературы, 1979.
5. Большаков А.О. Человек и его двойник. Изобразительность в Египте Старого царства. – СПб.: Алетейя, 2001.
6. Древнеегипетская книга мертвых. Слово устремленного к Свету. – М.: Изд-во Эксмо, 2005.
7. Египетская книга мертвых. Папирус Ани Британского музея. – М.: Алетейя, 2003.
8. Матье М.Э. Древнеегипетские мифы. – М.; Л.: АН СССР, 1959.
9. Морэ А. Цари и боги Египта. – М.: Государственная публичная историческая библиотека России, 2003.
10. Перепелкин Ю.Я. Кэйе и Семмех-кэ-рэ. К исходу солнцепоклоннического переворота в Египте. – М.: Наука. Гл. ред. восточной литературы, 1975.
11. Сказки и повести Древнего Египта. – Л.: Наука, 1979.
12. Солкин В.В. Египет: вселенная фараонов. – М.: Алетейя; Новый Акрополь, 2001.
13. Тексты пирамид. – СПб.: Нева, Летний сад, 2000.
14. Франк-Каменецкий И.Г. Памятники египетской религии в фиванский период. II. – М., 1918.
15. Хрестоматия по истории Древнего Востока. – Ч. I. – М.: Высшая школа, 1980.

---

<sup>1</sup> Напомним, что так по-египетски называли сословие слуг-простолюдинов, занятых физическим трудом.

<sup>2</sup> Ср.: «Кто этот бог с ликом серого пса? Его имя «Извечный пожиратель», и он обитает во владениях Огня у озера Унт... Другие, однако, говорят, что это имя бога Матес и что он присматривает за вратами Запада; другие говорят, что его имя Бабаи и что он сторожит у изгиба потока Запада, и еще другие говорят, что его имя Харисапаф» [6, с. 100].



Пиотровская Е.П.

### ПРАВОСЛАВНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ ПОЭЗИИ

*Аннотация.* Статья посвящена одному из важных аспектов современной культуры – отражению религиозного сознания в современной поэзии. Определены основные стилевые особенности православного направления поэзии, его жанровое своеобразие, названы основные представители.

*Ключевые слова:* православие, поэзия, жанр.

Религиозное возрождение России, начавшееся в конце прошлого века, положило начало переосмыслению и развитию многих областей русской культуры. Читателям стали доступны вновь открытые сокровища русской духовной мысли, труды отцов церкви, наследие духовной поэзии, литература, находившаяся под запретом на протяжении более семидесяти лет. На рубеже XX–XXI вв. стал складываться пласт литературы, создаваемый глубоко верующими авторами, ищущими художественного воплощения раздумий о своем религиозном пути, о судьбе русской церкви и русского народа в целом. Это стремление и стало предпосылкой к созданию православного направления в современной поэзии.

Исследовательский филологический интерес к поэзии с ярко выраженным религиозным, духовно-нравственным компонентом сегодня естественен и закономерен. Общим проблемам взаимодействия христианства и русской поэзии посвящены работы митрополита Иоанна Снычева, И.Ю. Барышниковой, Е. Е. Завьяловой, Ф.З. Кануновой, В.А. Котельникова, Т.А. Наумовой, Н.П. Саблиной и многих других; исследованию творчества отдельных поэтов в контексте христианской культуры посвящены работы А.В. Архиповой, Д.А. Вересова, М.М. Дунаева, И.А. Есаулова, В.А. Котельникова, С.Н. Колосовой, Т.Г. Мальчуковой, Н.И. Милевской, И.Г. Минераловой, В.С. Непомнящего, А.Я. Чадаевой и др.

Основная стилевая черта нового направления – цельное жизнеутверждающее мирозерцание, стойкий оптимизм, активная жизненная позиция, чувство личной ответственности за судьбу Родины, созидательное и объединяющее начала, те начала, которые всегда были стержневыми для русского самосознания. Названная поэтическая традиция маркирована обязательным обращением к Священному писанию, к семантике церковного календаря, к аллюзиям и реминисценциям литургического плана.

Небезынтересно отметить, что основной формой существования направления является собственно поэзия, а также ее особенная, звучащая разновидность – авторская песня.

Среди представителей нового направления, приверженных собственно поэзии, следует назвать иеромонаха Романа Матюшина (Псковская обл., род. в 1954), Леонида Сидорова (Москва, 1906–1988), Олесю Николаеву (Москва, род. в 1955), Нину Карташеву (Подмосковье, род. в 1953), Ольгу Седакову (Москва, род. в 1949), Николая Мельникова (Калужская обл., 1964–2002), Алексея Шадринова (Белозерск, 1973–1992) и др. В числе представителей православного направления есть немало священников: протоиереи Леонид Сафронов (Кировская обл, род. в 1955), Андрей Коно-

нов (Киров, род. в 1966), Андрей Логвинов (Кострома, род. в 1951), схииеро-епископ Нектарий (Николай Гурьянов, Псковская обл., 1909–2002); иеромонах Василий Росляков (1960–1993); инок Всеволод Филиппьев (Джорданвилль, род. в 1960) и др. Многие тексты названных авторов-священников уже звучат как песни.

Признанными современными авторами духовной песенной поэзии являются уже упомянутый иеромонах Роман Матюшин; архидиакон Роман Тамберг (Москва, 1961–1998), Владимир Волков (Москва, 1958–2005), Николай Шипилов (Минск, 1946–2006), Людмила Кононова (Вятка, род. в 1960). Плодотворно и самобытно проявили себя Светлана Копылова (Москва, род. в 1964), Фотина Никольская (Владимирская обл., род. в 1957), протоиереи Евгений Трemasкин (Москва, род. в 1958), Сергей Киселев (Киевская обл., род. в 1958), Олег Скобля (Петербург, род. в 1964) и др. Такой интерес к звучащей поэзии среди авторов нового направления не удивителен, так как русская духовная поэзия на протяжении многих веков обращалась к жанрам, предназначенным для исполнения: псалмам и духовным стихам. Можно говорить о возобновлении традиции внебогослужебного духовного пения, издревле любимого на Руси. Несомненной художественной основой для всех авторов является многовековая традиция духовной словесности, русской классической литературы, а также советской литературы 60 – 80-х гг. [5, с. III].

Пишут стихи и поют песни монахи, священники, миряне. Сама по себе традиция писания стихов духовными лицами не нова: из поэтов недавнего времени можно вспомнить архиепископа Иоанна Шаховского, монахиню Марию (Е. Кузьмину-Караваеву), игуменio Таисию (Леушинскую), старца Николая Гурьянова и др. (сейчас часть стихов этих авторов положена на музыку).

Среди композиторов-исполнителей, представляющих это направление, можно выделить руководителя Кубанского казачьего хора В.Г. Захарченко; руководителя Центра «Играй, гармонь» А. Заволокину; В. Щукина, И. Петрова, И. Литвака, М. Трошина (1978–1995), О. Кузьмичеву, А. Познахареву; архидиакона Феофила Боголюбова, диакона Михаила Спельника.

Высоким исполнительским профессионализмом и хорошим вкусом выделяются дуэты Е. и А. Михайловых, М. Приходько и Г. Пуховой; исполнители Вяч. Капорин, А. Истоков. Выдающимся исполнительским мастерством обладают Наталья Ромашко из Саратова и Любовь Корнеева из Москвы.

Проходят ставшие уже регулярными фестивали православной авторской песни в Москве, Петербурге, других городах России. Но в целом можно констатировать отсутствие единства, взаимосвязи поэтов-песенников. Однако несомненно творческое и человеческое духовно-нравственное единство русских поэтов на уровне мировоззрения, понимания задач искусства. Очевидно, что пишущих такие стихи и поющих такие песни гораздо больше тех нескольких десятков авторов и исполнителей, имена которых уже известны.

Конечно, песенная поэзия рассчитана на комплексное воздействие: слово, музыка, некий сценический образ. Подлинное пение, по мнению В.В. Кожинова, «несомненно, творит нечто такое, трудно объяснимое, чего нет в самом стихотворении. *Новое* произведение искусства, создаваемое певцом, в отличие от стихотворения, как бы объемно, «трехмерно» (тут ведь в самом деле «троичность»: слово, мелодия и сам голос певца)... Кроме того, «над» или «вокруг» стихотворения нарастает пласт, слой звука и смысла стихотворения, принадлежащий всецело уже самому певцу, и это «наращивание», нисколько не заслоняя, не заглушая звука и смысла стихотворения, обогащает их и возвышает до какого-то последнего возможного предела – или запредельности» [3, с. 42]. Именно поэтому, может быть, так успешно проявляют себя одаренные авторы с актерским, музыкальным образованием – Л. Кононова, Ф. Никольская, С. Копылова.

Несомненно, художественный уровень всей православной поэзии неоднороден. В лучших своих образцах – это настоящая русская поэзия. Вот отрывок из стихотворения «Поле Куликово» одного из наиболее ярких и самобытных современных русских поэтов – вятского поэта, священника Леонида Сафронова:

По ночам в дозоре очи зорки,  
Не упустят посвиста стрелы...  
За татарским станом воют волки  
И клекочут грозные орлы.

...

Тишина стоит за русским станом,  
Будто светом промелькнувших крыл  
До рассвета очи и уста нам  
Тихий ангел бережно укрыл.

...

От росы рыданье смолкло, смолкло,  
Будто начался потерям счет...  
Между станов тихо речка Смолка,  
Будто кровь горячая течет.

Словно кровь, течет она по жилам  
И втекает грозно в Синий Дон:  
«Матерь Божья, помоги дружинам  
Воротиться к женам в отчий дом!»

С неба месяц сбился, как подкова,  
Что нас ждет, не видно впереди...  
Жизнь прожить, что поле Куликово  
За Россию в битве перейти.

Однако наряду с талантливыми произведениями встречаются и откровенно слабые в художественном отношении попытки подобного самовыражения. К сожалению, много так называемой «приходской поэзии», «поэзии добрых намерений». Часто слушателей вводит в заблуждение музыкальное и исполнительское мастерство авторов. Некоторым, даже и духовным лицам, не удается расстаться с эстрадными клише. Православная поэзия и песня востребованы, и даже у явно «провальных» «творцов» находится своя аудитория.

В подлинной поэзии духовное чувство прорастает из вещей простых, обыденных; когда нет необходимости в особой лексике, духовное напряжение рождается естественно. Такова, на наш взгляд, лирическая песня Н. Шипилова «Цветы»:

Вот так моя мама цветы рисовала  
Химическим грифелем «Копир-учет»:  
Сначала вела два некрупных овала  
Вела лепестки и играла плечом.

Потом отстранялась от близкой бумаги,  
С магическим прищуром терла виски –  
Отличные маки, но если не маки,  
Ну, если не маки... тогда – васильки.

Когда на печи пригорало всё брашно,  
Испуганно мама летела к плите.  
И было мне тоже воистину страшно –  
Я детскою тенью за нею летел.

В окне вечерело и стекла замшели,  
Собаки блуждали у наших ворот.  
Был счастьем вечерним таинственный шелест  
Бумаги и мамин химический рот.

Вот так моя мама цветы рисовала,  
Каких никогда на земле не бывало,  
Какие цветут-расцветают в раю,  
Где тихо баюкают маму мою.

Главным делом жизни для представителей этого направления является внутренний духовный труд, собирание души народной, собирание России (*Таится в груди немыслимый груз – Собрать воедино удельную Русь* (о. Леонид Сафронов)).

Цель поэзии, осознающей себя как поэзию именно православной – дать точку опоры сомневающимся, научить ответственно, благодарно и радостно принимать жизнь; «возгревать, теплить кроткий веселый дух православных христиан в противоборстве веку сему» (о. Андрей Кононов); воспитать новых, достойных граждан России; пробудить сознание русского народа от греховного забвения, привести его через покаяние к трезвению – духовному бодрствованию и преображению:

Ау, Добрынюшки, Илюшеньки,  
Сбирайте рати поскорей,  
Спасайте православны душеньки  
Мертвецки спящих сыновей.  
(*Иеромонах Роман*).

Наиболее полно кредо этого направления выражено в песенном тексте вятского автора-исполнителя Л. Кононовой. Это ощущение включенности земной жизни в структуру вечности, обращение к Высшему началу, всемогущему и любящему, молитва о сущем: отсюда семантика глаголов, в которых главное – не динамика внешнего, а труд души.

Научи не жалеть о прошлом  
И не томиться его поправить,  
На пути, что давно испрошен,  
Перед сильными не лукавить.

Да не к тому горевать и злиться  
Да не всё холода и слякоть,  
Коли будет кому молиться  
И если будет о ком поплакать.

Научи полною Слова  
Одолеть этот день невзрачный,  
Согреваясь его основой  
Только вечности равнозначной.

И странюю моей нетрезвой  
Дай мне силы не ужасаться,  
Только вечностью равновесной  
Проходящих едва касаться.

Научи не принять на веру  
Донных всполох огней болотных,  
Сочетая единой мерой  
Плоть земную с душой бесплотной.

Серой уточкою нестрастной,  
Легкой ласточкою Господней,  
Научи не мечтать напрасно  
И дай мне мужества жить сегодня .

Это стихи о главных ценностях человеческого бытия, о вере, о святости, об идеалах, о жизни и смерти, о любви, о природе, о Родине. Отсюда неизбежная антиномия временного и вечного, реального и идеального, надмирного; отсюда непривычные для современного массового сознания внутренняя собранность, живая совесть, обостренное чувство ответственности, серьезность и светлая радость восприятия жизни. Многие сюжеты поэзии художников названного круга заимствованы из книг Ветхого и Нового заветов, апокрифов, религиозного фольклора и традиций их бытования в классической русской поэзии.

В основе поэзии этого направления лежит эстетика Преображения – совершенствования человеческой души, идеалом и пределом стремлений которого в русском народе была и остается святость. Это поэзия «спокойно-радостного сердца» (И. Ильин), укорененного в Боге.

В произведениях православного направления слышен голос русской провинции, которой так многим обязана вся наша культура. В лучших из этих песен и стихов ощутим не только размеренный пульс небольших городов, сел, деревень; особое, отстраненное от столичной сутолоки чувствование природы, жизни небольших дружных приходов, крепких семей, но и мудро-спокойное прозревание судеб России, мира, Вселенной.

Стержневой мотив поэзии данного направления – судьба России. Русская и всемирная история осмысливаются в библейском контексте.

Возможно, к этой поэзии применимы пророческие слова Н. В. Гоголя: «...христианским, высшим воспитаньем должен воспитаться теперь поэт. Другие дела наступают для поэзии... придется ей теперь вызывать на другую, высшую битву человека – на битву уже не за временную нашу свободу, права и привилегии наши, но за нашу душу, которую Сам небесный Творец наш считает перлом Своих созданий. Много предстоит теперь для поэзии – возвращать в общество того, что есть истинно прекрасного и что изгнано из него нынешней бессмысленной жизнью... Скорбью ангела загорится наша поэзия и, ударивши по всем струнам, какие ни есть в русском человеке, внесет в самые огрубевшие души святыню того, чего никакие силы и орудия не могут утвердить в человеке; вызовет нам нашу Россию – нашу русскую Россию» [1, с. 216-217].

Для современных поэтов характерно корневое ощущение национальной истории, традиций, ценностей (*Тихо делает «безродье», То, чего не может враг (Н. Мельников)*); акцентуация на лучших чертах русского характера – «всечеловечности», национальной терпимости (*Моя душа приемлет все народы, На то она и русская душа (иеромонах Роман)*); понимание законов внутренней жизни человека, основанное на богатейших тысячелетних традициях святоотеческого «душеведения» (*А путь к Небесной стороне/ Лежит внутри, а не вовне./ Его исток – у нас в сердцах,/ Ну а итог – на небесах (о. Сергей Киселев)*); понимание счастья как свободы от греха (*И лишь только одно покаянье, <...> Словно нищей душе подаянье, Нам для вечного счастья дано (Л. Сафронов)*); вера в то, что жизнью управляет Промысел Божий (*А и ведОмы мужья да женки, То все мои кумовья да сестры, Кто дыханием хлада тонка, А кто мечом обоюдоострым (Л. Кононова)*); стремление к внутренней гармонии через молитву, церковные таинства (в первую очередь – исповедь, причастие):

Тело кровное Христа человек берет в уста,  
Но совсем наоборот – человека Бог берет.  
И хранит под языком, как Иону, целиком.

Благодать – возблагодарить, не купить и не продать,  
Не объять и не изжить, и ничем не заслужить  
Эту Чашу живота.. Как пророку из кита,  
Самому не изойти покаянному пути (о.А.Кононов).

Поэтом осознается неизбежность взаимообусловленности и антиномичности временного и вечного, земного и небесного; плоти – духа, тьмы – света, греховности – чистоты, правды – кривды, злобы – любви, отчаяния – надежды, гибели – спасения:

Кому Русь не мила –  
Тот продаст за пятак,  
Кто упал из седла,  
Тот уже не гонец,  
Кто во свете не встал –  
Тот нисходит во мрак,  
Кому Церковь не Мать –  
Тому Бог не Отец .  
(о. А. Кононов).

В этой поэзии четко выражен православный исторический оптимизм, поскольку «если с нами Бог, кто против нас?». «И Христос над Россией воскреснет/ С просветленным от счастья лицом» (о. Л.Сафронов).

Примечательны слова философа И. А. Ильина: «О русском народе надо сказать словами Тютчева: «невыносимое он днесь выносит»... И справляется он с этим потому, что идет по своим исконным путям, суть которых – молитва, терпение, юмор, пение» [2, с. 231]. В рассмотренном нами песенном и поэтическом творчестве, может быть, не всегда ровном, дышит духовно-национальная, культурно-историческая русская стихия. Это ощутимо в теплоте и светонности лучшего в новой поэзии, выражающего ментальность русского народа.

#### ***Библиографический список***

1. Гоголь Н. В. В чем же наконец существо русской поэзии и в чем ее особенность// Выбранные места из переписки с друзьями. – М.: Патриот, 1993.
2. Ильин И.А. Когда же возродится великая русская поэзия // О грядущей России. – Совместное изд. Св.-Троицкого монастыря и корпорации «Телекс». – Джорданвилл, Н.Й. США, 1991.
3. Кожинов В.В. О главной основе отечественной культуры // О русском национальном сознании. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002.
4. Кононов А.Н. То есть: Сб. стихов. – Киров: Бюро статистики, 2004.
5. Муза надежды. Антология русской поэзии / Сост. С.С. Куняев. – Т. III. – М.: Наш современник, 2007.
6. Тамберг Роман. Послесловие // Сб. стихов Л. Сидорова «Храни в сердце печаль». – М.: Даниловский благовестник, 1998.